

RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

Author: Franke, Edith
Title: "Die Erforschung lokaler Religionen als Aufgabe der Religionswissenschaft"
Published in: [Fremd und doch vertraut. Eindrücke religiöser Vielfalt in und um Hannover](#)
Marburg: diagonal-Verlag
Editor: Franke, Edith
Year: 2005
Pages: 11-22
ISBN: 3-927165-92-1

The article is used with permission of [diagonal-Verlag](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS
UNIVERSITÄT
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

Die Erforschung lokaler Religionen als Aufgabe der Religionswissenschaft

• Edith Franke

Was machen eigentlich Religionswissenschaftler und Religionswissenschaftlerinnen? Diese Frage wird häufig gestellt, wenn jemand das erste Mal von diesem Fach hört und festgestellt hat, dass es sich dabei weder um christliche Theologie noch um Religionspädagogik handelt. Welches sind also die Aufgaben und Gegenstände von Religionswissenschaft und was ist zu sehen, wenn man Religionswissenschaftlern bei der Arbeit über die Schulter schaut?

Wirft man vor dem Hintergrund dieser Fragen einen Blick auf die alltägliche Forschungsarbeit eines Religionswissenschaftlers, kann dabei folgendes Szenario sichtbar werden:

Der »klassische« Religionswissenschaftler war bzw. ist vorzugsweise in Bibliotheken oder am Schreibtisch zu finden, wo er zwischen Stapeln von Literatur, Wörterbüchern, Quellentexten und Kommentaren darum ringt, die wissenschaftlich exakte Übersetzung eines vielleicht bislang nicht bekannten oder nicht übersetzten Textes zu erstellen – oder aus der Vielfalt vorliegender Quellentexte historisch abgesicherte Erkenntnisse beispielsweise über die Verwendung bestimmter Gottesnamen oder den Ablauf von Ritualen zu rekonstruieren.

Auf dem Weg des Studiums vorwiegend literarischer Quellen werden Informationen über der eigenen Kultur fremde, also meist viele Hunderte oder Tausende Kilometer weit entfernte und häufig auch noch viele Jahrzehnte oder Jahrhunderte in der Vergangenheit liegende Religionen gesammelt. Zweck dieses Vorgehens ist es, das Wissen über verschiedene Religionen und Kulturen zu vervollständigen, es zu differenzieren und ggf. zu korrigieren, um schließlich die dann wohl schwierigste Aufgabe zu bewältigen, nämlich das reichhaltige und äußerst vielfältige Material in einen sinnvollen Zusammenhang, in eine systematisierende Ordnung zu bringen.

Dabei war es durchaus nicht unüblich, dass der Forscher seine Kenntnisse über die Kultur und das Land, dessen Religion er erforschte, lediglich aus der Literatur bezog.

Unbestritten ist bis heute, dass die Arbeit anhand von Texten aus den Religionen selbst (z. B. Ritualtexte, Liedgut, theologische Ausführungen, heilige Schriften etc.) einen wichtigen Aspekt darstellt, um sich ein Bild von der Geschichte und Entwicklung einer religiösen Gemeinschaft zu machen.¹

Doch schon seit längerer Zeit sind sich Religionsforscher und -forscherinnen darüber einig, dass insbesondere Formen gelebter Religion mit diesen Mitteln

* * * * *

1 Siehe dazu Kurt Rudolph (1988), »Texte als religionswissenschaftliche Quellen«, in: *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, hg. von Hartmut Zinser, Berlin: Dietrich Reimer Verlag, S. 38-54, sowie Manfred Hutter (2003), »Religionswissenschaft im Kontext der Humanwissenschaften«, in: *Zeitschrift für Missions- und Religionswissenschaft (ZMR)*, 87. Jg., H. 1, S. 3-20, hier S. 7.

allein nicht ausreichend beschrieben und verstanden werden können.² Deshalb sind Methoden der empirischen Sozialforschung ein weiterer, zentraler Faktor für religionswissenschaftliches Arbeiten geworden.

Bei diesen Arbeitsweisen sind das In-Kontakt-Treten mit den Gläubigen selbst und die Anwendung empirischer Erhebungsmethoden wie beispielsweise teilnehmende Beobachtung, Befragungen und Interviews wichtig, um der religiösen Gegenwartskultur in ihren vielfältigen und sich wandelnden Gesichtern möglichst direkt »auf die Spur« zu kommen.

Versucht man also heute, einem Religionswissenschaftler oder einer Religionswissenschaftlerin beim Forschen über die Schulter zu schauen, findet man diesen vielleicht über die Hieroglyphen eines statistischen Computerprogramms zur empirischen Sozialforschung gebeugt. Vielleicht ist er bzw. sie auch gar nicht am Schreibtisch zu finden, sondern unterwegs zum Besuch der buddhistischen Pagode in einer bundesdeutschen Großstadt oder mit einem Aufnahmegerät und Interviewleitfaden vertieft in ein Gespräch mit Gläubigen spezieller religiöser Gruppierungen wie z. B. der örtlichen griechisch-orthodoxen Gemeinde.³

Natürlich werden sich auch die zuletzt genannten Religionswissenschaftler schließlich am Schreibtisch zwischen Stapeln von Literatur, einschlägigen Lexika, Manuskripten, Tonbandaufzeichnungen etc. wiederfinden. Doch neben den fachwissenschaftlichen Texten liegen nun auch Aussagen und Berichte der Gläubigen selbst sowie evtl. Bild- und Tonmaterial vor, das zusammen mit den persönlich gewonnenen Eindrücken in die Wahrnehmung des Forschungsgegenstandes einfließt und das Bild bereichert. Zwar wird es auch hier eine wichtige und nicht ganz einfache Aufgabe sein, eine sinnvolle Ordnung in das reichhaltige Material zu bringen, der entscheidende Unterschied liegt jedoch darin, dass Materialien und Eindrücke gewonnen wurden, die Religionen nicht bloß als historische Phänomene oder kohärente Deutungssysteme klassifizieren, sondern sie als dynamischen, unmittelbar erlebbaren Prozess, als Ausdruck konkreter, handelnder Menschen und damit als Bestandteil der unmittelbaren Lebenswelt vor Augen führen.⁴

* * * * *

2 Vgl. dazu Edith Franke (1998), »Religiöse Wandlungs- und Erneuerungsprozesse als Gegenstand empirischer Forschung in der Religionswissenschaft«, in: *Religion in der Lebenswelt der Moderne*, hg. von Kristian Fechtner und Michael Haspel, Stuttgart u. a.: Kohlhammer, S. 88-101; Burkhard Gladigow (2003), »Lectores ad priscum cultum revocare. Popularisierte Religion oder narrative Religionswissenschaft«, in: *Gelebte Religionen. Untersuchungen zur sozialen Gestaltungskraft religiöser Vorstellungen und Praktiken in Geschichte und Gegenwart*. Festschrift für Hartmut Zinser zum 60. Geburtstag, hg. von Hildegard Piegeler, Inken Prohl und Stefan Rademacher, Würzburg: Königshausen und Neumann, S. 17-26; Hutter 2003, S. 14 f.; Hubert Knoblauch (2003), *Qualitative Religionsforschung. Religionsethnologie in der eigenen Gesellschaft*, Paderborn: Schöningh, sowie Michael Pye (1999), »Methodological Integration in the Study of Religions«, in: *Approaching Religion. Part I*, hg. von Tore Ahlbäck, Abo: Donner Institute for Research in Religious and Cultural History, S. 189-205.

3 Vgl. dazu den Beitrag von Steffen Fährding und Werner Trolp in diesem Band.

4 Vgl. Hubert Seiwert (1995), »Orthodoxie und Heterodoxie im lokalen Kontext Südchinas«, in: *Lokale Religionsgeschichte*, hg. von Hans G. Kippenberg und Brigitte Luchesi, Marburg: Diagonal-Verlag; S. 145-155, hier S. 155.

Diese zunächst äußerlich beobachtbaren Veränderungen im Setting religionswissenschaftlicher Forschungsarbeit sind vor allem Ausdruck und Folge einer seit einigen Jahren zunehmenden inhaltlichen Neuorientierung. Zwar gilt die Erforschung lokaler Religionsgeschichte schon lange als wichtiger Bestandteil der Forschung – in der Regel geschah dies jedoch unter Ausschluss religiöser Gemeinschaften im eigenen Umfeld, insbesondere dann, wenn sie zu den christlichen Denominationen gehörten.

Lokale Religionsforschung in der Gegenwart versteht sich als Prozess der Annäherung an religiöse Lebenswelten in ihrem jeweiligen Kontext – unabhängig vom Grad ihrer Entfernung oder Fremdheit zur eigenen Kultur des Forschers bzw. der Forscherin. Bei einer solchen Vorgehensweise, die wesentlich von Methoden der Feldforschung und vom direkten Kontakt mit den Gläubigen getragen ist, sind auch die Forscherinnen und Forscher selbst in den Prozess involviert und es ist von ihnen ein hohes Maß an Kontaktbereitschaft und Einfühlbarkeit bei gleichzeitiger Fähigkeit zu Reflexion, Distanzierung und Differenzierung der verschiedenen Ebenen des Forschungsprozesses gefordert. Insbesondere die Fähigkeit zum Wechsel zwischen Teilnahme und Beobachtung gewinnt hier eine große Bedeutung,⁵ gilt es doch, einerseits direkt vor Ort mit der religiösen Gemeinschaft in Kontakt zu sein und andererseits den analytisch kritischen Blick sowie die Fähigkeit zur Reflexion des Erlebten nicht zu verlieren.⁶

Mit dem in diesem Band dokumentierten Forschungsprojekt zu Eindrücken von der religiösen Vielfalt in und um Hannover liegt ein religionswissenschaftlicher Beitrag zur Erforschung der religiösen Gegenwartskultur im eigenen Lande vor, die selbstverständlich auch die (zum Teil gar nicht so vertraute) christliche Kultur einschließt. Schließlich gehören die Gepflogenheiten bei der »Pfahlkonferenz« der Mormonen oder den »Jesus-Abhäng-Abenden« der Jesus Freaks in Hannover nicht unbedingt zum bekannten Repertoire evangelischer oder katholischer Praxis.⁷ Doch auch religiöse Vorstellungen, die auf den ersten Blick nicht mit einer norddeutschen Großstadt in Verbindung gebracht werden, sind in diesem Projekt Gegenstand der Untersuchung geworden. Schon die große inhaltliche Bandbreite dieser Beiträge zeigt, dass die religiöse Landschaft in Deutschland keineswegs ausschließlich von den beiden christlichen Großkirchen geprägt ist.⁸

⊠ ⊠ ⊠ ⊠ ⊠ ⊠ ⊠ ⊠ ⊠ ⊠ ⊠ ⊠

5 Vgl. dazu Michael Pye (2000), »Participation, Observation and Reflection: an Endless Method«, in: *Ethnography is a Heavy Rite. Studies of Comparative Religion in Honor of Juha Penttinen*, hg. von Nils G. Holm et. al., Abo: Abo Akademis Tryckeri, S. 64-79.

6 Die Schwierigkeit des Wechsels von Nähe und Distanz im Forschungsprozess thematisiert der Beitrag von Nancy Wistuba in diesem Band.

7 Vgl. dazu die Beiträge von Mailin Thomas zu mormonischen Jugendlichen und von Eva-Maria Schulz zu den »Jesus Freaks« Hannover in diesem Band.

8 So gehören buddhistische Praxis, Orientierungen im Bereich der Esoterik und halb-private Frauenritualgruppen ebenfalls zum Spektrum gelebter Religionen in Hannover. Siehe dazu

Entsprechend vielfältig und umfangreich ist deshalb auch der Gegenstandsbereich, mit dem sich Religionswissenschaftlerinnen und Religionswissenschaftler beschäftigen. So reicht das Arbeitsfeld der Religionswissenschaft von frühester Geschichte bis in die Gegenwart und umfasst fernöstliche Religionen ebenso wie Judentum, Christentum und Islam, die sog. Naturreligionen und neue religiöse Bewegungen. Es schließt auch solche Phänomene und Fragestellungen nicht aus, die sich beispielsweise mit dem Kult um Popstars, den Ritualen nationalsozialistischer Parteitage, dem religiösen Charakter der »Heiligenverehrung« in der Fußballwelt oder der Bestimmung dessen, was eine religiöse Gemeinschaft überhaupt ausmacht (wie z. B. im Fall der Scientology-Church) beschäftigen.⁹

Während die »klassische« Religionswissenschaft es in erster Linie als ihre Aufgabe angesehen hat, nicht-christliche Religionen, insbesondere die sog. großen Weltreligionen wie den Hinduismus, Buddhismus und den Islam oder die Religionen der Antike anhand überlieferter Schriften zu untersuchen,¹⁰ stellen sowohl die Einbeziehung des Christentums als auch die Beschäftigung mit den zuletzt genannten Fragestellungen und Themensetzungen ein neues und bisher weitaus weniger etabliertes Arbeitsgebiet der Religionswissenschaft dar. Ausdruck dieser Neuorientierung ist auch Arbeit des »Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienstes« (REMID e. V.), der es sich zur Aufgabe gemacht hat, religionswissenschaftlich fundiertes Wissen zur religiösen Gegenwartskultur zu sammeln und dieses sowohl für die Forschung als auch für die Öffentlichkeit zur Verfügung zu stellen.¹¹ Auf der Ebene des Fachverbandes der Religionswissenschaft, der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte (DVRG), zeigt sich die stärkere Beachtung der Thematik in der Gründung eines neuen Arbeitskreises zur »Religiösen Gegenwartskultur in Deutschland« im Jahr 2004.¹²

Die beschriebene Neuorientierung religionswissenschaftlichen Arbeitens bedeutete zwar einen kleinen Schritt im Sinne einer konsequenten Umsetzung schon bestehender religionswissenschaftlicher Prinzipien – zugleich aber einen großen Schritt für die einzelnen Wissenschaftler, die sich mit ganz anderen Methoden und Vorgehensweisen auseinandersetzen müssen. Betroffen ist dar-

* * * * *

entsprechend die Beiträge von Ramona Bayer, Birgitt Cnyrim und Verena Schmidt in diesem Band.

- 9 Vgl. dazu beispielsweise Yvonne Karow (1997), *Deutsches Opfer. Kulturelle Selbstausschöpfung auf den Reichsparteitagen der NSDAP*, Berlin: Akademie Verlag, verschiedene Beiträge in: Markwart Herzog, Hg. (2002), *Fußball als Kulturphänomen. Kunst, Kult, Kommerz*, Stuttgart u. a.: Kohlhammer, sowie zur Problematik der Bestimmung von Religion bei Günter Thomas (2001), *Implizite Religion. Theoriegeschichtliche und theoretische Untersuchungen zum Problem ihrer Identifikation*, Würzburg: Ergon Verlag.
- 10 So z. B. Rudolph 1988 und Hans-Jürgen Greschat (1988), *Was ist Religionswissenschaft?* Stuttgart u. a.: Kohlhammer, bes. S. 129.
- 11 Genauere Auskunft über die mittlerweile zahlreichen Aktivitäten und Publikationen von REMID gibt die Homepage des Vereins: www.remid.de.
- 12 Vgl. dazu auf der Homepage der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte (DVRG) unter: www.dvrg.de.

über hinaus das Selbstverständnis der Disziplin, die sich traditionell historisch-philologisch und außerhalb der christlichen Kultur arbeitend verstand und zum Teil bis heute noch so versteht. Nicht selten gilt eine Spezialisierung im Bereich der religiösen Gegenwartskultur als religionswissenschaftlich marginaler Sonderfall.

Das Interesse an lokalen Besonderheiten ist jedoch ein genuin religionswissenschaftliches – machte und macht es sich die Religionswissenschaft doch immer wieder zu ihrer Aufgabe, Religionen in ihrem jeweils historischen, sozialen und kulturellen Kontext zu untersuchen. Ausdruck dieser Haltung ist beispielsweise die Thematisierung lokaler Religionsgeschichte im Rahmen einer religionswissenschaftlichen Fachtagung der DVRG mit dem Thema »Lokale Religionsgeschichte« im Jahr 1993 in Bremen sowie zehn Jahre später die Durchführung einer Tagung von REMID zum Thema »Religionen konkret. Lokale Religionsforschung in Deutschland. Konzepte, Ziele, Perspektiven« im Juni 2003 in Leipzig. Während in Leipzig der Stand religionswissenschaftlicher Forschung zur religiösen Gegenwartskultur in Deutschland thematisiert wurde, zeigt die 1995 erschienene Publikation ausgewählter Tagungsbeiträge der Bremer Tagung, dass hier die Beschäftigung mit der religiösen Kultur im eigenen Lande weitgehend ausgeklammert blieb.¹³ Einigkeit bestand jedoch auch damals schon darin, dass jede Religionsforschung einen lokalen Fokus beinhalten muss, da sonst die soziale Realität von Religion sowie deren je spezifische regionale Ausprägung vernachlässigt würden. Das Ergebnis einer Religionsforschung ohne lokalen Fokus wären Aussagen über Religionen, die sich zwar auf klassische Texte und idealisierte Vorstellungen von Religionen beziehen, mit der konkreten religiösen Lebenswelt dann aber kaum noch etwas zu tun haben dürften. Unzulässige Verallgemeinerungen, die einer empirischen Prüfung nicht standhalten können, wären die Folge.

Auch wenn die Einbeziehung lokaler Perspektiven in der Religionswissenschaft grundsätzlich akzeptiert ist, ergeben sich im Detail doch einige Probleme. So zum Beispiel die bereits erwähnte Vernachlässigung der Erforschung christlichen Religion aus religionswissenschaftlicher Perspektive, die erst in den letzten Jahren nach und nach aufgegeben wurde. Dass auch das Christentum im eigenen Lande ein religionswissenschaftlich relevanter und fruchtbarer Forschungsgegenstand ist, zeigen nicht nur die Beiträge in diesem Band,¹⁴ sondern auch die stärkere Thematisierung des Christentums aus religionswissenschaftlicher Perspektive in Forschung und Lehre.¹⁵

* * * * *

13 Vgl. dazu Hans G. Kippenberg und Brigitte Luchesi, Hg. (1995), *Lokale Religionsgeschichte*, Marburg: Diagonal-Verlag. Die Thematisierung von religiöser Kultur vor Ort erfolgt dort in lediglich einem Beitrag.

14 Vgl. dazu in diesem Band insbesondere die Beiträge von Ulrike Billib, Steffen Führding / Werner Trolp, Alexandra Prochnow, Mailin Thomas und Eva-Maria Schulz, die sich mit verschiedenen Facetten christlich geprägter religiöser Praxis beschäftigen.

15 So beispielsweise in den zahlreichen Forschungsarbeiten von Peter Antes zum Christentum; exemplarisch seien hier lediglich genannt: Peter Antes (2004), *Das Christentum. Eine*

Ein weiteres Problem liegt darin, wie und in welcher Weise lokale Prägungen und Besonderheiten klassifiziert und eingeordnet werden. Die Einschätzung lokaler Ausformungen der religiösen Praxis und Lehre als regionale »Abwandlungen« von der Norm der Schriftreligion oder ihre Klassifizierung als volksreligiöse Varianten impliziert die Existenz einer religiösen Urform, die in Gestalt der Schriftreligion als reine bzw. ursprüngliche Form gewertet wird. Damit wird eine Idealform von Religion vorausgesetzt, die aus religionswissenschaftlicher Perspektive als normative Setzung abgelehnt werden muss. Denn auch frühe Formen von Religionen sind ebenso wie ihre Texte immer nur im jeweiligen Kontext zu verstehen, so dass auch in Zeiten der Entstehung oder frühen Blütezeiten einer Religion bereits von einer ganzen Palette von Formen religiöser Praxis, Interpretationen und Traditionen ausgegangen werden muss.¹⁶

Die Qualifizierung von lokalen Varianten der Religionen als Abweichung von einer »reinen« bzw. Norm setzenden Schriftreligion geschieht jedoch nicht selten. In dem o. g. Tagungsband zu »Lokaler Religionsgeschichte« beispielsweise stellt Hans G. Kippenberg mit Bezug auf die Studien von Clifford Geertz zum Islam Java eine Diskrepanz zwischen dem Islam als Schriftreligion und den lokalen Prägungen des Islam in Indonesien fest.¹⁷ Geertz bezeichnet die auf Java höchst populäre Verehrung der sog. *Wali Songo*, der neun Heiligen oder Propheten, die den Islam nach Java gebracht und dort verbreitet haben sollen, als den wesentlichsten Faktor des Islam in Indonesien. Die Grabstätten und Wirkungsorte der *Wali Songo* haben im Sinne von Pilgerstätten eine hohe Bedeutung für die religiöse Praxis der Muslime in Java. Kippenberg konstatiert, dass der von Geertz »beobachtete Islam Indonesiens [...] zwar der Theorie nach Schriftreligion, in Wirklichkeit aber Heiligenverehrung war«¹⁸. Mit dieser Einschätzung wird der javanische Islam als eine lokale Variante angesehen, die sich von der Schriftreligion entfernt habe. Obwohl ich der Beschreibung der Spezifität des indonesischen Islam zustimme¹⁹, ziehe ich in der Einordnung dieses Phänomens eine etwas andere Konsequenz:

* * * * *

Einführung, München: Deutscher Taschenbuch Verlag (Taschenbuchausgabe von: *Mach's wie Gott, werde Mensch. Das Christentum*, Düsseldorf: Patmos Verlag 1999), sowie ders. (1988), *Jesus zur Einführung*, Hamburg: Junius Verlag; vgl. zu dieser Thematik auch die Studie von Edith Franke (2002), *Die Göttin neben dem Kreuz. Zur Entwicklung und Bedeutung weiblicher Gottesvorstellungen bei kirchlich-christlich und feministisch geprägten Frauen*, Marburg: Diagonal-Verlag.

- 16 Eine Thematisierung dieser Problematik im Hinblick auf die Spannung zwischen Norm und Praxis im Buddhismus findet sich in folgendem, zurzeit im Druck befindlichen Band: *Norm und Praxis in der asiatischen Religionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung des Buddhismus*, hg. von Max Deeg, Oliver Freiberger und Christoph Kleine. Erscheint im Universitätsverlag Uppsala: Uppsala 2005.
- 17 Vgl. Hans G. Kippenberg: »Einleitung: Lokale Religionsgeschichte von Schriftreligionen«, in: Kippenberg / Luchesi 1995, S. 11-20, hier S. 11.
- 18 Ebd.
- 19 Vgl. dazu auch Edith Franke (2004), *Islam in Java. Von den neun Wali zu den indonesischen Kindern von heute*, Begleitheft zu einer Ausstellung im Fachgebiet Religionswissenschaft an der Philipps-Universität Marburg im Sommersemester 2004.

Gerade dieses Beispiel macht einmal mehr deutlich, dass es Religion in einer »reinen Form« ebenso wenig wie *die* Religion oder *den* Islam geben kann. Eine Religion ist niemals unabhängig vom lokalen Kontext, alltagsreligiöser Ausprägung und kultureller Färbung. Entsprechend existiert »Religion« als »die« Schriftreligion nur als Idealbild in den Köpfen von Schriftgelehrten und Theologen. Aus religionswissenschaftlicher Perspektive können Religionen immer nur in ihren jeweils lokalen Ausprägungen vorgefunden werden – ob im indonesischen Java, zu Lebzeiten Mohammeds in Medina oder im heutigen Hannover-Linden.

Aus diesen Gründen ist es nicht sinnvoll, von »regionalen Abwandlungen von Schriftreligionen«²⁰ zu sprechen.

Der Schwerpunkt einer Forschungsstrategie, die Religionen *immer* als Phänomene in ihrer jeweiligen lokalen und zeitlichen Ausformung wahrnimmt, liegt nicht mehr in erster Linie darauf, »zu wissen, ob und wie Schriftreligionen lebenspraktisch wirksam werden«²¹, wie es Kippenberg formuliert, sondern darauf, religiöse Phänomene in ihrem Kontext, ihrer Entstehung und Überlieferung sowie in ihrem Umgang mit religiösen Schriften zu untersuchen. Religiöse Handlungen, Schriften und lokale Prägungen gelten dann als verschiedene Dimensionen von Religionen, die es gleichwertig zu beachten und zu analysieren gilt.²² Die Aufteilung in Schriftreligion auf der einen und ihre regionale oder volkstümliche »Abwandlung« auf der anderen Seite führt leicht zu einer religionswissenschaftlich unzulässigen hierarchischen Klassifizierung von Religionen in sogenannte Hoch- und Volksreligionen, Pseudoreligionen etc. Bereits die Phase der Fixierung religiöser Gedanken in Schriftform und der Kanonisierung religiöser Texte ist jedoch als ein sekundärer Prozess der Bildung von Theologien und religiöser Dogmatik zu sehen, der – wie alle späteren Phasen auch – den wechselvollen oben genannten lokalen, zeitlichen, sozialen und ökonomischen Verflechtungen und Einflüssen unterliegt.

Den frühen, schriftlichen Zeugnissen von Religionen eine für alle Zeiten verbindliche, normative Gültigkeit als einer »reinen Lehre« zuzugestehen, hieße eine theologische Position einzunehmen. Religionswissenschaftlich gesehen dagegen gelten aktuelle Orientierungen und lokale Ausprägungen schlicht als gleichberechtigte Facetten im Spektrum der empirischen Realitäten einer Religion.

Ähnlich argumentiert auch Hubert Seiwert am Beispiel des Buddhismus, wenn er den Wert lokaler Religionsforschung vor allem darin sieht, dass sie dazu zwingt, den Blick auf »konkrete, räumlich und zeitlich spezifizierte Ereignisse und Prozesse«²³ zu werfen – da es *die* Religion ebenso wenig wie *den* Buddhismus gebe, sondern immer nur ein spezifisches Ritual, eine spezielle Gruppe in ihrem jeweiligen Kontext. In dieser Weise ergänze der lokal- und regional-

* * * * *

20 Kippenberg 1995, S. 17.

21 Ebd., S. 13.

22 Vgl. hierzu auch die Einforderung der Erforschung verschiedener Dimensionen von Religion bei Michael Pye (1999).

23 Seiwert 1995, S. 154.

historische Zugang zu Religionen den literatur- und ideengeschichtlichen.²⁴ Ich würde hier sogar noch weiter gehen und sagen, dass lokale Religionsforschung unerlässlich ist und diese Zugänge nicht nur ergänzen, sondern auch erheblich korrigieren kann.

So gesehen bildet lokale Religionsforschung das »Herz« religionswissenschaftlicher Arbeit und erfüllt zentrale Prinzipien religionswissenschaftlicher Forschung, nämlich kontextgebunden, historisch präzise und empirisch fundiert zu arbeiten, in hervorragender Weise.

Warum also ist dann von Neuerungen und Veränderungen zu sprechen, wenn im Hinblick auf die dargestellte Forschungspraxis doch weitgehend Einigkeit besteht?

Von der oben beschriebenen Neigung, lokale Religionsforschung mehr oder weniger ausschließlich auf das Gebiet der weit entfernt liegenden Phänomene zu reduzieren, heben sich die im vorliegenden Band präsentierten Forschungsprojekte mit ihrer Fokussierung auf die religiöse Kultur im eigenen Umfeld der Autorinnen und Autoren ab.

Nicht selten wurden und werden Themen der lokalen Religionsforschung in Deutschland in den Zuständigkeitsbereich anderer Disziplinen eingeordnet: die Betrachtung der Veränderungen im europäischen Christentum als Feld der Theologie, neue religiöse Bewegungen als Gegenstand soziologischer und psychologischer Studien und die Thematisierung des Faktors Religion bei der Identitätsfindung von Migrant*innen als Gebiet der Sozialwissenschaften. In der Konsequenz blieb die Erforschung der religiösen Gegenwartskultur in Deutschland ein Gebiet, das religionswissenschaftlich lange Zeit kaum zur Kenntnis genommen wurde. Hier hat es begrüßenswerte Veränderungen gegeben; lokale Religionsforschung in der Religionswissenschaft richtet sich inzwischen auch auf das Naheliegende, auf konkrete Religionen vor Ort und hat verschiedene Projekte und Studien hervorgebracht.²⁵

* * * * *

24 Ebd., S. 155.

25 So die inzwischen in zahlreichen Städten von Religionswissenschaftler*innen und Religionswissenschaftlerinnen durchgeführten Projekte zur Erfassung religiöser Gemeinschaften; exemplarisch seien hier genannt: Nils Grübel und Stefan Rademacher, Hg. (2003), *Religion in Berlin. Ein Handbuch*, Berlin: Weißensee Verlag; Re.form Leipzig e. V., Hg. (2003), *Religionen in Leipzig*, Leipzig: Leipziger Campusverlag, oder bereits zehn Jahre vorher Hermann Ruttmann (1993), *Religionen, Kirchen, Konfessionen. Glaubensgemeinschaften in Marburg*. Eine Studie des Religionswissenschaftlichen Medien- und Informationsdienstes e. V. REMID, Marburg: REMID, sowie das im Internet dokumentierte vergleichbare Projekt aus Luzern, dokumentiert unter: www.religionenlu.ch.

Neben diesen eher im Sinne von Bestandsaufnahmen oder Kartographien gestalteten Erhebungen sind Studien zur lokalen Religionsforschung mit einem spezifischen Forschungsthema vergleichsweise selten. In diese Richtung gehen Studien wie die von Martin Baumann (2000), *Migration, Religion, Integration. Buddhistische Vietnamesen und hinduistische Tamilen in Deutschland*, Marburg: Diagonal-Verlag; Gritt Klinkhammer (2000), *Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türkin*innen der zweiten Generation in Deutschland*, Marburg: Diagonal-Verlag; Edith Franke (2002), *Die Göttin neben dem Kreuz. Zur Entwicklung und Bedeutung weiblicher Gottes-*

Zu dieser Entwicklung haben unterschiedliche Einflüsse beigetragen:

1. Die zunehmende *Bewusstwerdung der religiösen Vielfalt in Deutschland* (vor allem aufgrund der wachsenden Wahrnehmung der Präsenz von Immigranten und dem phasenweise großen öffentlichen Interesse an sog. neuen religiösen Bewegungen).
2. Die *Kritik an der traditionellen Forschung* aus feministischer aber auch aus historisch-kritischer Perspektive, die dazu geführt hat, das Augenmerk sowohl auf individuelle Perspektiven als auch auf die gesellschaftliche Wirkung von Sinn-systemen zu legen. Damit einher ging eine stärkere Beachtung sozialwissenschaftlicher Forschungs- und Erhebungsmethoden (insbesondere der qualitativen Methoden).
3. Vor dem Hintergrund zahlreicher Kirchenaustritte und dem gesellschaftlichen Bedeutungsverlust der beiden großen Kirchen stieg gleichzeitig das *Interesse an individuellen Formen gelebter Religion sowie den veränderten Sozialformen von Religion* (insbesondere im Hinblick auf die Frage nach den Motivationen für das Interesse an nicht-christlichen Religionen).
4. Das *Bedürfnis nach einem differenzierteren Wissen über verschiedene Religionen im eigenen Land*, das in der Öffentlichkeit insbesondere dann steigt, wenn Religionsgemeinschaften mit spezifischen Anliegen öffentlich auftreten: z. B. dem Wunsch nach dem Bau einer Moschee oder eines Tempels, mit dem Anspruch auf Erteilung von religiösem Unterricht an den Schulen (islamischer oder buddhistischer Religionsunterricht) oder wenn sie sich mit offensiver Werbung (wie z. B. Scientology) bemerkbar machen.

Alle diese Faktoren forderten die Religionswissenschaft heraus, sich auch zu Religionen vor Ort kundig zu machen. Nicht zuletzt, um zu gesellschaftlich brisanten und konkreten Fragen wie beispielsweise der Gewaltbereitschaft islamischer Gruppen, dem religiösen Status von Organisationen wie Scientology oder nach der Gefährlichkeit sog. Sekten und Psychogruppen Stellung beziehen zu können.²⁶

* * * * *
vorstellungen bei kirchlich-christlich und feministisch geprägten Frauen, Marburg: Diagonal-Verlag; Marburg 2002 sowie von Sebastian Murken und Sussan Namini (2004), »Psychosoziale Konflikte im Prozess des selbst gewählten Beitritts zu neuen religiösen Gemeinschaften«, in: *ZfR. Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 12. Jg., S. 141-187.

26 Ein Beispiel für die religionswissenschaftliche Beteiligung an solchen Debatten zeigt sich beispielsweise an der Partizipation von Religionswissenschaftlern an der Enquete-Kommission des deutschen Bundestages zu so genannten Sekten und Psychogruppen oder an der von der Integrationsbeauftragten der Bundesregierung, Marieluise Beck, gemeinsam mit REMID veranstalteten Tagung zur Bedeutung von Religion für Migranten; siehe dazu: Beauftragte der Bundesregierung für Migration, Flüchtlinge und Integration, Hg. (2004), *Religion, Migration, Integration in Wissenschaft, Politik und Gesellschaft. Dokumentation einer Fachtagung am 22. April 2004*, Berlin und Bonn.

Obwohl empirische Studien und Forschungsprojekte zur religiösen Gegenwartskultur jeweils nur einen kleinen Ausschnitt lokaler Religionen untersuchen, können dabei durchaus »große« religionswissenschaftliche Themen und Fragestellungen (wie z. B. die Frage nach dem Konflikt- und Integrationspotenzial von religiösen Minderheiten) bearbeitet werden.²⁷ Ein englischer Anthropologe hat dieses unter dem Motto »*Small Places – Large Issues*« zusammengefasst.²⁸

Indem Religionswissenschaft versucht, anhand lokaler Ausprägungen das religiöse Denken und Handeln der Menschen zur Kenntnis zu nehmen und zu verstehen, werden Daten und Materialien gesammelt, die konkrete Formen gelebter Religion vor Augen führen und anhand derer dann auch Aufschlüsse über Funktion, Organisation und Praxis von Religionsgemeinschaften gewonnen werden können. Damit kann religionswissenschaftliche Forschung zu einem besseren Verständnis allgemeiner religiöser Sachverhalte beitragen und reduziert Religionen nicht länger auf die Aussagen ihrer offiziellen Vertreter und Verlautbarungen der offiziellen Schriften, sondern ermöglicht ein umfassenderes Bild.

Zum Schluss möchte ich noch einen weiteren, wichtigen Aspekt religionswissenschaftlicher Arbeitsweise hervorheben.

Vielen unbekannt oder fremd ist vielleicht die Tatsache, dass es bei einer religionswissenschaftlichen Beschäftigung mit Religionen gerade nicht darum geht, einen Beweis zu führen, dass es Gott, eine heilige Kraft oder was auch immer tatsächlich gibt. Religionswissenschaft geht davon aus, dass eine solche Frage nur aus der Sicht der Gläubigen, also auf der Ebene der Religionen selbst beantwortet werden kann und sich damit einer wissenschaftlichen Überprüfbarkeit entzieht.²⁹ Die Frage nach der Existenz oder Nichtexistenz Gottes ist mit wissenschaftlich-empirischen Mitteln nicht zu beantworten. Insofern ordnet sich die Religionswissenschaft ein in die Reihe aller anderen Humanwissenschaften, die es sich zur Aufgabe machen, empirisch wahrnehmbare Aussagen, das Handeln und Denken von Menschen und ihre kulturellen Äußerungen wahrzunehmen, zu beschreiben und zu analysieren.

Es kann der Religionswissenschaft also nicht um die Bewertung religiöser Wahrheitsansprüche gehen. Daraus leitet sich konsequenterweise ab, dass Religionswissenschaft alle Aussagen von Religionen und ihren Angehörigen gleichermaßen zu behandeln, ernst zu nehmen und auch zu respektieren hat. Dabei

* * * * *

27 Dies lässt sich beispielsweise in dem Beitrag von Mailin Thomas anhand der Fragestellung nach der Positionierung von mormonischen Jugendlichen oder auch nach der religiösen und sozialen Alltagspraxis der von Barbara Janocha untersuchten islamischen Frauengemeinschaft nachvollziehen.

28 Thomas Hylland Eriksen (2001), *Small Places, Large Issues. An Introduction to Social and Cultural Anthropology*, Michigan: University of Michigan Press.

29 Zum Postulat der Fundierung religionswissenschaftlicher Arbeit auf der Grundlage empirisch prüfbarer und intersubjektiv nachvollziehbarer Sätze vgl. Hubert Seiwert (1997), »Systematische Religionswissenschaft: Theoriebildung und Empiriebezug«, in: *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft (ZMR)*, 61. Jg., S. 1-18.

macht es keinen Unterschied, ob es um eine Gruppe geht, die zu einer religiösen Mehrheit gehört und gesellschaftlich anerkannt ist (wie z. B. die katholische Kirche in Deutschland), oder ob es um eine Minderheit geht, die auf Skepsis stößt (wie vielleicht in Deutschland die Mormonen oder eine islamische Gemeinschaft). Religionswissenschaft enthält sich auch einer Bewertung darüber, ob eine Religion als höher stehend einzuschätzen sei, weil sie ein reiches Schriftgut und kunsthistorische Schätze hervorgebracht hat – während eine andere ausschließlich mündliche Überlieferungen kennt und ihre Riten in einem begrenzten geographischen Raum durchführt. Religionswissenschaft urteilt auch nicht darüber, ob es besser oder schlechter für jemanden sei, einer bestimmten Religionsgemeinschaft anzugehören oder sie zu wechseln. Allerdings kann sie sehr wohl die jeweilige soziale Funktion der Mitgliedschaft in einer religiösen Gemeinschaft analysieren oder die Motive und Konflikte bei einem Eintritt in oder der Abkehr von bestimmten religiösen Organisationen untersuchen.³⁰

Religionswissenschaft kann mit ihrer Forschung zu einer besseren Kenntnis der Geschichte, Entstehung und Wirkung von Religionen beitragen. Sie kann das Wissen über religiöse Kulturen vergrößern, indem sie sowohl die konkrete Praxis als auch die Weltbilder verschiedener religiöser Gruppierungen beschreibt. Trotz ihrer wissenschaftlich distanzierten und wertneutralen Haltung liefert sie Material, das auch gesellschaftlich brisante Fragen klären hilft, weil Vorurteilen und Spekulationen Fakten entgegen gehalten werden, die vereinfachende Bilder um differenzierte Perspektiven ergänzt. So kann zum Beispiel gezeigt werden, dass der Islam viele verschiedene Gesichter hat, dass das Kopftuchtragen auch eine Tradition in der christlichen Kultur hat oder dass nicht nur die Zugehörigkeit zu einer sog. neuen Religion wie z. B. der Vereinigungskirche sondern ebenso der Eintritt in einen katholischen Orden mit Konsequenzen verbunden ist. Sie kann reißerischen Titeln wie bei der Zeitschrift Stern: »Die teuflische Macht der Sekten. Zwei Millionen Deutsche in den Fängen von Gurus, Gaunern und Exorzisten – für immer verloren« (so der Titel des Stern H. 11, 1995) nüchtern entgegensetzen, dass in Deutschland nur etwa 50.000 bis 60.000 Personen zum Kreis der sog. neuen religiösen Bewegungen gerechnet werden können.³¹

Vor allem aber kann und will Religionswissenschaft dazu beitragen, in einer globalisierten Welt ein möglichst friedliches Neben- und Miteinander verschiedener Kulturen, Ethnien und Religionen sowohl innerhalb einzelner Länder als auch zwischen verschiedenen Ländern durch besseres gegenseitiges Kennen und Verstehen zu fördern.

■ * * * ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■ ■

30 Vgl. dazu beispielsweise Murken / Namini 2004, Franke 2002 sowie Klinkhammer 2000.

31 So die Zahlen zu Mitgliedschaften in neuen religiösen Bewegungen, laut REMID; siehe www.remid.de/remid_info_zahlen.htm (Oktober 2004). Siehe dazu auch die differenzierten Eindrücke von der Suche nach neuen Formen der Spiritualität an der Grenze zwischen Christentum und neuen religiösen Bewegungen bzw. der sog. psycho-spirituellen Gruppierungen in den Beiträgen von Alexandra Prochnow, Verena Schmidt und Birgitt Cnyrim in diesem Band.

Die Besonderheit und Stärke religionswissenschaftlicher Arbeitsweisen liegt vor allem in vier Aspekten:

- Religionswissenschaft nimmt unterschiedliche religiöse Meinungen, Interpretationen und Theologien in ihrer jeweiligen lokalen Ausprägung wahr ohne diese bewertend gegeneinander auszuspielen.
- Religionswissenschaft enthält sich der Bewertung oder Beurteilung religiöser Wahrheitsansprüche und behandelt entsprechend *alle* religiösen Gemeinschaften gleich.
- Religionswissenschaft ermöglicht fundierte methodische Zugänge zu religiösen Phänomenen, indem sie religionsgeschichtliches Hintergrundwissen einbringt und damit die notwendige Basis liefert, religiöse Gemeinschaften in ihren jeweiligen lokalen Kontexten zu untersuchen.
- Damit einher geht die Aufgabe der Religionswissenschaft, die gewonnenen Erkenntnisse über lokale Ausformungen religiöser Tradition in Beziehung zu setzen zu allgemeinen Charakterisierungen einer Religion – und diese ggf. zu korrigieren und zu modifizieren.

Ein großer Wert solcher kleiner empirischer Studien (*small places – large issues*) besteht darin, ein differenzierteres Bild von Religionen in ihren vielfältigen, lokal jeweils verschiedenen Facetten zu ermöglichen. Lokale Studien zu religiösen Gruppierungen auf der Mikroebene sind unabdingbar für die Entwicklung und Prüfung von Theorien, mit denen religiöse Phänomene verstanden und analysiert werden können. Sie bieten außerdem gute Ausgangspunkte für weiterführende, vergleichende Studien.

Globale Probleme, wie beispielsweise das der gegenwärtig schwierigen Verständigung zwischen christlichen und islamisch geprägten Kulturen, brauchen lokales Wissen und Konkretionen, um besser verstanden zu werden und um Ansatzpunkte für realistische, umsetzbare Lösungsschritte entwickeln zu können.