

Manfred Hutter

Religionsgeschichte

Einführung



Nomos

NomosBibliothek

Die Reihe **NomosBibliothek** bietet Studierenden der Sozial- und Geisteswissenschaften ausgezeichnete Einführungen in die jeweilige Fachdisziplin. Klar strukturiert und in verständlicher Sprache vermitteln die Bände grundlegende Fachinhalte und fundiertes Expertenwissen. Sie sind ideal geeignet zum Einstieg in das Studium und zur sicheren Prüfungsvorbereitung – ein unentbehrliches Handwerkszeug für alle angehenden Sozial- und Geisteswissenschaftler:innen.

Der Name ist Programm, denn ähnlich einer Bibliothek hat die Reihe den Anspruch, Studierenden prägnante und verlässliche Einführungen in das jeweilige Fachgebiet an die Hand zu reichen. In der Zusammenschau aller Einführungswerke entsteht dabei ein enzyklopädischer Wissenspool. Die markant gestalteten Bände dienen zudem der fachlichen Information auch über Studieninhalte hinaus.

Manfred Hutter

Religionsgeschichte

Einführung



Nomos



Onlineversion
Nomos eLibrary

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-8487-8491-2 (Print)

ISBN 978-3-7489-2871-3 (ePDF)

1. Auflage 2025

© Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 2025. Gesamtverantwortung für Druck und Herstellung bei der Nomos Verlagsgesellschaft mbH & Co. KG. Alle Rechte, auch die des Nachdrucks von Auszügen, der fotomechanischen Wiedergabe und der Übersetzung, vorbehalten. Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier.

Inhaltsverzeichnis

A	Einleitung: Wozu Religionsgeschichte?	9
1	Religionsgeschichte als „Herz“ der Religionswissenschaft	9
1.1	Religionen als Forschungsobjekt der Religionsgeschichte	9
1.2	Aufgaben der Religionsgeschichte	11
1.3	Die Konkretisierung der Aufgaben und Ziele der Religionsgeschichte anhand von fünf Fallstudien	16
1.3.1	Religion in Assyrien oder „assyrische“ Religion?	19
1.3.2	Grundzüge des Manichäismus	21
1.3.3	Die Religion der Yeziden	22
1.3.4	Balinesischer Hinduismus	24
1.3.5	Theravāda-Buddhismus in Thailand	25
1.4	Zusammenfassung	27
2	Hinweise zur Forschungs- und Fachgeschichte	28
2.1	„Vorwissenschaftliche“ Religionshistoriker	29
2.2	Die Anfänge der Fachdisziplin „Religionsgeschichte“	32
2.3	Wichtige Religionshistoriker in der institutionalisierten Religionswissenschaft des 20. Jahrhunderts	35
2.4	Zusammenfassende Relevanz der gegenwärtigen Situation	40
B	Methodischer Umgang mit Quellen	43
3	Die emische und etische Rekonstruktion der Religionsgeschichte	43
3.1	„Datensätze“ für die Rekonstruktion	45
3.2	Interpretative Rekonstruktion unter Berücksichtigung emischer und etischer Perspektiven	47
3.3	Vergleichen als Methode für religionsgeschichtliche Rekonstruktionen	49
3.4	Beispiele	52
3.4.1	Assyrisches Selbstverständnis zwischen „Eigenem“ und „Traditionellem“	52
3.4.2	Das manichäische Selbstverständnis der religiösen Überlegenheit	54
3.4.3	Geschichts- und Namensinterpretation in yezidischer Sicht	55
3.4.4	Balinesische religiöse Identität	56
3.4.5	Die Thai und ihr Buddhismus	58
3.5	Zusammenfassung	59
4	Die Bedeutung der Philologie für die Religionsgeschichte	60
4.1	Die Bedeutung von sprachlicher Differenzierung und Nuancierung	61
4.2	Die „Degradierung“ des einseitigen Quellenwertes „Heiliger Schriften“	62
4.3	Quellenkritik	64

Inhaltsverzeichnis

4.4	Das Problem und der Nutzen von Übersetzungen	68
4.5	Beispiele	72
4.5.1	Sprachen und Texte zur Religion in Assyrien	72
4.5.2	Die vielfältige sprachliche Überlieferung des Manichäismus	74
4.5.3	Von der Oralität zur schriftlichen Zugänglichkeit yezidischer Texte	75
4.5.4	Sprachen und Literaturen Balis	77
4.5.5	Pāli-Kanon und lokalsprachliche Chroniken Thailands	78
4.6	Zusammenfassung	80
5	Archäologische Denkmäler	81
5.1	Die Verwendung archäologischer Quellen und ihre Interpretationen	82
5.2	Die Problematik einer „Religionsarchäologie“	84
5.3	Beispiele	88
5.3.1	Archäologische Denkmäler in Aššur	88
5.3.2	Die manichäischen Tempel K und α in Qoço	89
5.3.3	Das Grab Şêxadîs in Laliş und yezidische Sakralarchitektur	91
5.3.4	Balinesische Tempelarchitektur als Abbild des Kosmos	92
5.3.5	Archäologische Zeugnisse für den frühen Buddhismus auf dem Boden Thailands	94
5.4	Zusammenfassung	95
6	Visuelle Kommunikationsmedien	96
6.1	Was „lehren“ Bilder?	96
6.2	Ikongraphische Methoden und „Bildwissenschaft“	97
6.3	Beispiele	101
6.3.1	Opferszenen auf neuassyrischen Palastreliefs	101
6.3.2	Visualität im östlichen und westlichen Manichäismus	102
6.3.3	Visuelle Symbole zur Darstellung yezidischer Identität	103
6.3.4	Wayang kulit – das Schattentheater auf Bali	105
6.3.5	Der Ramakien-Bilderzyklus im Königspalast in Bangkok	106
6.4	Zusammenfassung	108
C	Religionsgeschichte(n) in räumlicher und gesellschaftlicher Verflechtung	109
7	Religionsgeschichte, Religionsgeographie und Religionskontakte	109
7.1	Die Rolle von Religionsgeographie für religionsgeschichtliche Entwicklungen	109

7.2	Religionskontakte und der vermeintliche „Synkretismus“	112
7.3	Religion „in Bewegung“: Migration und Diaspora als religionsgeschichtliche Faktoren von Religionskontakt und Religionswandel	117
7.4	Beispiele	120
7.4.1	Götterdeportation und Abgaben für den Aššur-Tempel als „Religionskontakte“?	120
7.4.2	Religionsbegegnung und manichäischer „Synkretismus“ an der Seidenstraße	122
7.4.3	Yezidische Religionskontakte: Westiranisches Erbe und gnostischer Einfluss in der Schöpfungsmythologie	123
7.4.4	Kontakte und Aushandlungsprozesse zwischen balinesischen und indisch-stämmigen Hindus	125
7.4.5	Elemente der Tai-Religion im Thai-Buddhismus	126
7.5	Zusammenfassung	128
8	Lokale und Globale Religionsgeschichte	128
8.1	Lokale Ausprägungen von Religionen	130
8.2	Was ist Globalisierung?	132
8.3	Globale Religionsgeschichte	134
8.4	Beispiele	139
8.4.1	Der Gott Aššur: Vom lokalen Numen zum „globalen“ Herrscher	139
8.4.2	Lokale Varianten der religiösen Praxis im Manichäismus	141
8.4.3	Die globale Verbreitung der Yeziden wegen Verfolgung und Flucht	142
8.4.4	Lokale balinesische und globale hinduistische Elemente bei der Bestattung	144
8.4.5	Lokaler Thai-Buddhismus im Isaan und Globalisierung	145
8.5	Zusammenfassung	147
9	Religionen im urbanen, ruralen und staatlichen Raum	147
9.1	Die religionsgeschichtliche Relevanz der „Stadt“	148
9.2	Die Stadt als (religiöser) Identitätsraum	151
9.3	Urbane Religion vs. ruraler Religion	153
9.4	Von der Stadt zum „Staat“: Politische Machtfaktoren und Religionsgeschichte	155
9.5	Beispiele	157
9.5.1	Aššur ist König	157
9.5.2	Manichäismus als „Oberschichten-Religion“ im städtischen Milieu	159
9.5.3	Zwischen Dörfern und dem Zentrum: Die Reise des Engels Pfau	160
9.5.4	Pura Besakih als politisches Symbol auf Bali	162

Inhaltsverzeichnis

9.5.5	„Waldmönche“ und Stadttempel im Thai-Buddhismus	163
9.6	Zusammenfassung	164
10	Religiöse „Eliten“ und individuelle Religionsakteure in Wechselwirkung mit Macht und Herrschaft	164
10.1	Religiöse Spezialisten und Spezialistinnen als elitäre Träger religiöser Institutionen	165
10.2	„Individuen“ als von Institutionen abhängige und zugleich kritisch-herausfordernde Träger der Religionen	169
10.3	„Politische Eliten“ als religiöse Akteure	175
10.4	Beispiele	177
10.4.1	Individuen als Prophet(inn)en in Assyrien	177
10.4.2	Die Abhängigkeit der manichäischen Hörer(innen) von den Erwählten als Vermittlern des Heils	178
10.4.3	Şêxs und Pîrs als yezidische Eliten vor neuen Herausforderungen	179
10.4.4	Die Besonderheit des balinesischen Kastensystems	181
10.4.5	Die Institution des Thai-Sangha: Religiöse Elite und Partner der Politik	182
10.5	Zusammenfassung	184
D	Epilog	185
11	Zweck und Zukunft der Religionsgeschichte	185
11.1	Anfang und Ende der Geschichte von Religionen	186
11.2	Religionsgeschichtliche Kenntnisse als „Horizontenerweiterung“ in der Gegenwart	188
11.3	Zusammenfassung	191
	Literaturverzeichnis	193
	Stichwortregister	201

A Einleitung: Wozu Religionsgeschichte?

1 Religionsgeschichte als „Herz“ der Religionswissenschaft

Vor einem Jahrhundert hat Joachim Wach (1924: 72) die grundsätzliche Teilung der Religionswissenschaft in zwei große Bereiche – die Religionsgeschichte und die systematische Religionswissenschaft – formuliert. Die Zielrichtungen beider Bereiche charakterisierte Bertram Schmitz (2021: 25) unlängst wie folgt:

Die systematische Religionswissenschaft bezieht sich gleichsam *horizontal* durch verschiedene Religionen hindurch auf Themen. Die Religionsgeschichte hingegen nimmt die je einzelnen Religionen *vertikal* in den Blick.

Selbstverständlich kann man diese Zweiteilung weiter untergliedern, und vor allem die Entwicklung verschiedener „Teildisziplinen“ der Religionswissenschaft trägt dem auch zutreffend Rechnung. So zählt Johann Figl (2003b: 37–48; vgl. Hock 2014: 7–9) als weitere „Teil- bzw. Brückendisziplinen“ unter anderem Religionssoziologie, Religionspsychologie, Religionsethnologie, Religionsökologie und Religionsästhetik auf. Die historische Entstehung und chronologische Entwicklung einzelner Religionen geschehen natürlich nicht ohne deren Wechselwirkung mit z. B. religionssoziologischen, geographischen und phänomenologisch-systematischen Faktoren, da Religionen immer in einem konkreten kulturellen Kontext in „horizontaler“ Weise stehen. Dadurch ist die Religionsgeschichte das grundlegende Forschungsfeld der Religionswissenschaft, das zwar einen klar ausgerichteten historischen Fokus besitzt, dieser aber nicht von anderen Teildisziplinen der Religionswissenschaft isoliert gesehen werden kann.

1.1 Religionen als Forschungsobjekt der Religionsgeschichte

Dass „Religionen“ der zentrale Gegenstand der Religionsgeschichte sind, klingt wie eine banale Aussage, die jedoch eng mit der Frage der Definition des Begriffs „Religion“ verbunden ist und damit eine Vorentscheidung einschließt, was zum Forschungsobjekt „Religion“ in historischer Auswertung gehört. Die Zahl von Religionsdefinitionen ist kaum überschaubar, ohne dass auch nur ansatzhaft eine allgemein anerkannte „Definition“ vorläge (vgl. Hock 2014: 14–21; Stausberg/Gardiner 2016). Je nach Standpunkt der Forscherpersönlichkeit, aber auch nach Zielsetzung der Forschung mag dabei die Präferenz für die eine oder andere Definition verständlich sein, wobei immer auch bedacht werden muss, dass jede Definition indirekt eine Wertung einschließt. Denn durch die Definition werden einzelne Themen oder Fragestellungen als relevant für „Religion“ festgeschrieben, andere jedoch durch die Definition ausgeschlossen oder zumindest als unbedeutend gewertet. Zugleich ergibt sich bei jeder Religionsdefinition das Problem, dass man – unter der meist unausgesprochenen Voraussetzung, dass Religionen

A Einleitung: Wozu Religionsgeschichte?

weltweit existieren – äußerst unterschiedliche Vorstellungen und gesellschaftliche Erscheinungen inklusive deren Veränderungen im Laufe der Geschichte weit abstrahieren muss, um diese Vielfalt dennoch durch eine kurze Definitionsformel gemeinsam zu beschreiben. Dabei steht die Forschung immer in der Herausforderung, sowohl einem „kleinsten gemeinsamen Nenner“, einer Allgemeingültigkeit und der jeweiligen Kulturgebundenheit der verschiedenen Religionen gerecht zu werden. Klaus Hock (2014: 14) formuliert daher zutreffend:

Es bleibt eine letztlich unauflösbare Spannung bestehen, die sich daraus ergibt, dass unser Religionsbegriff einerseits an den historisch-kulturellen Kontext des Abendlandes gebunden ist, dass er andererseits aber als Allgemeinbegriff beansprucht, entsprechende Phänomene außerhalb dieses historisch-kulturellen Kontextes, dem er selbst entstammt, angemessen zu erfassen.

Trotz dieser Problematik habe ich für meine eigene Beschäftigung mit verschiedenen Religionen und ihrer Geschichte vor einiger Zeit auch eine Definition von „Religion“ formuliert (Hutter 2012: 195):

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.

Diese Definition erlaubt mir dabei, in der Beschreibung der Geschichte von Religionen ausgehend von verbalen und nonverbalen Quellen sowohl Vorstellungen über die identitätsstiftenden „Anfänge“ als auch Inhalte der Weltdeutungen zu rekonstruieren, auch in ihrer unterschiedlichen regionalen Entfaltung. Genauso trägt diese Definition der Tatsache Rechnung, dass Religionsgeschichte immer auch eine Geschichte gesellschaftlicher Gruppen und gesellschaftlicher Prozesse ist. Denn die Rolle von Eliten oder (außenseiterischen) Individuen ist in der Beschreibung der historischen Entwicklung von Religionen genauso zu beachten wie Macht- und Politikfaktoren, die zugleich Abgrenzungen zwischen einem „Zentrum“ und einem „Rand“, aber auch Austauschprozesse zwischen verschiedenen Religionen aufgrund damit verbundener Organisationsstrukturen bewirken.

Dadurch ist die Religionsgeschichte ein Teil der Kulturgeschichte wie beispielsweise auch Wirtschaftsgeschichte, Rechtsgeschichte oder Kunstgeschichte. Daraus ergeben sich für die Religionsgeschichte klarerweise immer wieder Verflechtungen mit anderen Bereichen der Kultur, und Religion ist Teil der „öffentlichen Kultur“ und deren (Diskursen über unterschiedliche) Weltdeutungen. Dieses Verständnis von Religion als ein Subsystem von Kultur (Hutter 2012: 178) unterscheidet sich dabei von (älteren) Forschungsansätzen, die Religion als Phänomen *sui generis* sahen – und dadurch als eigenständigen Bereich neben oder „außerhalb“ der Kultur positionierten,

auch wenn nicht völlig negiert wurde, dass Ausdrucksformen von Religionen in Wechselwirkungen mit kulturellen Gegebenheiten oder Bedingungen standen. Da Menschen immer innerhalb einer Kultur stehen, muss diese angenommen und gestaltet werden. Die Erfahrung menschlicher Beschränktheit und Vergänglichkeit bietet dabei einen Grund, um durch Religion als identitätsstiftende Größe mit ihren Praktiken und Organisationsformen eine Überwindung solcher „Mangelerfahrungen“ durch die Gestaltung des kulturellen Umfeldes zu ermöglichen. Meine vorhin genannte abstrakte dreiteilige Charakterisierung von Religion kann universell mit empirischen Taten angefüllt werden, die deutlich machen, in welcher Weise „Religion“ sich jeweils in einem konkreten Umfeld von Raum und Zeit präsentiert.

Die Darstellung der jeweiligen Ausformungen von „Religion“ in konkreten historischen Kontexten und Entwicklungen ist dabei das Ziel religionsgeschichtlichen Arbeitens. Mit anderen Worten heißt dies aber, dass Religionsgeschichte nicht nach Theorien fragt, wie das Phänomen Religion entstanden ist oder ob das Phänomen Religion universell ist, weil „Religion“ eine anthropologische Grundkonstante darstellt (vgl. Hock 2014: 38–42; Figl 2003b: 45). Genauso wenig wird hier gefragt, ob sich das Phänomen „Religion“ im Laufe der Menschheitsgeschichte (evolutiv) verändert hat. Die hier vorgelegte Darstellung der Religionsgeschichte geht davon aus, dass es innerhalb der Kulturen weltweit ein Subsystem gibt, das man mit der Bezeichnung „Religion“ umschreiben kann. Faktoren, die dieses Subsystem – im Unterschied zu anderen Subsystemen der Kultur – charakterisieren, sind in der vorhin genannten Religionsdefinition sichtbar; die jeweilige konkrete Ausgestaltung dieses Subsystems „Religion“ ist dabei kultur- oder kontextspezifisch unterschiedlich. Trotz ihrer notwendigen Abstraktheit kann man aufgrund dieser gemeinsamen Faktoren inhaltlich unterschiedliche Weltdeutungen und die daraus resultierenden Anleitungen zur Gestaltung des individuellen und gesellschaftlichen Lebens mit dem gemeinsamen (Ober-)Begriff „Religion(en)“ bezeichnen, die man in Geschichte und Gegenwart an praktisch allen Orten der Welt beobachten bzw. aufgrund der Analyse von Quellen unterschiedlichster Art rekonstruieren kann. Alle so definierten „Religionen“ mit ihrer kürzeren oder längeren Geschichte sind das Forschungsobjekt der Religionsgeschichte. Daher gehört auch die Beschäftigung mit „ausgestorbenen“ Religionen (vgl. de Jong 2016; Hutter 2021c: 191) als Teil der Menschheitsgeschichte mit den von ihnen hervorgebrachten Kulturgütern zur Forschung in der Religionsgeschichte, indem auch nach den Ursachen für den „Tod“ dieser Religionen zu fragen ist.

1.2 Aufgaben der Religionsgeschichte

In idealer Weise könnte man sagen, dass die Religionsgeschichte deskriptiv und empirisch grundsätzlich alle Religionen der Vergangenheit und Gegenwart untersucht, d. h., Religionsgeschichte ist immer eine Geschichte der

A Einleitung: Wozu Religionsgeschichte?

Religionen im Plural. Dadurch werden alle fassbaren Erscheinungen von Religionen Forschungsbereiche der Religionsgeschichte (Rüpke 2011: 292). Neben philologischen und literarischen Analysen von dogmatischen oder normativen Texten gehören Untersuchungen von religiösen Handlungen, von individuellen Glaubensäußerungen oder (Auto-)Biographien bzw. Hagiographien religiöser Spezialist(inn)en genauso zu den Forschungsfragen wie die (Sozial-)Geschichte religiöser Gruppen und die Rekonstruktion von Gemeinschaftsbildung und Gemeinschaftsformen. Ebenfalls sollte die Beachtung lokaler, regionaler oder globaler Ausprägungen in allen historischen Epochen einschließlich der Moderne genauso wenig unterbleiben wie die Berücksichtigung von Austauschprozessen sowie Kontakten zwischen verschiedenen Religionen. Auch wenn den Gläubigen solche umfangreichen Verflechtungen der eigenen Religion mit dem kulturgeschichtlichen Kontext wenig bewusst sein mögen, so darf der Religionshistoriker diese nicht übersehen. Eine solche „ideale“ und umfassende Beschreibung „aller“ Religionen ist selbstverständlich nie möglich – weder für ein Forschungskollektiv, geschweige denn für einen einzelnen Forscher oder eine einzelne Forscherin.

Religionsgeschichte beschränkt sich somit keineswegs auf das Aufzählen von Einzelheiten, sondern man darf nie das Ziel aus dem Blick verlieren, dass „Einzelheiten“ die charakteristischen Aspekte der untersuchten Religion verdeutlichen und dadurch mit einem Gesamtverständnis des Phänomens „Religion“ vereinbar sein sollten. Genauso ist es wünschenswert, dass die Analyse der Geschichte einer Religion darauf achtet, ob oder welche Aspekte der untersuchten Religion gegebenenfalls eine Analogie in anderen Religionen haben (können) oder miteinander vergleichbar sind, um daraus vielleicht Rückschlüsse auf eine bessere Rekonstruktion von Abläufen der Religionsgeschichte zu ziehen. Dadurch steht Religionsgeschichte – als zentrale Teildisziplin der Religionswissenschaft – nie isoliert von anderen religionswissenschaftlichen Teildisziplinen oder von der Geschichtswissenschaft im Allgemeinen. Wegen dieser Verflechtung wurden – nicht völlig verfehlt, wenn auch etwas verkürzt – die beiden Begriffe *Religionsgeschichte* und *Religionswissenschaft* gelegentlich als miteinander austauschbar verwendet (vgl. Figl 2003b: 20–22).

Was vermag bzw. soll Religionsgeschichte leisten? Der Religionsgeschichte geht es nicht um die Gesamtentwicklung des Phänomens Religion (im Singular), sondern um die historische Erschließung konkreter Religionen. Dabei kann man zwischen der allgemeinen (oder universalen) und der besonderen (oder speziellen) Religionsgeschichte unterscheiden. Während die allgemeine Religionsgeschichte eine Gesamtdarstellung aller Religionen (im Plural) anstrebt, konzentriert sich die spezielle Religionsgeschichte jeweils auf die Entwicklung einer einzelnen Religion (vgl. Figl 2003b: 39). Diese Geschichte wird dabei z. T. dadurch (re-)konstruiert, dass sie aus der Perspektive der Gegenwart des Forschers mit dessen jeweiligen Erfahrungs- und

Erwartungshorizont dargestellt wird. Dies bedeutet, dass Religionsgeschichte – wie die Geschichtswissenschaft im Allgemeinen – nicht mehr danach fragt, „wie es wirklich war“, indem man anhand der vorhandenen Quellen „Fakten“ erhellen möchte, was das Geschichtsverständnis bis in die erste Hälfte des 20. Jahrhunderts prägte. Denn man kann nur danach fragen, *wie* wir erfahren können, was – nach unserer Meinung – geschehen ist. Denn obwohl der lateinische Begriff *historia* die geschehenen Taten und Dinge (*res gestae*) bezeichnet, so ist *historia* immer auch die „Erzählung“ über die geschehenen Taten, d. h. eben *wie* eine solche historische Quelle die *res gestae* bereits deutet (vgl. Jordan 2018: 19). Wenn daher in modernen Diskursen manchmal von „her-story“ im Gegenüber zu „his(s)-tory“ als im Englischen mögliches Spiel mit Worten gesprochen wird, so drückt dies zutreffend aus, dass Untersuchungen über „(Religions-)Geschichte“ immer die Beziehung zwischen dem Forscher bzw. der Forscherin der Gegenwart als Subjekt und der Vergangenheit als Objekt widerspiegelt und immer eine von der Gegenwart aus in die Geschichte zurückblickende genealogische Perspektive hat (Hermann 2015: 442; Jordan 2018: 20). Genauso darf man nicht übersehen, dass (religions-)geschichtliche Darstellungen immer durch Auswahlkriterien und das Selbstverständnis des (Religions-)Historikers einschließlich der methodischen Reflexion im Umgang mit den Quellen bestimmt werden. Diese wichtige Rolle des Forschers im Prozess der Entstehung einer Beschreibung von Geschichte formuliert der Althistoriker Moses Finley folgendermaßen (Finley 1987: 15; vgl. ferner Rüpke 2011: 286–288):

Eine historische Untersuchung ist eine Zusammenstellung von Antworten auf Fragen. Die Quellen stellen nicht die Fragen. Die stellt der Historiker selbst, und heutzutage verfügt er über ein angemessenes Arsenal von Konzepten zur Erstellung von Hypothesen und Modellen.

Vor diesem Hintergrund ist für religionsgeschichtliche Analysen immer eine selbstkritische Reflexion notwendig, ob nicht Beschreibungskategorien mehr der eigenen Forschungsposition als der untersuchten Religion(sgeschichte) entsprechen. Dadurch wird die (Re-)Konstruktion von (Religions-)Geschichte zu einer Art Ideologie, die implizit eine Wertung beinhaltet; zugleich kann (und soll) sie jedoch – sowohl gegenüber dem Vorverständnis des Forschers als auch gegenüber einem enggeführten Selbstverständnis der untersuchten Religion – „ideologiekritisch“ sein (vgl. Finley 1987: 14; Rudolph 1992: 81–103).

Ausgangspunkt für religionsgeschichtliche Analysen sind alle Arten von Studien verbaler und nonverbaler Quellen. „Quelle“ bedeutet eben nicht, dass man sich nur auf „Texte“ beschränken oder lediglich „frühe Epochen“ einer Religion untersuchen dürfte, gleichsam entsprechend der falschen Annahme „alt = gut“. Sogenannte „kanonische“ oder „normative“ Texte einer Religion betreffen immer nur einen (kleinen) Teilbereich einer zu untersuchenden Religion und müssen daher für die Rekonstruktion der Geschichte nicht

A Einleitung: Wozu Religionsgeschichte?

nur durch zahlreiche weitere „Alltagstexte“ oder „Fremdberichte“ ergänzt werden, durch die der Historiker erkennen kann, welche Bedeutung solche „normativen“ Texte in verschiedenen Epochen einer Religion oder innerhalb einer religiösen Gruppe besitzen. Denn eine exklusive Beschränkung nur auf solche Texte hätte bestenfalls „antiquarisches“ Interesse, wobei nicht zu verschweigen ist, dass innerhalb der Forschungsgeschichte die einseitige Fixierung auf normatives oder kanonisches Schrifttum nicht selten dazu geführt hat, dass sich religionsgeschichtliche Gesamtdarstellungen vor allem den frühen Epochen einzelner Religionen zugewandt haben. Dies spiegelte sich einerseits darin wider, dass Einführungen in einzelne Religionen manchmal ein umfangmäßiges Ungleichgewicht gezeigt haben: Während die „älteren“ Epochen detailliert dargestellt wurden, nahm die Darstellung, je mehr sie sich der Gegenwart näherte, umfangmäßig oft deutlich weniger Raum ein. Aber die Textorientiertheit bringt noch ein zweites Manko mit sich, dass nämlich die Beschäftigung mit manchen Religionen überhaupt anderen Teilgebieten der Religionswissenschaft überlassen wurde: Da Stammesreligionen oder Neue Religionen keine „etablierten“ und „alten“ religiösen Texte aufweisen, werden solche Religionen tendenziell als Arbeitsthemen der (Religions-)Ethnologie bzw. der (Religions-)Soziologie betrachtet. Dabei bleibt unbeachtet, dass auch solche Religionen ihre eigene, wenn auch kurze Geschichte haben, die von der Religionsgeschichte genauso untersucht werden muss. Dadurch muss – speziell, aber nicht nur hinsichtlich „neuer(er)“ Religionen – Religionsgeschichte immer auch „Zeitgeschichte“ von Religionen sein, wodurch sich Berührungspunkte zur Sozialgeschichte ergeben. Dieser sozialgeschichtliche Aspekt lässt sich auf Grund der Quellsituation für ältere Epochen der Geschichte der Religionen nicht immer in vollkommener Weise berücksichtigen. Denn Forschungsmethoden wie teilnehmende Beobachtung oder Datenerhebungen durch Interviews oder strukturierte Fragebögen, die für die Analyse von Religionen in der Gegenwart genutzt werden können, sind für die Rekonstruktion älterer Epochen einer Religion nicht anwendbar. Zum Teil können hierüber aber andere Quellen Aufschluss geben (Rüpke 2011: 291): Einerseits beispielsweise textliche Quellen mit Spendenlisten, Abrechnungen aus Klöstern oder Tempeln, aber auch Votivtafeln oder Votivgaben, deren kurze Inschriften oder ikonographische Gestaltungen Rückschlüsse auf die Rolle der Religion nicht nur aus der Perspektive der „offiziellen Theologie“, sondern auch aus der Alltagspraxis der Gläubigen erlauben. Andererseits liefern auch weitere materielle Hinterlassenschaften, die archäologisch fassbar sind, oder kunsthistorische Zeugnisse als nonverbale Quellen wichtige Informationen. Dadurch bietet die Berücksichtigung solcher unterschiedlicher Quellen die Möglichkeit, sich der komplexen Geschichte von Religionen zu nähern.

Ziel der Religionsgeschichte ist die Erforschung der Einzelreligionen in ihrer historischen Entstehung und ihren Entwicklungen bis in die Gegenwart

bzw. bis zu ihrem Verschwinden. Zugleich darf nicht unbeachtet bleiben, dass für Entwicklungen innerhalb von Religionen nicht nur die Sichtweise der religiösen Eliten ausschlaggebend ist, sondern auch den Zeugnissen für gruppenspezifische Ausdrucksformen von religiöser Praxis oder Akzeptanz von dogmatischen Vorstellungen nachgegangen werden muss. Während bei der Erforschung der Zeitgeschichte einer Religion der Kontakt mit Religionsangehörigen oder Vertretern der Religionsgemeinde als Methode der Informationsgewinnung genutzt werden kann, ist dies für ältere Epochen nicht möglich. Allerdings ist als methodisches Postulat festzuhalten, dass die Rekonstruktion einer Religion – als Ideal – immer die Träger dieser Religion in den Mittelpunkt der Forschung stellen muss. Als Träger der Religion sind dabei jedoch nicht nur die religiösen Eliten (beispielsweise Priester) oder die politischen Eliten, die Religion für ihre eigenen Interessen nutzen, zu verstehen, sondern auch Individuen. Genauso ist auf Unterschiede der „Lebensräume“ der Träger der Religion zu achten, da Religion im urbanen oder ruralen Milieu unterschiedlich fassbar werden kann, und dadurch auch unterschiedlichen „nicht-religiösen“ Bedingungen unterliegt, die die Geschichte einer Religion beeinflussen. Denn Religionen stehen immer in Beziehung zu einem jeweils konkreten Lebensraum, wodurch sich zum Beispiel die politische Situation, (land)wirtschaftliche Gegebenheiten, verkehrsmäßige Bedingungen oder die gemeinsame Teilhabe am öffentlichen Raum mit konkurrierenden Religionen auf die Geschichte einer Religion und das Kollektiv ihrer Angehörigen auswirken.

Die Gliederung des Buches versucht, der Komplexität der Religionsgeschichte Rechnung zu tragen. Der Einleitungsteil behandelt zunächst in einem allgemeinen Überblick die Aufgaben der Religionsgeschichte und das daran anschließende zweite Kapitel kann anhand der Forschungsgeschichte zeigen, wie zwischen dem Ende des 19. Jahrhunderts und dem frühen 21. Jahrhundert Religionsgeschichte als Fach bzw. Teilbereich der Religionswissenschaft verstanden wurde. Wichtige Personen der Forschung und einige ausgewählte Werke werden dabei den Leser(inne)n vorgestellt. Der zweite Teil des Buches behandelt in vier Kapiteln Grundlegendes zu Methoden. Kapitel 3 beachtet die Notwendigkeit der Berücksichtigung von emischen und etischen Betrachtungsweisen in Bezug auf die vorhandenen Daten, wobei die rekonstruktive Arbeit des Forschers Aussagen der „Innenperspektive“ bzw. von „Außenperspektiven“ in methodisch offengelegter Form erkennbar bleiben müssen. Die nächsten Kapitel berücksichtigen systematisch verschiedene Quellengattungen. Den Anfang (Kapitel 4) macht die Diskussion von schriftlichen Quellen mit deren Aussagegehalt und Grenzen. Da Quellentexte in zahlreichen Sprachen vorliegen, sind auch Fragen hinsichtlich der Notwendigkeit philologischer (Basis-)Kenntnisse, der (semantischen) Begriffsforschung sowie literaturwissenschaftlicher und hermeneutischer Untersuchungen und Übersetzungen zu behandeln. Nonverbale materielle Quellen, d. h. Zeugnisse ar-

A Einleitung: Wozu Religionsgeschichte?

chäologischer und kunstgeschichtlicher Art, werden in den Kapiteln 5 und 6 erörtert. Methodische Themen wie archäologische Rekonstruktions- und Deutungsverfahren sowie Bilderschließung und Bildinterpretation stehen dabei im Mittelpunkt. Genauso wird der Aspekt der Materialität erwähnt, da auch Materialien des Alltagslebens religionsgeschichtliche Aussagen – besonders über Religionsausübung außerhalb der Eliten – ermöglichen. Aus diesen besonders an Methoden zur Quellenerschließung orientierten Kapiteln ergeben sich Forschungsaufgaben. Daher geht der dritte Teil des Buches auf die vielfältigen räumlichen und gesellschaftlichen Verflechtungen von Religionen im Laufe der Geschichte ein. Kapitel 7 beginnt mit dem Verhältnis der Religionsgeographie zur Religionsgeschichte, da Kultur- und Religionskontakte, die in geographischen Räumen geschehen, Religionen verändern; auch Migrationsprozesse sind dabei in der Erforschung der Geschichte von Religionen nicht zu vernachlässigen. Der Raumbezug von Religionen bedeutet aber auch, dass Religionsgeschichte in ihren lokalen, regionalen oder/und globalen Ausformungen gesehen werden muss. Als „Lokalisierung von Globalgeschichte“ oder „Globalisierung von Lokalgeschichte“ beachtet Kapitel 8 jene Untersuchungsmöglichkeiten, die notwendig sind, um bei umfangreichen und weit verbreiteten Religionen unzulässige Nivellierungen zu vermeiden. In Weiterführung solcher Fragen konzentriert sich Kapitel 9 auf unterschiedliche historische Ausprägungen, die sich sowohl durch urbane oder rurale Umgebungen ergeben, aber auch auf die Stellung von Religionen zum politischen „Zentrum“ (Staat). Macht und Herrschaft sind Faktoren, die in der Geschichte von Religionen nicht unterschätzt werden dürfen. Kapitel 10 fragt danach, wie religiöse Spezialisten und Eliten als institutionalisierte Träger von Religion diese nicht nur verändern, sondern auch die Rolle von Individuen einschränken bzw. auf die „Macht von unten“, d. h. von Seiten von individuellen religiösen Persönlichkeiten, reagieren. Da politische Eliten auch religiöse Akteure sein können, ist dieses Kapitel mit dem vorherigen verbunden. Den letzten Teil des Buches – als ein Epilog – bildet Kapitel 11: Hier ist kurz nach „Anfang“ und „Ende“ von Religionen als historische Prozesse gefragt, um damit nochmals „Eckpunkte“ religionsgeschichtlicher Forschung zu benennen. Dies zeigt indirekt, dass jede einzelne Religion einer ständigen Dynamik unterliegt. Solche dynamischen Prozesse prägen die Religionen in ihrer Geschichte bis zur Gegenwart, sodass es eine Verkürzung von Religionen wäre, wenn man nur ihre jeweilige gegenwärtige Erscheinungsform beachten würde. Insofern liefert die Religionsgeschichte einen wichtigen Beitrag zur „Horizontenerweiterung“ über die gegenwärtige Welt der Religionen hinaus.

1.3 Die Konkretisierung der Aufgaben und Ziele der Religionsgeschichte anhand von fünf Fallstudien

Innerhalb des vorhin skizzierten Aufbaus des Buches entlang theoretischer und methodischer Fragestellungen dürfen konkrete Beispiele nicht fehlen,

wobei bei der Skizzierung methodischer Schritte oder theoretischer Überlegungen entsprechende Phänomene aus unterschiedlichen Religionen oder auch Zeiten genannt werden, die das Gesagte zum besseren Verständnis konkretisieren. Neben solchen zufälligen und oft nur punktuell relevanten Beispielen stellt sich für jede Einführung in die „Religionsgeschichte“ die Frage, in welchem Umfang konkrete Religionen besprochen werden können. In dem von Jes P. Asmussen und Jørgen Læssøe herausgegebenen dreibändigen „Handbuch der Religionsgeschichte“ werden ca. 40 Traditionen von 24 Autoren behandelt (Asmussen/Læssøe 1971; 1972; 1975). Im Abschnitt „Religionen der Vergangenheit und Gegenwart“ bei Johann Figl sind 26 Religionen von 23 Autoren bzw. Autorinnen besprochen (Figl 2003a: 87–524). Peter Antes beschreibt in seinem monographischen „Grundriss der Religionsgeschichte“ 21 religiöse Traditionen aus frühen Kulturen, 4 traditionelle Stammes- und Naturreligionen, 11 Hochreligionen und 3 neuere religiöse Bewegungen (Antes 2006: 15–130), d. h. zahlenmäßig beinahe gleich viele wie im Handbuch von Asmussen und Læssøe, wobei der Gesamtumfang des Textes bei Antes weniger als zehn Prozent des Textes bei Asmussen und Læssøe ausmacht. Und trotz der um ein Drittel höheren Anzahl von Religionen bei Antes im Vergleich mit Figls Buch macht der Seitenumfang bei Antes nur 30 Prozent desjenigen bei Figl aus. Bernhard Maier hat in einer Darstellung die Religionswelt von der Steinzeit bis zur Gegenwart behandelt (Maier 2023). Wiederum im Vergleich mit Antes werden von Maier ebenfalls rund 40 Religionen bei einem vier- bis fünfmal größeren Seitenumfang in den einzelnen (Unter-)Kapiteln ausdrücklich genannt. Die zum Teil mehrfache Bezugnahme auf manche Religionen bzw. religiöse Traditionen unter verschiedenen Gesichtspunkten hängt mit dem Aufbau des Buches zusammen, das entlang von Themen bzw. (kultur-)historischen Epochen gestaltet ist.

Für die Auswahl der in der vorliegenden Darstellung der Religionsgeschichte berücksichtigten Religionen ergaben sich daraus Konsequenzen. Die Struktur des Buches, die allgemeinen Fragenstellungen über religionsgeschichtliches Arbeiten größeres Gewicht gibt als der Darstellung einzelner Religionen, bedeutete, dass der für Beispiele zur Verfügung stehende Raum geringer ist als im Buch von Antes, sodass die Beschreibungen noch kürzer hätten ausfallen müssen. Daher war es notwendig, die Zahl der Religionen zu reduzieren, zumal man die in den Büchern von Antes, Asmussen und Læssøe bzw. Maier genannten Religionen durch andere ergänzen könnte; beispielsweise werden in Figls Handbuch noch minoische Religion, etruskische Religion und alternative Formen des Religiösen behandelt (vgl. Figl 2003a: 156–189, 485–524).

Das Buch behandelt nur fünf religiöse Traditionen: Religion in Assyrien (Assyrische Religion) – Manichäismus – Yezidentum – Balinesischer Hinduismus – Theravāda-Buddhismus in Thailand. Diese auf den ersten Blick vielleicht zufällig scheinende Auswahl lässt sich im weitesten Sinn allerdings

A Einleitung: Wozu Religionsgeschichte?

gut mit jenen fünf „Weltreligionen“ in religionsgeschichtliche Beziehungen setzen, die Bertram Schmitz als Beispiele gewählt hat, um daran Themenfelder als Einführung in die Religionswissenschaft zu diskutieren (Schmitz 2021: 29–222): Die Religion in Assyrien bzw. der neuassyrische Staat stehen in politischem Kontakt zur (Religions-)Geschichte des Alten Israels – und damit indirekt zum (späteren) Judentum, sodass dieses Beispiel zeigt, dass Weltreligionen – in diesem Fall das Judentum – nicht isoliert von ihren historischen Verflechtungen und Wurzeln mancher Vorstellungen zu sehen sind; allerdings dient Assyrien als religionsgeschichtliches Beispiel nicht dazu, ein „Baustein“ für Vorstellungen des späteren Judentums zu sein. Der Manichäismus versteht sich in seinem Selbstverständnis – in manchen Ausformungen – als „wahre“ Form des Christentums, sodass Schnittmengen in der Symbolik mit dem Christentum unübersehbar sind und beide Religionen auch eine teilweise parallele (und miteinander konkurrierende) Geschichte aufweisen. Die geographische Verbreitung des Yezidentums ist – sieht man von Diaspora-Gemeinden seit einigen Jahrzehnten in Europa und vor allem in Deutschland ab – auf den islamisch geprägten Raum im Vorderen Orient beschränkt gewesen. Dadurch zeigt das Yezidentum nicht nur Symbole und Ausdrucksweisen, die auch der Islam kennt, sondern beide Religionen müssen sich auch durchgehend in ihrer Geschichte mit dem „Anderen“ auseinandersetzen, was auch das Verhältnis von (politischen) Minderheiten und Mehrheiten betrifft. Der Balinesische Hinduismus kann – in Blick auf den „*mainstream*“-Hinduismus“ – nicht nur als regionale Ausformung einer Weltreligion gelten, sondern zeigt auch gut, wie sich eine Religion im Laufe von Jahrhunderten mehrfach verändert – von der Dominanz am Rande der hinduisierten Königreiche Indonesiens am Ende des 1. und zu Beginn des 2. Jahrtausends über den Rückgang der politischen Macht durch die zunehmende Dominanz des Islam bzw. der niederländischen Kolonialzeit und der „Rückbesinnung“ auf den Hinduismus in Orientierung an neo-hinduistischen Traditionen. Der Theravāda-Buddhismus in Thailand ist ebenfalls eine „lokale“ Ausprägung des Buddhismus bzw. im engeren religionshistorischen Kontext der Theravāda-Tradition Südostasiens, geht aber insofern darüber hinaus, als Elemente der (animistischen) Vorstellungen der Tai-Völker Südostasiens zu einer anderen Ausformung des Theravāda-Buddhismus geführt haben als dies in den Nachbarstaaten Myanmar oder Kambodscha der Fall ist.

Diese fünf Religionen werden dabei – nach einem sehr kurzen Überblick zu ihren Grundzügen in diesem Kapitel – in den Kapiteln 3 bis 10 durchgehend zur Exemplifizierung der in jenen Kapiteln angesprochenen theoretischen bzw. methodischen Thematiken behandelt. Dadurch werden den Leser(inne)n religionsgeschichtliche Arbeitsweisen, Fragen und Ziele verdeutlicht, sodass sie dadurch angeregt werden sollen, bei eigenen Untersuchungen zur Geschichte einer Religion in vergleichbarer Weise vorzugehen. Die anein-

andergereihte Lektüre der Ausführungen zu je einer Religion soll darüber hinaus einen Eindruck vermitteln, wie religionsgeschichtliche Prozesse sich im Laufe der Entwicklung einer Religion zeigen können. Dabei ist jedoch zu betonen, dass sich durch die Lektüre keine vollständige (und systematische) Beschreibung der Religionsgeschichte der betreffenden Religion ergibt, da nur jeweils beispielhaft Teile der theoretischen und methodischen Überlegungen illustriert werden sollten. Obwohl versucht wurde, die einzelnen Unterabschnitte bei den Beispielen ungefähr gleich umfangreich zu gestalten, ist unübersehbar, dass manches Thema viel detaillierter dargestellt werden könnte, anderes klingt eher marginal. Diese „Diskrepanz“ gibt aber einen methodischen Hinweis: Sie zeigt, dass bei der Rekonstruktion von Religionsgeschichte Themenstellungen oder Problematisierungen von Forschungsfragen in der einen Religion wichtiger sein können als in einer anderen.

1.3.1 Religion in Assyrien oder „assyrische“ Religion?

Darstellungen der Religionswelt Mesopotamiens (vgl. z. B. Hutter 1996a: 27–114; Hrůša 2015; Streck 2023: 105–121) im 2. und 1. Jahrtausend v. u. Z. behandeln die religiösen Vorstellungen, die in babylonischen Quellen aus den ebenen Gebieten im Süden des heutigen Irak bzw. in assyrischen Quellen aus dem Bergland im Norden des Landes greifbar werden, gemeinsam. Diese Vorgehensweise ist prinzipiell zulässig, da – zum Teil basierend auf Traditionen der sumerischen Zeit des 3. Jahrtausends – der geographische Raum des Zweistromlandes durch politischen und kulturellen Austausch geprägt ist. Ein wichtiger Unterschied, der auch die religiösen Vorstellungen betrifft, ist die unterschiedliche (land)wirtschaftliche Grundlage. Dadurch dominiert im Schwemmland der beiden Flüsse Euphrat und Tigris im Süden des Landes der Bewässerungsfeldbau und im gebirgigen Norden der Regenfeldbau, was die Bedeutung des Wettergottes im Norden Mesopotamiens bedingt.

Aus sumerischen Städten wie Uruk, Ur, Lagaš oder Nippur sind seit dem 3. Jahrtausend religiöse Vorstellungen dokumentiert und seit dem 24. Jahrhundert werden – verbunden mit der Entstehung des Reichs von Akkad – auch semitische religiöse Traditionen greifbar. Ab dem Ende des Jahrtausends kommt es zu Austauschprozessen zwischen beiden Traditionssträngen, wodurch sich die grundlegenden Konzepte der Religionsgeschichte(n) Mesopotamiens – mit chronologischen, lokalen und religionspolitischen Differenzierungen – ergeben. Philologische und archäologische Quellen ermöglichen die Rekonstruktion kultischer Praktiken, geben Einblick – etwa durch Mythen oder Gebete – in die religiöse Vorstellungswelt und in Werthaltungen und zeigen Formen von Administration und Institutionalisierung von Religion in Tempeln mit den dazugehörigen Priestern und deren Wechselwirkung mit dem Königtum bzw. staatlicher Institutionalisierung.

Ein kontinuierliches Charakteristikum dieser Religionswelt ist ein Polytheismus; gelehrte Schreiber und Theologen ordneten die große Zahl der Gotthei-

A Einleitung: Wozu Religionsgeschichte?

ten – bis zu 2.000 – in Listen und stellten sie systematisch zu Götterfamilien zusammen. Zu den Hauptgottheiten gehörten Anu, Enlil und Enki mit den Bereichen Himmel, Luftraum/Erde und Süßwasserozean, genauso der Mondgott Sin, der Sonnengott Šamaš und Ištar, Göttin der Liebe und des Kampfes. Ninurta, der Wettergott Adad, der Schreibergott Nabu und das mit der Unterwelt verbundene Götterpaar Nergal und Ereskigal sind ebenfalls zu nennen. Im 2. Jahrtausend gewinnen die beiden Nationalgötter Aššur in Assyrien bzw. Marduk in Babylonien zunehmend an Bedeutung. Manche dieser Gottheiten sind durch mythologische Erzählungen bzw. Hymnen besser zu beschreiben als andere. Die Zahl der Gottheiten bedingte auch priesterliche Spekulationen über die Gleichsetzung einzelner Gottheiten miteinander bzw. monotheistische Tendenzen zugunsten der einen oder anderen Gottheit.

Kosmologie mit Menschenschöpfung und Jenseitsvorstellungen, die durch Furcht vor dem Tod und der Sorge für die Toten geprägt sind, klingen in mythologischen Texten an. Die Infragestellung eines optimistischen Menschenbildes formulieren manche „skeptische“ Weisheitstexte, und eine umfangreiche Vorzeichenwissenschaft spiegelt das Bemühen wider, den Willen der Götter in allen Lebenssituationen zu erkunden. Religiöse Praxis zeigen umfangreiche Ritualtexte: Inhaltlich behandeln sie Festzeremonien zu Ehren der Gottheiten, deren Versorgung durch Opfer, die auch der Beseitigung von Unheil aufgrund von Krankheit oder Schadenszauber dienen. Viele der Quellen zeigen eine enge Verflechtung zwischen der offiziellen Religion und den politischen Einheiten bzw. den Herrschern. Nach dem Untergang des neubabylonischen Reiches im Jahr 539 verschwindet diese systematische Verbindung der mesopotamischen Religionswelt zur politischen Herrschaft. Nur manche Kultzentren erleben in den folgenden Jahrhunderten noch einzelne Blüteperioden bis in die hellenistische Zeit, sodass die Religion in organisierter Form langsam untergeht.

Trotz gemeinsamer „flächendeckender“ religiöser Traditionen Mesopotamiens ist es notwendig, bei einer religionsgeschichtlichen Darstellung zwischen Babylonien und Assyrien zu unterscheiden, wobei Stefan Maul (2017: 336) jedoch zutreffend auf Folgendes hingewiesen hat: Auch die assyrischen religionsbezogenen Quellen spiegeln (sumerische und) babylonische Traditionen wider, sodass die meisten Götter, die von Assyriern verehrt wurden, aber auch kultische Praktiken denjenigen in Babylonien entsprechen. Dadurch ist es nicht möglich, dass man eine typische *assyrische* Religion (im klaren Unterschied zu einer *babylonischen* Religion) rekonstruieren kann, sondern präzise formuliert lassen sich nur Praktiken und Entwicklungen von Kulthandlungen und („mesopotamischer“) Religion *in Assyrien* religionsgeschichtlich beschreiben. Die Beispiele zeigen daher „Religion“ im politischen Kontext Assyriens, wobei hier der chronologische Fokus auf der neuassyrischen Zeit des 8. und 7. Jahrhunderts gelegt wird. Die Eroberung Assyriens mit der Zerstörung der Städte Aššur (614), Ninive (612) und Harran (609) durch das

unter Nabupolassar begründete neubabylonische Reich beendet die Funktion der Religion in Assyrien als herrschaftsstärkendes Element.

1.3.2 Grundzüge des Manichäismus

Der Gründer dieser untergegangenen Weltreligion (Hutter 2023) ist Mani (216–277), der in Babylonien in der jüdisch-christlichen Täufergemeinschaft der Elkasaiten aufgewachsen ist. Nach seiner schrittweisen Trennung von dieser Gemeinschaft um 240 verkündete er seine Lehren vor allem im westlichen Sasanidenreich und sandte erste Missionare nach Syrien, Ägypten und in den nordostiranischen Raum. Nach seinem Tod in Gefangenschaft setzten Verfolgungen im persischen Einflussgebiet ein, sodass sich der Schwerpunkt der Religion auf den Osten des Römischen Reiches bzw. an die Nordostgrenze Irans verlagerte. Von dort verbreitete sich die Religion entlang der Seidenstraße bis China, wo Manichäer als Religionsgemeinde bis ins 16. Jahrhundert und manichäische Themen in lokaler chinesischer Volksfrömmigkeit bis in 19. Jahrhundert nachweisbar sind. Die Expansion in das Römische Reich führte im Jahr 302 unter Kaiser Diokletian zum ersten Mal zu einem staatlichen Einschreiten gegen die Religion. Antimanichäische Gesetze ab dem letzten Viertel des 4. Jahrhunderts bezeugen indirekt die Bedeutung der Religion im Römischen Reich, wobei die staatliche und theologisch-christliche Bekämpfung den Untergang des Manichäismus als organisierter Religion im 6. Jahrhundert bewirkte.

Von den Elkasaiten hat Mani die Betonung des Weltgerichts und die Vorstellung der zyklischen Wiederkehr der Propheten übernommen und aus iranischen Traditionen rezipierte er sein dualistisches Weltbild mit dem Kampf der „Zwei Prinzipien“ innerhalb der „Drei Zeiten“. Am Ende der ersten Zeit vermischen sich die beiden Prinzipien Licht und Finsternis und danach kommt es zur Erschaffung der materiellen Welt und der Menschen. Die in den Menschen gefangenen göttlichen Lichtelemente können von jenen Menschen, die die religiöse Erkenntnis (griech. *gnōsis*) besitzen, befreit werden. Daher soll im Leben alles vermieden werden, was dem göttlichen Licht im Menschen schadet. Die Befreiung des Lichts aus der Gefangenschaft in der Materie und die Trennung der beiden Prinzipien Licht und Finsternis kommt in der dritten Zeit beim Weltende zu ihrem Abschluss. Manichäische Gottheiten, zu denen auch Jesus gerechnet wird, unterstützen die Menschen in ihrem Bemühen, die Lehre im Leben umzusetzen und dadurch zur Rettung des göttlichen Lichtes beizutragen.

Die religiöse Praxis mit Ritualen und Vorschriften zur Gestaltung des Lebens dient der Befreiung des göttlichen Lichtes aus der Gefangenschaft in der Welt. Hervorzuheben sind die sogenannten Montagsfeste. Dieser wöchentliche Feiertag dient der Verherrlichung manichäischer Gottheiten und der Belehrung der Gläubigen, wie sie die Sünde der Schädigung der Lichtelemente

A Einleitung: Wozu Religionsgeschichte?

in der Welt vermeiden können. Der jährliche Höhepunkt ist das Bemaifest, das durch die drei Elemente Sündenvergebung, ein Mahl zur Läuterung des Lichtes aus der Materie und der Erinnerung an den Tod Manis charakterisiert ist. Das Sündenbewusstsein prägt die manichäische Ethik, wobei Speise- und Fastenvorschriften, die Vermeidung von falscher Rede, schädigender Tat und unzulässiger Sexualität die zentralen Themen sind. Die anspruchsvolle Ethik führt nicht nur zu zwei Manichäer-Klassen mit den „Erwählten“ als idealen „Voll-Manichäer(inne)n“ und den „Hörer(inne)n“, sondern kennzeichnet die Religion auch durch eine weitgehend negative Haltung zur Welt. Als organisierte Gemeinde ist der Manichäismus im Westen am Ende der Spätantike untergegangen, jedoch wirkte teilweise manichäisch-dualistisches Gedankengut durch die religiösen Richtungen der Paulikianer, Bogomilen und Katharer bis ins hohe Mittelalter in der europäischen Geistesgeschichte weiter. Entlang der Seidenstraße blieben manichäische Gemeinden bis ins Mittelalter aktiv und im Süden Chinas bis in die Mitte des 2. Jahrtausends, wobei einzelne manichäische Vorstellungen – allerdings außerhalb ihres ursprünglichen rituellen Kontextes – bis ins späte 19. Jahrhundert in folkloristischen Traditionen Südchinas erhalten geblieben sind.

1.3.3 Die Religion der Yeziden

Şêxadî (1073/78 bis 1162; arab. Šaiḥ ʿAdî) ist die zentrale Person für die Rekonstruktion einer frühen Phase des Yezidentums (Hutter 2019b: 104–108; Açılyıldız 2010: 38–41; Raßbach 2024: 44–47). Der aus dem Libanon stammende sunnitisch-arabische Mystiker kam im frühen 12. Jahrhundert nach Laliş im Nordirak, wo er (kurdische) Anhänger um sich sammelte, die ihn als ihren „Heiligen“ verehrten. Diese nach ihm als ʿAdawîya bezeichnete Bewegung war zunächst eine islamisch-mystische (Ordens-)Gemeinschaft. Die Verbindung des arabischen Mystikers Šaiḥ ʿAdî mit kurdischen lokalen Frömmigkeitstraditionen in der Gegend von Laliş beschreibt die „Hymne auf Şêxadî und die heiligen Männer“ (*Qewlê Şêxadî û mêra*). Die Verschmelzung der beiden Traditionsstränge, die in der Hymne thematisiert werden, behandelt eine weitere Erzählung. Şêx Şems, der Prinz des kurdischen Yeziden-Clans, wollte den Mystiker Šaiḥ ʿAdî zu sich als Gast einladen, allerdings lehnte ʿAdî die Einladung zunächst mit der Begründung ab, er wolle mit Menschen, die nach (weltlicher) Macht streben, nichts zu tun haben. Nach Gesprächen zwischen dem Prinzen und dem Mystiker „bekehrt“ sich Şêx Şems und verteilt sein Land und seinen Besitz unter den Armen. Mit dieser Erzählung wird religionsintern die Verschmelzung der arabischen und kurdischen Traditionslinie erklärt, indem der Mystiker zur religiösen Autorität des von Şêx Şems geführten Yeziden-Clans wird; beide bekehren dann gemeinsam weitere kurdische Clans und auch christliche Mönche im Tal von Laliş, das dadurch zum Kerngebiet der yezidischen Religion wird. Dort ist Şêxadî mit ca. 90 Jahren gestorben; sein Grab in Laliş ist bis heute das „materielle“ Zentrum der Religion.

Verbindet man kritisch historische und sekundäre legendarische Erzähltraditionen der Yeziden, so ergibt sich daraus, dass Şêxadî (Şaiḥ ʿAdî) jene Identitätsfigur ist, die der Ausgangspunkt für die Formung des Yezidentums als eigenständiger religiöser und ethno-kultureller Gemeinschaft ist. Manche Traditionen, die in der yezidischen Religion eine Rolle spielen, sind jedoch historisch nicht mit Şêxadî zu verbinden, sondern stammen aus lokalen altiranischen Traditionen bzw. sind erst sekundär durch Yeziden aus dem umgebenden sunnitisch-kurdischen Milieu rezipiert worden. Die Rezeption nicht-muslimischer Vorstellungen und Mythologien westiranischer Herkunft führte zum Zerwürfnis mit der „orthodoxen“ Sunna, sodass im Jahr 1415 das Grab von Şêxadî in Laliş zerstört wurde. Spätestens damit war jener religionsgeschichtliche Einschnitt erreicht, ab dem sich die Anhänger Şêxadîs als eigenständige – nicht-islamische – Religion zu verstehen begannen, die zugleich ein Unterscheidungsmerkmal gegenüber anderen (sunnitischen) Kurden wurde.

Das Gottesbild der yezidischen Religion ist komplex (Hutter 2019b: 121–126; Acikyıldız 2010: 71–80). An der Spitze steht Gott (*êzda/yezda* < mitteliran. *yazadān* „Gott“), manchmal wird er auch als Xwedê „Herr“ bezeichnet. Im Kult spielt er keine Rolle, allerdings leiten Yeziden ihre Selbstbezeichnung von Yezda als höchstem Gott ab. Er hat die Welt zunächst in Form einer kleinen Perle erschaffen. Diese verweilte in diesem Zustand lange Zeit unverändert, bis Gott durch seinen „Ruf“ sieben Gottheiten (*heft sur* „sieben Mysterien“ oder *heft xas* „sieben Heilige“) erschuf, denen er die Sorge für die Entwicklung der Welt übertrug. Sekundäre yezidische Überlieferungen sprechen manchmal in Anlehnung an die biblische Tradition der Erschaffung der Welt in sieben Tagen davon, dass Yezda die sieben Gottheiten in sieben Tagen erschaffen habe. An der Spitze dieser sieben göttlichen Wesen steht der „Engel Pfau“ (*tawûsî melek*), der Verpflichtungen, Segen und Unglück unter den Menschen verteilt. Viele religiösen Handlung sind auf ihn ausgerichtet, was aus der Sicht der islamischen Umgebung nicht nur dem Monotheismus zuwiderläuft, sondern auch das religionshistorisch unzutreffende Vorurteil nährt, die Yeziden seien „Teufelsanbeter“.

Die Geschichte der Yeziden ist durch Verfolgung in ihrer islamischen Umgebung geprägt (Savucu 2016: 56–75, 84–97; Barber 2021; Robins 2021: 156–159). Neben religiösen Gründen spielen auch ethnische Spannungen zwischen arabischen bzw. türkischen Machthabern und den kurdischen Yeziden eine Rolle. Die Auswanderung von Yeziden aus dem Osmanischen Reich am Ende des 19. und im frühen 20. Jahrhundert in den Südkaukasus, die in den 1960er Jahren beginnende (Arbeits-)Migration von Yeziden aus der Türkei besonders nach Deutschland und die Flucht vieler Yeziden aus dem Irak aufgrund der Arabisierungspolitik von Saddam Hussein am Ende des 20. Jahrhunderts sowie der Überfall des sogenannten Islamischen Staates im August 2014 auf Yezidendörfer im Şengal-Bergland (arab. Singār) im Irak sind

A Einleitung: Wozu Religionsgeschichte?

einige Beispiele dieser Verfolgungsgeschichte. Gegenwärtig lebt die Mehrheit der Yeziden noch immer im Irak nördlich von Mosul. Außerhalb des Irak gibt es wichtige yezidische Gemeinden in Armenien, Russland, Syrien sowie in Deutschland. Die Gesamtzahl der Angehörigen dieser ethno-religiösen Gemeinschaft wird auf 500.000 bis 600.000 geschätzt, manchmal werden auch höhere Zahlen genannt.

1.3.4 Balinesischer Hinduismus

Der Hinduismus der Balinesen ist historisch ein Erbe des Hinduismus aus dem Königreich Majapahit in Zentral- und Ostjava, zu dem die Insel Bali zwischen 1343 und 1527 als Vasallenstaat gehörte. Von der Islamisierung Javas nach dem Untergang des Reiches von Majapahit blieb Bali unberührt. Da der Hinduismus von Majapahit eng mit dem fürstlichen Milieu verknüpft war, verstanden sich kleine lokale Fürstentümer auf Bali bis weit ins 20. Jahrhundert hinein als Nachfahren dieser Tradition, wodurch die javanische Kultur mit Literatur und Kunst ihre Spuren im balinesischen Hinduismus hinterlassen hat (vgl. Hobart et al. 1996: 16–45, 98–136).

Das Kerngebiet für die Religion liegt ursprünglich in der fruchtbaren Küstenebene mit Kokospalmen und bewässerten Reisfeldern im Süden der Insel, wobei diese Ebene die wirtschaftliche Lebensgrundlage für größere Siedlungen als Fürstensitze liefert. Die daran anschließenden Erhöhungen (ca. 600 m) erfordern nicht nur andere agrarische Strukturen, sondern dort beginnt auch der Siedlungsraum der sogenannten Bali Aga, der „Berg-Balinesen“ (vgl. Hobart et al. 1996: 68 f.). Aufgrund der geographischen Lage waren die Bali Aga weniger vom javanischen Hinduismus berührt als die Balinesen an der Küste, sodass ihre lokalen altindonesischen Vorstellungen den balinesischen Hinduismus im Laufe der Zeit beeinflusst haben, wodurch sich Unterschiede gegenüber den Formen der Religion auf der Insel Java ergeben haben. Diese ursprüngliche Differenzierung zwischen den „Bergland-Balinesen“ (Bali Aga) und den „Küsten-Balinesen“ ist in der Gegenwart der Religion nicht mehr relevant; allerdings kann sie daran erinnern, dass es methodisch verfehlt wäre, den Hinduismus auf der Insel Bali als geradlinige Fortsetzung von Majapahit auf Java zu sehen.

Aus der 1. Hälfte des 20. Jahrhunderts ist eine religionsgeschichtliche Veränderung des Hinduismus auf der Insel in diesem Überblick zu nennen, die mit der holländischen Kolonialzeit und mit den Anfängen der Republik Indonesien nach dem Zweiten Weltkrieg zusammenhängt. Bereits in den 1920er Jahren begannen balinesische Intellektuelle, sich an (neo-)hinduistischen Strömungen in Indien zu orientieren, um die eigenen religiösen Traditionen in Bezug zum indischen Hinduismus zu reformulieren und damit den Vorwürfen der Holländer, die balinesische Religion sei ein „Heidentum“, mit dem Verweis auf die Zugehörigkeit zur „Weltreligion Hinduismus“ ent-

gegenzuwirken. In diesen Jahren entstand – ausgehend vom Wiederaufbau der nach einem Erdbeben im Jahr 1917 zerstörten Tempelanlage von Pura Besakih – eine mit der Anlage verbundene politische Fokussierung: Pura Besakih wurde zum Symbol für die Einheit der acht durch die holländische Kolonialmacht im Jahr 1938 neu eingerichteten Verwaltungsbezirke der Insel. Die Amtseinsetzung der neuen Verwaltungsbeamten an diesem Ort hat dabei nicht nur die Einheit symbolisiert, sondern die Tempelanlage wurde dadurch zum ideellen Mittelpunkt und Ausdruck des Selbstbewusstseins sowie der Eigenständigkeit Balis mit seiner eigenen Kultur und Religion.

Die schrittweise Gründung der Republik Indonesien zwischen 1945 und 1950, als Bali Teil des unabhängigen Staates wurde, bedeutete für die Religion auf der Insel eine neue Herausforderung, da die Balinesen Ziel von muslimischen und christlichen Missionsversuchen wurden. Denn die balinesische Religion wurde zunächst nicht als „Religion“ (indones. *agama*) entsprechend der indonesischen Verfassung anerkannt, sondern lediglich als „einheimisches System von Glaubensvorstellungen“ (*aliran kepercayaan*) bewertet, was für rund ein Jahrzehnt zu religiösen Spannungen und zu einer Veränderung des balinesischen Hinduismus führte. Die schon rund drei Jahrzehnte zuvor begonnenen Kontakte zu indischen Formen des Hinduismus wurden nunmehr verstärkt, und unter dem Einfluss indisch-hinduistischer Reformüberlegungen wurden die lokalen Gottheiten, die traditionell zwar mit hinduistischen Gottheiten Indiens gleichgesetzt, aber in der religiösen Praxis und in den religiösen Narrativen unterschiedlich betrachtet wurden, neu gedeutet: Um den Forderungen der indonesischen Verfassung, die den Glauben an eine All-Gottheit (*ketuhanan yang maha esa*) von den Bewohnern des Staates verlangt, gerecht zu werden, wurden die lokalen (hinduistischen) Gottheiten Balis als Ausdrucksformen der All-Einen-Gottheit interpretiert: Damit griff man das im modernen Hinduismus Indiens weit verbreitete Konzept auf, dass alle (polytheistischen) Gottheiten Indiens nur Manifestationen des einen Absoluten (skt. *brahman*) wären, womit man auch dem monotheistischen Gottesverständnis der indonesischen Verfassung (und der muslimischen Bevölkerungsmehrheit) Rechnung trug. Dies ermöglichte im Jahr 1963 die Anerkennung des „Hinduismus“ Balis – neben Islam, Katholizismus, Protestantismus, Buddhismus (und später noch Konfuzianismus) – als eine legitime Religion in der Republik, wobei dieser Hinduismus ein sehr weites Spektrum verschiedener religiöser Traditionen zeigt. Nach staatlichen Angaben aus dem Jahr 2023 gehören rund 3,7 Millionen Personen dem balinesischen Hinduismus an, wobei die Gesamtzahl der Hindus im gesamten Indonesien 4,7 Millionen beträgt.

1.3.5 Theravāda-Buddhismus in Thailand

Die früheste gesicherte buddhistische Präsenz auf dem südostasiatischen Festland ist in den ersten Jahrhunderten u.Z. unter dem Mon-Volk in Nie-

A Einleitung: Wozu Religionsgeschichte?

derbirma und in Nord- und Zentralland nachweisbar. Die Mon sind ethnisch und sprachlich mit den Khmer in Kambodscha verwandt. Das politische Zentrum der Mon-Königreiches Dvāravatī (6.–10. Jahrhundert) war Lopburi, ca. 170 Kilometer nördlich von Bangkok. Die Thai waren zu jener Zeit noch in Yunnan im Südwesten der heutigen Volksrepublik China gemeinsam mit anderen Tai-Völkern ansässig, wo sie eine naturverbundene Religion mit dem Glauben an Geister (*phi*) praktizierten. Politisch treten sie erst ab ca. 1200 ins politische Blickfeld von Siam, der bis 1939 verwendeten Bezeichnung für Thailand. König Ram Khamhaeng gelang es im 13. Jahrhundert, seine Herrschaft von Sukhothai aus über weite Teile Thailands auszubreiten. Seine Inschrift aus dem Jahr 1292 zählt auch Luang Prabhang in Laos, Pegu in Birma und Nakhon Si Thammarat auf der malaiischen Halbinsel zu seinem Herrschaftsgebiet (Hazra 2000: 22). Ein Faktor für die Legitimierung seiner Herrschaft war der Theravāda-Buddhismus (Hutter 2016a: 143–148, 153–157; Freiberger/Kleine 2015: 73–79, 197–208; Hazra 2000: 339–390), den die Thai von den Mon übernommen hatten. In der Mitte des 14. Jahrhunderts verlagerte sich das politische Zentrum von Sukhothai nach Ayutthaya, wo die Theravāda-Lehre als staatstragende Ideologie weiterentwickelt wurde. Nach der Zerstörung Ayutthayas im Jahr 1767 durch die Birmanen etablierte sich unter König Rama I. ab 1782 die bis heute regierende Chakri-Dynastie in der neuen Hauptstadt Bangkok.

Die Theravāda-Tradition in Thailand stand in Austauschprozessen mit jenen Gebieten, die heute zu den Staaten Sri Lanka, Myanmar und Kambodscha gehörten, sowie zu jenen mit den Thai in Zentralthailand eng verwandten Bevölkerungsteilen im Norden und Nordosten Thailands und des laotischen Staates. Durch Austauschprozesse, bei denen auch lokale nicht-buddhistische Vorstellungen eine Rolle spielten, hat der Buddhismus in Thailand seine eigene Prägung erhalten. Nach aktuellen Schätzungen gehören derzeit etwa 69 % der Bevölkerung dem Theravāda-Buddhismus und 18 % verschiedenen Schulen des Mahāyāna-Buddhismus an.

Im Theravāda-Buddhismus spielt die vierfache Gesellschaftsstruktur mit Mönchen, Nonnen, männlichen und weiblichen Laien eine wichtige Rolle im Streben nach der Beendigung des Geburtenkreislaufs im Nirvana (vgl. Freiberger/Kleine 2015: 293–307). Die gesellschaftlich hervorgehobene Stellung der Mönche wird durch die beiden dominierenden Orden (Maha-Nikai und Thammayut-Nikai) mit ihrer engen Verbindung zum Staat gestärkt. Dies bedeutet einerseits eine Festigung des Mönchtums, andererseits wird in einer sich entwickelnden urbanen „westlich“ beeinflussten Kultur mit Orientierung an wirtschaftlichem Erfolg und teilweiser Idealisierung westlichen Konsums auch die Dominanz der Mönche in Frage gestellt. Genauso stellen mahāyāna-buddhistische Richtungen – seit langem geprägt von chinesischen Migranten – die alleinige Theravāda-Interpretation des Buddhismus in Frage bzw. bieten sich als alternative Richtungen für Thai-Buddhist(inn)en an.

Die Auseinandersetzung mit Mahāyāna-Gedankengut hat unter anderem individuelle „Reformdenker“ des Theravāda-Buddhismus wie den Mönch Buddhādāsa (1906–1993; thai: Phra Phutthathat), aber auch Reformbewegungen wie Santi Asok oder Thammakay beeinflusst, die betonen, dass der Theravāda-Buddhismus sich stärker auch sozialen Fragen und Problemen der Gegenwart zuwenden müsse (Hutter 2016a: 164–176).

Buddhistisches Alltagsleben (Hutter 2016a: 176–183) ist nur teilweise von solchen Reformströmungen berührt und orientiert sich häufig an Praktiken der Volksfrömmigkeit. Die Verehrung des sogenannten Smaragd-Buddhas als „Schutzgeist“ des Staates und des Königtums, die Wertschätzung von Buddha-Reliquien, oder Rituale zur Stärkung von *khwan*, von dem die geistige und physische Vitalität eines Menschen abhängt, sind Beispiele dieses „Alltagsbuddhismus“; sie können nur mit Einschränkung mit klassischen buddhistischen Lehrinhalten verbunden werden. Ähnliches gilt für das populäre Songkran-Fest (Mitte April), das ein ursprünglich jahreszeitlich bedingtes Neujahrsfest ist, sowie für das „Lichterfest“ (Loi Krathong) am Vollmondtag im November, das zu Ehren von Wassergeistern durchgeführt wird. Beide Feste sind Teil des thai-buddhistischen Festkalenders, ohne genuin buddhistische Inhalte zu haben. Anders ist dies bei Wisakha Bucha, dem Vesak-Fest zum Vollmondtag im Mai, an dem die drei zentralen Ereignisse im Leben Buddhas – seine Geburt, seine Erleuchtung und sein Eingehen ins Nirvana – von Theravāda-Buddhisten gefeiert werden; Mahāyāna-Buddhisten feiern an diesem Tag jedoch nur die Geburt Buddhas. Chinesische Mahāyāna-Buddhisten feiern im Juli/August auch das „Fest für die Hungrigen Geister“, um dadurch jene Toten, die als Höllenbewohner wiedergeboren werden, durch die Opfergaben freundlich zu stimmen und ihnen eine bessere zukünftige Wiedergeburt zu ermöglichen. Dieses Fest ein populärer Teil der gesamten Volksfrömmigkeit Thailands.

1.4 Zusammenfassung

In der Religionsgeschichte geht es um die Erhebung allen Quellenmaterials, um den Verlauf religiöser Erscheinungen in ihren historischen Zusammenhängen zu untersuchen. Dabei betont die Religionsgeschichte, dass „Religionen“ immer historischen Prozessen unterworfen sind, sodass die vielfältigen Faktoren, die solche Dynamiken hervorbringen, entsprechend berücksichtigt werden müssen. Wie bei jeder Geschichtsforschung gilt auch hier, dass Forscher(innen) sich zwar um eine „Geschichtsobjektivität“ bemühen, eine Rekonstruktion „wie es wirklich war“ jedoch unmöglich ist: einerseits aufgrund der Einbettung der Forschenden in deren eigenen (zeit- und kultur-)geschichtlichen Zusammenhang, der jede Geschichtsrekonstruktion subjektiv macht; andererseits wegen der unvollständigen Quellensituation, auch wenn diese für manche religionsgeschichtlichen Regionen oder Zeiten besser ist als für andere. Aber selbst eine „sehr gute“ Quellenlage ist immer nur

Stichwortregister

A

Achan Man Phurithatto 163
Afrikanische Unabhängige Kirchen 133
agama 57
Ahnenseele 144
Akūtu 89, 158
al-Bīrūnī 30
Alt-Balinesisch 77
Amduat 96
Analogie, ethnologische 83, 84
Aneignungsprozesse 134
Antes Peter 17
archäologische Quellen 81–83, 88
Archiv für Religionsgeschichte 40
Ārya Samāj 57
aš-Šahrastānī 31
Asmussen, Jes P. 17
Aššur 20, 52, 53, 73, 88, 89, 121, 139, 158
Aššur-Enlil-Theologie 140
Aššur-Tempel 89, 157
Assyrien 18, 20, 52, 101, 104, 121, 187
assyrischer König 53, 157
assyrische Texte 73
Auroville 151
Ausgrabungstätigkeit 82
Außenperspektive 15, 54
Autorität 65, 166, 167, 171, 173, 174, 180
Avalokiteśvara 95
Ayodhya 151

B

Babad 77, 181
Babylonien 20, 52
Bahā'ī-Religion 43, 151, 156
Bali Aga 24, 145
Balinesischer Hinduismus 18
balinesische Tradition 125
Bangkok 126, 146, 147
Begriffsbildung 85, 86
Begriffsforschung 15, 61
Behdīnī 75
Bema-Fest 142
Berggott 139
Bhutan 155
Bibel 62, 63, 67, 117, 121, 154, 187

Bilderatlas zur Religionsgeschichte 36,
39, 97
Bildserepsis 100
Bildinterpretation 16
Bodh Gaya 150
Buch Mormon 63, 70
Buddhadāsa 27
Buddhismus 18, 26, 54, 59, 90, 110, 122,
128, 137, 150, 156

C

Cao Dai 43, 116
Celil, Ordixanê und Celilê 75
Christentum 18, 30, 34, 54, 87, 115, 122,
129, 134, 135, 138, 155
Chroniken in Pāli 79
Clemen, Carl 34, 35
Clemens von Alexandrien 30
Colpe, Carsten 38

D

Deponierung/Niederlegung 85
Deutschland 23, 34, 104, 110, 143
dharma 48
Diaspora 117, 119, 142
dīn 48
Divine Life Society 57
Dvāravatī 26, 94

E

Eigenbegrifflichkeit 47, 61
Eliten 10, 15, 16, 100, 119, 153, 165, 166,
169, 182
emisch 15, 48, 49, 52, 54, 55, 58, 60, 100,
115, 138, 186
Engel Pfau 23, 55, 160
etisch 15, 48, 49, 115, 186
Eurozentrismus 28, 81, 137, 138
Eusebius von Caesarea 30
Êzdikî 75

F

Figl, Johann 17
Filme 46

Stichwortregister

Flügge, Christian Wilhelm 32
Forscher(in) 12, 27, 37, 44, 185
Fraktale 51, 116

G

Geisterhäuschen 127
Germanen 187
Geschichte als Horizonterweiterung 189
Geschlechtersensibilität 64, 165, 173, 174
globale Religionsgeschichte 132, 134,
136–138
Globalisierung 129, 130, 132–134, 136, 139,
142
Götterberg Meru 93
Gregor von Nyssa 172
Gunung Agung 93

H

Haas, Hans 35, 36
Hadith 63
Hardy, Edmund 32
Heiler, Friedrich 36, 39
Heilige Schriften 33, 40, 45, 62, 63, 76,
80, 128, 167
her-story 13
Herodot 29
Herrscherkult 175
Hinduismus 18, 24, 25, 57, 78, 125, 144,
145, 156
Hindutva-Bewegung 156
historia 13
historische Religionswissenschaft 41, 45,
59

I

Ikonographie 105
ikonographische Methoden 98
illuminativer Modus 50
Indien 25, 126, 145, 156, 181
Individuen 10, 15, 16, 100, 165, 167, 169,
170, 174, 178, 182
Innenperspektive 15, 49, 54
Irak 24, 104, 143
Isaan 126, 146
Islam 18, 91, 113, 138, 150, 155
Ištar 89, 177
Ištar-Tempel 88

J

Jahweh 118
Japan 135, 138
Jerusalem 150
Judentum 18, 87, 138

K

Kakawin 78
Kambodscha 18, 26, 58, 155
kami 135
kampung 153
Kaniya Sipī 92
kanonische Texte 13, 40, 46
Kasten, balinesische 181, 182
Kasten, yezidische 180
Keilschrift 72
Khmer 58, 95
khwan 27, 127
Klimkeit, Hans-Joachim 38
Kolonialismus 130, 133, 134
kompatibler Vergleich 50
Konsumenten der Daten 46
kontrastiver Vergleich 50
Kopftuch 154
Koran 62, 63
kultischer Kalender 111
Kulturgeschichte 10
Kulturvergleich 83
Kurden 56, 143, 186
Kurmanci 75

L

Læssøe, Jørgen 17
Laien 119, 146, 164, 166, 167, 169, 170, 180
Laliş 22, 23, 91, 92, 104, 160
Laozi 172
Lehmann, Edvard 35
Literarkritik 66
lokale Kulte 130, 154
lokale Religionsgeschichte 43, 130, 132
Lourdes-Grotten 130, 131

M

Maha-Nikai 182
Mahābhārata 106
Maier, Bernhard 17

Maitreya 54, 95
makrohistorisch 132
Mani 21, 22, 43, 54, 90, 112, 122, 123, 159,
178
manichäische Kultbauten 89
manichäische Kunst 102
manichäische Texte 74
Manichäismus 18, 87, 116, 124, 141, 153,
178
Manis Siegel 103
Mār Ammō 90
Marduk 20, 89, 140
Materialität 16, 81
Megakirchen 152
Mekka III, 150
Menschenopfer 44
Mensching, Gustav 39
Methoden 15
Midrasch 63
Migration 43, 109, 117, 128, 129, 142, 152
mikrohistorisch 132, 164, 165
Mirid 180
Mon 25, 58, 59, 79, 94
Mönch 26, 146, 163, 172, 182
Mongkut Rama IV. 182
Müller, Friedrich Max 32, 33, 35
Mündlichkeit der Überlieferung 76
Myanmar 18, 26, 129, 150, 155

N

Nationalismus 156
Naturphänomene III
Naypyidaw 150
Neolithikum 186
Nepal 129
Nomaden 154
Nonne 26, 173
Nonnenorden 183
nonverbale Quellen 10, 13, 15, 28
normative Texte 13, 81, 128, 167
Notwendigkeit von Religionsgeschich-
te 189

O

Ökologie III
oral history 64

P

Päli-Inschriften 95
Päli-Kanon 63, 64, 78, 173, 182
Pancasila 56
Panofsky, Erwin 97
Pascha-Fest 118
phi 126, 127
Politik 148, 155, 164
Priester 166, 167, 169
Primärquelle 64
Produzenten der Daten 46
Prophet(in) 177, 178
Prozessionsweg III, 149
Pura Besakih 25, 93, 162
Putrajaya 150, 153

Q

Qewal 65, 76
Qewl 76
Qoço 89, 102
Quellenkritik 64
Quellenproduzenten 47

R

Ramakien 107
Ramakrishna Mission 57
Rāmāyana 106
Rashow, Xelil Cindi 76
Rastafari-Religion 116
Re-Traditionalisierung 119
Redaktionskritik 67
Regenfeldbau 19
Reitzenstein, Richard 34
Rekonstruktion 44, 45, 50, 59, 72, 130,
147
Religion 9–12, 25, 33, 48, 135, 186
Religion in der Stadt 148, 152
Religionsarchäologie 84, 86
Religionsästhetik 9
Religionsethnologie 9, 14
Religionsfreiheit 156, 157, 171
Religionsgeographie 16, 43, 110
Religionsgeschichtliche Schule 32, 34, 35
Religionshistoriker(in) 28, 30, 37, 51, 61,
190
Religionskontakt 16, 51, 109, 112–116, 118,
120, 122, 124, 128, 136, 157, 164, 187

Stichwortregister

Religionsphänomenologie 47
Religionssoziologie 9, 14
Religionswissenschaft 9, 12, 15, 18, 29, 33,
37
Religion und Politik 148, 157, 168, 176
res gestae 13
Ritualtexte aus Xiapu 75
Robertson Smith, William 32
Rudolph, Kurt 38
rurale Religion 149, 154
rurales Milieu 15, 49, 153, 160, 163

S

Sacred Books of the East 33, 45
sakrales Königtum 175
Säkularisierung 152, 184
Salt Lake City 151
Sangha 183
Sanskrit 77
sāsana 48
Sasanidenreich 21
schriftliche Überlieferung 45
Schröder, Christel Matthias 39
Sekundärquelle 64
Selbstverständnis 49, 52, 53, 55, 59
Şengal-Bergland 23, 56, 143
Senioritätsprinzip 55
Şerfedîn 56
Şêxadî 22, 23, 55, 91, 104, 180, 186
Shan 58, 126, 127
shen 135
Shintoismus 151
shukyō 135
Silât-Brücke 91
Silêman, Pîr Xidir 76
Sindhis 58, 125, 126
Smaragd-Buddha 27, 80, 107
Smith, Joseph 70, 118
Söderblom, Nathan 36
source language 69
source religion 134
Sozialgeschichte 14
sprachliche Quellen 61
Sri Lanka 26, 138, 155
Staatsreligion 155, 157
Stamler, Johannes 31
Stolz, Fritz 39
sumerisch-babylonische Religion 55

Suvarnabhumi 58
Synkretismus 109, 113–116, 123, 128

T

Tai-Völker 58, 126, 127
Tamilen 58, 125, 126
target language 69
target religion 134
taxonomischer Modus 50
Tempel, balinesische 93
Tempel, yezidische 92
Tenri-Stadt 151
Tertium Comparationis 50
Textbuch zur Religionsgeschichte 35, 36
Textorientiertheit 45
Thai 58
Thai-Buddhismus 126
Thailand 18, 58, 138, 145, 155, 183
thailändische Sprache 79
Thammayut-Nikai 146, 163, 182, 183
Theokratie 176
Theravāda-Buddhismus 18, 26, 95
Therīgāthās 64, 173
thewada 126, 127
Tiele, Cornelis Petrus 32, 34
Tod einer Religion 186–188
Tukultî-Ninurta-Epos 52, 73

U

Übersetzung 62, 69–72
Upaniṣaden 78
urbane Religion 149, 154
urbanes Milieu 15, 49, 152, 159, 163
Urbanisierung 149, 153, 160
Usener, Hermann 32

V

Veden 78
verbale Quellen 10, 13
Vergleich 50, 51
Vergleichende Religionsgeschichte 49
Verwendung der Daten 46
Vessantara-Jātaka 146
visuelle Kommunikation 97
visuelle Kunst 96, 106, 128
visuelle Quellen 36, 96, 97, 108
Volksfrömmigkeit 108, 171

von Harnack, Adolf 35
vorgeschichtliche Religionen 86

W

Wach, Joachim 9, 37
Waldklöster 163, 164
Wallfahrt 108, 111, 150, 171
Warburg, Aby 97
wayang kulit 105
Weltparlament der Religionen 138
Weltreligionen 18, 24, 40, 129, 139, 173,
188
Wettergott 19, 88

Widengren, Geo 34

Y

Yeziden 23, 55, 65, 103, 124, 142, 179
Yezidentum 18, 23, 56, 124, 186

Z

Zimzim-Quelle 91
Ziqqurat 88
Zoroastrismus 55, 63, 91, 122, 124, 155
Zwei Prinzipien 21