

Religion – Macht – Kultur

Einleitung in die Texte von Andreas Nehring

Stefanie Burkhardt, Claudia Jahnelt und Simon Wiesgickl

1. Einführende Gedanken

Zu bleibenden Ambivalenzen von Religion, Macht und Kultur

Fragen der Identität und der Kultur sind niemals harmlos. Kommt dann noch die Religion hinzu, so finden sich die Zutaten vieler politischer Konflikte der letzten Jahre. Dass Religion, Macht und Kultur eng miteinander verwoben sind, ist offensichtlich. Und doch lassen sich auf den zweiten Blick viele Konstruktionen und Verbindungen erkennen und aufzeigen, die in der Hitze aktueller Auseinandersetzungen häufig vernachlässigt werden. Die hier versammelten Aufsätze des Religionswissenschaftlers und Theologen Andreas Nehring bieten solche Blickweisen an, die aktuelle kulturpolitische Debatten bereichern können und eine historische und philosophische Tiefenschau auf die Trias von Religion, Kultur und Macht darstellen. Im vorliegenden Band finden sich über 30 Aufsätze erstmals gesammelt an einem Ort, die sich bisher auf teilweise schwer zugängliche Veröffentlichungsorte verteilt hatten. Das Buch vereint die stärker religionswissenschaftlich und die stärker theologisch orientierten Zugänge und möchte somit auch einen Brückenschlag zwischen diesen beiden Ansätzen im Denken von Andreas Nehring bieten.

Bereits zu seinem 60. Geburtstag haben zwei von uns eine Festschrift mit vielen kurzen Essays aus dem diversen intellektuellen Umfeld von Andreas Nehring herausgegeben. Der Titel, für den wir uns damals entschieden haben, spiegelt zentrale Fragestellungen der religionswissenschaftlichen, historischen und theologischen Arbeit von Andreas Nehring wider: »Verwandlungen. Vom Über-Setzen religiöser Signifikanten in der Moderne« (2018).¹ Dies gilt zum einen in einer zeitlichen Hinsicht. Andreas Nehring hat sich intensiv mit der Missionsgeschichte Südindiens im ausgehenden 18. und während des 19. Jahrhunderts beschäftigt und daran wichtige kulturwissenschaftliche Theoriedebatten illustriert, sie in den deutschsprachigen Diskurs eingeführt oder vorangetrieben.

1 Siehe Burkhardt, Stefanie/Wiesgickl, Simon (Hg.): *Verwandlungen. Vom Über-Setzen religiöser Signifikanten in der Moderne*, Stuttgart: Kohlhammer 2018.

Des Weiteren hat er zahlreiche Aspekte v.a. der modernen indischen Religionsgeschichte in ihrer wechselhaften Rezeptionsgeschichte durch die Zeiten hindurch verfolgt und Bedeutungs-, Macht- und Deutungsmachtverschiebungen analysiert. Stets spielt hierbei auch eine entscheidende Rolle, dass Andreas Nehring von der Ambivalenz der Moderne in vielfacher Hinsicht ausgeht und die beiden großen Erzählungen von der »Entzauberung der Welt« und der »Wiederkehr der Götter« nicht einfach übernimmt, sondern fragt, wie diese entstehen konnten.²

Das lässt sich zum anderen an dem schillernden Begriff der Verwandlungen aufzeigen, der das Thema des Kulturkontakts, der Übersetzung und der dritten Räume, die in postkolonialen Theorien eine prominente Rolle spielen, aufs Podest hebt. Für eine postkoloniale Religionswissenschaft ist Andreas Nehring schon früh eine zentrale Stimme gewesen, die uns und viele andere geprägt hat. Als ehemalige wissenschaftliche Mitarbeiter:innen an seinem Lehrstuhl an der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen-Nürnberg ist es uns daher eine Freude, seine vielfältige wissenschaftliche Arbeit einem größeren Kreis zugänglich zu machen.

Die »Signifikanten« im Untertitel der Festschrift von 2018 verwiesen bereits damals darauf, dass Andreas Nehring maßgeblich daran beteiligt war, sprachphilosophisch-politische Kategorien wie etwa den »leeren Signifikanten«³ und die poststrukturalistischen Theorien, in denen sie entstanden sind, in die deutschen, v.a. religionswissenschaftlichen Debatten einzuführen und dort für eine neue kritische Betrachtungsweise unserer Gegenstände und Fachgeschichte fruchtbar zu machen.

Der Band aus dem Jahr 2018 ließ Weggefährten:innen von Andreas Nehring zu Wort kommen und zeigt die Vernetzung und Ausstrahlung seines umfangreichen Werks durch die Brille der Kolleginnen und Kollegen. In dem vorliegenden Band haben wir uns dafür entschieden, die teilweise weit verstreuten Aufsätze, deren Autor Andreas Nehring selbst ist, zu sammeln, zu sichten und neu herauszugeben. Immer wieder sind Studierende, Lektor:innen und andere Wissenschaftler:innen an Andreas Nehring herangetreten und haben ihn bedrängt, dass er doch endlich eine Einführung in die Religionswissenschaft schreiben möge. Aus verschiedenen Gründen hat er sich dem immer wieder entzogen. Allerdings lässt sich das vorliegende Buch nun in mehrfacher Hinsicht als ein wichtiges einleitendes Werk in das Doppelfach der Religionswissenschaft und Interkulturellen Theologie verstehen, und wir hoffen, dass es als ein solches auch breit angenommen und im Ausbildungskontext eingesetzt werden kann. Darüber hinaus war es Andreas Nehring selbst und auch uns ein Anliegen, in diesem Band sowohl Texte zugänglich zu machen, die teils etwas abseitig vom Fachdiskurs erstveröffentlicht wurden, als auch diese in ihrer thematischen Breite und Vielfältigkeit miteinander ins Gespräch zu bringen.

2 So etwa prominent in Nehring, Andreas: »Religion und Kultur. Zur Beschreibung einer Differenz«. In diesem Band 297–315.

3 Der Terminus wird verwendet in den Texten von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, etwa in: Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal: Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus. Wien: Passagen 2000. Zu Andreas Nehrings Rezeption und Anwendung des »leeren Signifikanten«: Nehring, Andreas: »Religion und Gewalt – ein leerer Signifikant in der Religionsgeschichtsschreibung. Überlegungen zur religionswissenschaftlichen Theoriebildung«. In diesem Band: 317–329.

Dass das Ergebnis nicht »aus einem Guss« ist, wie es Einleitungswerke oftmals zu sein pflegen, entspricht nicht nur der Vorliebe von Andreas Nehring für das Genre der kürzeren und längeren Aufsätze und der darin enthaltenen Möglichkeiten, Grundfragen des Fachs auf knapperem Raum auf den Grund zu gehen. Die Aufsatzsammlung mag auch zum Ausdruck bringen, dass das mit Einleitungswerken verbundene Bestreben einer möglichst umfassend-encyklopädischen Vorstellung eines Disziplinenverbunds nicht möglich und zu hinterfragen ist. Auch die verschiedenen Kontexte, in denen das Doppelfach der Religionswissenschaft und Interkulturellen Theologie durchdacht und diskutiert, angesprochen und als relevant erwiesen werden kann und muss, spiegeln sich in der Breite der Genres und der Anlässe der Erstveröffentlichung der getroffenen Textauswahl. Die Beiträge des vorliegenden Bandes wollen also gerade nicht als in sich geschlossenes und abgeschlossenes Ganzes verstanden werden, auch wenn sie, wie wir hoffen, gemeinsam mehr als die Summe ihrer Teile ergeben. Vielmehr handelt es sich daher um vertiefte Fokussierungen, in denen zentrale Herausforderungen, Fragen, Diskurse, Felder oder auch Brüche des Fachs diskutiert werden.

Der titelgebende Aufsatz etwa bündelt zentrale Fragestellungen des Fachs der Interkulturellen Theologie und der Religionswissenschaft: »Religion, Kultur und Macht« (2003).⁴ Darin fragt Andreas Nehring ausgehend von kulturellen Phänomenen der Gegenwart danach, welche Aspekte globaler Kultur innerhalb des Westens als begehrenswert erscheinen. Der ästhetische Zugang zu bestimmten kulturellen Traditionen und die Kommodifizierung von Kultur und Religion sind Teil dieser Untersuchung. Der für viele Intellektuelle und die interessierte Öffentlichkeit leitende Begriff des »Verstehenshorizontes« (Hans-Georg Gadamer) wird von ihm kritisch reflektiert und deutlich gemacht, welche Fragen und Strukturen darin systematisch ausgegrenzt bleiben. Während der hermeneutische Zugang innerhalb der (Kultur-)Wissenschaften vielfach kritisiert und inzwischen beinahe obsolet geworden scheint, so spielt er innerhalb der Religionsphilosophie und im interreligiösen Dialog weiterhin eine entscheidende Rolle. Andreas Nehrings Kritik an den zugrundeliegenden Machtstrukturen bleibt damit weiterhin gültig und aktuell. Zugleich wird spielerisch entwickelt, wie sich Phänomene der Gegenwartskultur dazu eignen, das Ineinander von Religion und Kultur zu analysieren. *In nuce* zeigt sich hier ein Grundprinzip vieler Aufsätze, die wir gemeinsam für den vorliegenden Band zusammengestellt haben: Wichtige Debatten der kulturwissenschaftlichen Diskussion der letzten Jahrzehnte werden kritisch-konstruktiv aufgenommen und mit aktuellen Fragestellungen der Religionswissenschaft im Sinne einer Vernetzungsgeschichte verbunden.

Insbesondere die koloniale Macht und deren gewaltförmige Weise der Repräsentation haben nicht an Wirksamkeit verloren und begleiten selbst das ehrenwerteste Bemühen um Dialog und Verständigung bis zum heutigen Tag. Deshalb bleiben die Interventionen postkolonialer Theoretiker:innen so wichtig für die Diskussion der »Kontaktzonen«⁵. Postkoloniale Denker:innen haben diese Räume des Austauschs ausgeleuchtet

4 Siehe Nehring, Andreas: »Religion, Kultur und Macht. Auswirkungen des kolonialen Blicks auf die Kulturbegegnung am Beispiel Indiens«. In diesem Band: 175–195.

5 Der Begriff der »contact zone« wurde geprägt und als theoretische Kategorie entwickelt von Mary Louise Pratt, vgl. Pratt, Mary Louise: *Imperial Eyes. Travel Writing and Transculturation*. Routledge:

und gezeigt, welche Prozesse der Identitätsbildung darin stattfinden und welche Akteur:innen daran wie beteiligt sind oder ausgeschlossen werden. Diese wichtigen machtkritischen Fragen hat Andreas Nehring als einer der ersten auch auf die Praxis und Theorie des interreligiösen Dialogs und Debatten der Ökumene und Einheit der Christ:innen übertragen.⁶ Die intensive Auseinandersetzung mit der indischen Missions- und Kolonialgeschichte offenbart einen Einblick in Machtdynamiken und bleibende Differenzen, die weiterhin aufschlussreich bleiben für das Verständnis des religiösen und kulturellen Begehrens unserer Gesellschaft.

2. Zu Andreas Nehrings Forschung und zum Charakter der Aufsätze Die Herausgeber:innen im Gespräch

Doch eignen sich die Texte von Andreas Nehring zu einer Einführung in das Doppelfach der Religionswissenschaft und Interkulturellen Theologie? Wir nehmen Sie mit in unser Gespräch darüber.

Stefanie Burkhardt (SB): Wenn ich darf: Ich finde, Andreas Nehrings Texte eignen sich besser für die Forschung und für die Fachdebatte. Also zum Vorandenken und für diejenigen, die Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie unterrichten, als dass es Texte sind, die sich gut für die Lehre eignen. Ich mache das manchmal trotzdem und setze die Texte in Seminaren ein, aber gerade dann zeigt sich immer wieder besonders: Die Texte sind oft so voraussetzungsreich und anspruchsvoll, dass Studierende manchmal eher überfordert sind. Da sind ja zum Teil riesige Theoriedebatten im Hintergrund, an die dann angeschlossen wird und die man eigentlich schon kennen muss, um mitdenken zu können. Ich fände es daher angemessener, diesen Band anders zu bezeichnen denn als Lehrbuch. Die primäre Zielgruppe scheinen mir andere zu sein als Studierende.

Claudia Jahnel (CJ): Das kann ich gut nachvollziehen. Es braucht schon ein dichtes Lesen mit den Studierenden. Aber das ist mit starken Theorietexten wohl immer so. Da müssen sich Studierende zwar teilweise durchkämpfen, dafür lohnt es sich richtig und führt zu einem Aha-Erlebnis. Aber du hast Recht: Promovierende lesen die Texte mit großem Gewinn. Vielleicht daher tatsächlich nicht »Lehrbuch« oder »Einführung«. Für mich sind die Texte eher eine Zeitansage, ein Anstoß zur kontinuierlichen Reflexion der Frage: Wo stehen wir gerade mit der Interkulturellen Theologie und der Religionswissenschaft?

Simon Wiesgickl (SW): Mir geht es ähnlich. Ich habe mit einigen Texten von Andreas Nehring auch mit Studierenden gearbeitet. Es gibt einige »Klassiker«, die sich eignen,

London/New York 2008². Andreas Nehring ist einer der ersten gewesen, die dieses Konzept als Korrektiv für die Probleme des Orientalismuskurses in der saidschen Analyse in den deutschsprachigen Fachdiskurs eingeführt haben, vgl. etwa: Nehring, Andreas: »Welttheologie oder Religionswissenschaft? Zur Bedeutung von W. C. Smith in der postkolonialen Kulturdebatte«. In diesem Band: 407–422.

6 So zum Beispiel in dem Aufsatz: Nehring, Andreas: »Eine Welt? Kulturelle Differenzen, ökumenische Identität und Postkoloniale Kritik von den Rändern«. In diesem Band: 71–92.

um grundsätzliche Fragestellungen des Umgangs mit Macht, der Kritik am Modus des »Verstehens« oder anderem zu illustrieren. Aber manches ist eben auch auf einen aktuellen Anlass – einen Tagungsvortrag zum Beispiel – hin geschrieben, oder steigt so tief in bestimmte historische Themen und die Arbeit mit Archiven ein, dass Studierende sich damit schwertun. Gerade das fasziniert mich jedoch, dass Theorien nicht um ihrer selbst willen eingesetzt werden, sondern eigentlich immer mit Fallstudien und Anwendungsbeispielen verknüpft sind.

CJ: Deshalb setze ich auch einige Texte, insbesondere den Aufsatz zu »Religion, Kultur und Macht«, in meinem Examenstutorium ein. Andreas Nehring steht mit seinem Forschungsansatz beispielhaft für das Verständnis von Interkultureller Theologie und Religionswissenschaft als eigenständigem Fach mit zwei Disziplinen, das sich in den letzten Jahrzehnten erst entwickelt hat. Seine Forschung ist auch Teil dieser Dynamik und er hat aktiv am Übergang von der Missionswissenschaft zur Interkulturellen Theologie mitgewirkt, wie das Konzeptionspapier von 2005 ihn beschreibt.

SB: Witzig, wo du gerade von seinem »Forschungsansatz« sprichst: Genau das finde ich bei Andreas Nehring ganz schwer auf den Begriff zu bringen. Ich finde, man kann ihn eigentlich keiner bestimmten Schule oder Richtung zuordnen. Stattdessen sehe ich ihn eher als einen Pionier, der neue Ansätze aufgreift und versucht, für einen anderen Bereich anwendbar zu machen, ohne sich einer bestimmten Richtung zu verschreiben. Er interessiert sich eine Zeit lang für ein bestimmtes Thema oder eine bestimmte Theorie, arbeitet sich da ganz tief rein, zieht dann aber auch wieder weiter, wenn er das Gefühl hat, den Ansatz ausgeschöpft zu haben.

CJ: Also wie ein Wanderer. Das ist mir auch schon aufgefallen. Was ich an Andreas Nehring schätze, ist seine Neugier. Dass er auch keine Hemmungen hat, von anderen zu lernen und mir auch schon gesagt hat, »da habe ich was von dir aufgegriffen und in meinen Aufsatz eingebaut.«

SW: Ja, das hat etwas Fluides. Ich würde zwar schon sagen, dass es ein paar Themen und Herangehensweisen gibt, die sich durchziehen, dass sich aber genauso immer wieder neue Theorien auftun, die dann ausprobiert und durchdacht werden. Das kann dann auch zu einer produktiven Spannung mit Kolleg:innen führen, die sich stärker einem bestimmten Ansatz verpflichtet fühlen, während er eigentlich schon wieder beim nächsten ist, weil er das Gefühl hat, dass »dazu doch jetzt schon alles gesagt« ist.

SB: Ich schätze das sehr, dass sein Denken so beweglich bleibt und auch offen dafür, die eigenen blinden Flecken und die der eigenen Lieblingstheorien zu erkennen. Gerade in der Zusammenstellung der Aufsätze aus Andreas Nehrings verschiedenen Denkphasen wird das nochmal sichtbar. Außerdem sind die Texte dadurch eine richtige Fundgrube. Mir ging es beim Lesen und Korrigieren so, dass ich immer wieder etwas Neues entdeckt habe und mir öfter auch mal gedacht habe: »Ah, daher hab ich selbst einen bestimmten Gedanken, oder eine Art der Herangehensweise.«

CJ: Das gefällt mir auch. Unser Buch kann eine Fundgrube sein, in der Forscher:innen wichtige Theoriedebatten, aber auch Diskussionen unseres Fachs entdecken können und dabei zusehen, wie diese mit den klassischen Themen verknüpft werden. Ich finde auch, das passt zu dem von Andreas Nehring häufiger zitierten Satz von Paul Rabinow, nach dem es nicht um Theorien an und für sich geht, sondern darum, Theorien zur Hilfe zu nehmen, um kritisches Wissen zu produzieren.

SW: Wobei mich auch immer wieder fasziniert hat, dass Andreas Nehring weniger von den Theorien ausgeht, sondern eigentlich seine Texte stets von Beispielen aus entwickelt. Die sogenannte »Krise der Repräsentation« ist dann nicht erst ein theoretisches Problem und wird dann auf einen Kontext bezogen, sondern andersrum. Er hat in Südindien diese Dilemmata erlebt und dann nach einer Sprache gesucht, um sie auch theoretisch greifbar zu machen. Das ist mir auch bei seiner Abschiedsvorlesung deutlich geworden, wo er den Bezug zu Südindien stark betont hat und als ein Leitmotiv seines Forschens intoniert hat. Seit seinem eigenen Aufenthalt in Chennai in den 1990er Jahren hat er immer wieder auf indische Themen, Beispiele und Geschichte Bezug genommen, aber Indien auch als Ort von Theorieproduktion ernst genommen und damit auch den europäischen Diskurs dezentriert.

3. Die Produktion kritischen Wissens

Zur Aufgabe von Interkultureller Theologie und Religionswissenschaft

Ob sich die Texte nun also als eine Einleitung in die Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie eignen, müssen Sie nach unserem Gespräch und Ihrer eigenen Lektüre selbst entscheiden. In unserem Band sind Aufsätze aus mehr als 20 Jahren versammelt und insofern bieten sie vielmehr ein Panoptikum der Religionswissenschaft und Interkulturellen Theologie als einen roten Faden. Blickt man jedoch auf einen der älteren Texte, nämlich den bereits erwähnten zu »Religion, Kultur und Macht«, und legt einen der jüngsten Aufsätze aus dem Jahr 2026, etwa über die sogenannte Vedische Wissenschaft⁷, daneben, so zeigt sich eine gewisse Schnittmenge in der Produktion kritischen Wissens und der tieferliegenden Frage, wie sich Denkweisen erlernen und verlernen lassen. Damit ist zugleich eine grundsätzliche Aufgabe des Doppelfachs benannt: Die kritische Reflexion über die Konstruktion religiösen und religionswissenschaftlichen Wissens und die Modi ihrer Repräsentation, oder anders formuliert: Wie werden Religionen im (öffentlichen, medialen, theologischen, wissenschaftlichen) Diskurs konstruiert und dargestellt?

Mit dieser Fragestellung hat sich Andreas Nehring in den 1990er und 2000er Jahren intensiv beschäftigt und am Beispiel der südindischen *dravidischen* Bewegung gezeigt, wie diese in Europa stets unterrepräsentiert blieb. Während der Hochzeit des orientalistischen Interesses an Indien richtete sich der Fokus eines dominanten Diskurses in

7 Siehe Nehring, Andreas: »Alternative Rationalitäten und die Neuerfindung der Tradition: Vedische Wissenschaft und das Agnihotra-Feueritual«. In diesem Band: 579–606.

Europa auf einige wenige ausgewählte religiöse Traditionen (Nord-)Indiens. Diese wurden zum Prototyp und standen stellvertretend für eine ganze Bandbreite an diversen religiösen und kulturellen Traditionen, die damit ihrerseits unsichtbar gemacht wurden. In der Ethnologie und Kulturanthropologie spricht man seit den 1980er Jahren grundsätzlich von der »Krise der Repräsentation«. Ethnologische Forschung und vor allem die Produktion von Texten sind nicht herrschaftsfrei, sondern erzeugen und verstärken Machtdynamiken. Diese verdanken sich zu einem großen Teil den kolonialen Anfängen und andauernden Verstrickungen der Ethnologie. Verstärkt wurde nun analysiert, welche einseitigen Repräsentationen und bewussten Ausblendungen bestimmter Bevölkerungsgruppen unsere Sichtweisen und unser Wissen über bestimmte Gesellschaften bestimmen. Gefragt wurde jedoch auch, ob es überhaupt gelungene Repräsentationen geben kann.

Einseitige Darstellungen der indischen Gesellschaft, sowohl im Inneren als auch im Westen, hörten nicht mit der Unabhängigkeit Indiens auf, sondern existieren in gewisser Weise bis heute. Dem hartnäckigen Widerstand und Engagement von Dalitaktivist:innen, Adivasis und Feministinnen ist es zu verdanken, dass diese auch internen Unterdrückungsgeschichten und das Totschweigen bestimmter Kulturen und Subjektivitäten seit den 1990er Jahren vermehrt zu einem Gegenstand der Kultur- und Geschichtswissenschaften und damit auch der Reflexion über Repräsentation werden konnten. In seinem Aufsatz »Die Bibel der Inder« – Bhagavadgītā, Hegel und postkoloniale Kritik⁸ (2026) äußert sich Andreas Nehring mit der indischen Philosophin Gayatri Spivak sehr hoffnungsvoll, dass es nicht nur möglich sein kann, Stereotype und Vorurteile zu erlernen, sondern diese auch wieder zu verlernen. Die Aufgabe einer kritischen Religionswissenschaft ist es, die Modi der Wissensproduktion zu untersuchen und durchsichtig zu machen, wie bestimmte soziale Praktiken mit Wahrheitsansprüchen aufgeladen werden. Immer wieder zitierte grundsätzliche Überlegungen dazu stammen von Paul Rabinow, der schreibt:

Wir bedürfen keiner [...] neuen Theorie der Erkenntnis der Anderen. Wir sollten auf unsere historische Praxis achten, nämlich die Praxis, unsere kulturellen Praktiken auf die anderen zu projizieren; bestenfalls gilt es zu zeigen, wie, wann, und mit welchen kulturellen institutionellen Mitteln andere Menschen es unternommen haben, Epistemologie für sich in Anspruch zu nehmen.

Wir müssen den Westen anthropologisieren: deutlich machen, wie exotisch seine Konstitution der Wirklichkeit gewesen ist; Nachdruck auf die Bereiche legen, deren Universalität am meisten als selbstverständlich erachtet wurde (dazu gehören Epistemologie und Ökonomie); sie soweit wie möglich als historische Besonderheit erscheinen lassen; darlegen, wie ihre Wahrheitsansprüche mit sozialen Praktiken verknüpft und dadurch zu wirksamen Kräften in der sozialen Welt geworden sind.⁹

8 In diesem Band: 607–624.

9 Rabinow, Paul: »Repräsentationen sind soziale Tatsachen. Moderne und Postmoderne in der Anthropologie«, in: Eberhard Berg/Martin Fuchs (Hg.): Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1993, 158–199, hier: 168.

Programmatisch scheint darin die Forderung auf, sich noch einmal intensiv mit den Quellen zu beschäftigen und diese nicht im Hinblick auf ein besseres Verständnis des Fremden und Anderen wieder zu lesen, sondern neu das Selbstverständliche und die eigene unhinterfragte Praxis als Thema der Untersuchung zu erkennen.

Die bereits angesprochene Beschäftigung Andreas Nehrings mit postkolonialen Theorien stellt dabei nur einen kleinen Ausschnitt des Programms dar, die lange hermeneutisch bzw. sozialwissenschaftlich geprägte Religionswissenschaft in eine kulturwissenschaftliche Disziplin zu transformieren.¹⁰ Hierfür steht beispielhaft die Reihe »ReligionsKulturen«, die Andreas Nehring im Kohlhammer Verlag mitbetreut hat und die seit den 2000er Jahren den sogenannten *Cultural Turn* auch innerhalb der Theologie und Religionswissenschaften zu etablieren geholfen und entscheidend vorangetrieben hat. Die Reihe »Rerum Religionum: Arbeiten zur Religionskultur« im transcript Verlag, in der auch der vorliegende Band erscheint, hat diese Stoßrichtung vertieft und erweitert.

Gerade der erste Band der *ReligionsKulturen*-Reihe hat unter dem Titel *Religious Turns – Turning Religions: Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen* (2008) Religion als einen lohnenden Forschungsgegenstand sowie religiöse Diskurse als relevante Faktoren für die Untersuchungen anderer kulturwissenschaftlicher Fächer in den Blick gerückt.¹¹ International, in besonderem Ausmaß aber im deutschsprachigen Raum, hatte es ein *Religious Turn* aus verschiedenen Gründen besonders schwer, selbst in interdisziplinären Forschungen etwa zu Ritual und Performanz¹² oder auch in den *Postcolonial Studies*¹³, obwohl Religionen als Kontext und Gegenstand dort eigentlich ständig präsent sind. Diese Dynamik der Anziehung und Abstoßung von Religion in kulturwissenschaftlichen Diskursen sieht Andreas Nehring früh sehr klar, auch wegen seiner intensiven Zusammenarbeit in verschiedenen Konstellationen mit Kolleg:innen über das eigene Fach hinaus. Dadurch verliert er bei aller kritischen Analyse der eigenen Fachgeschichte nie

10 Programmatisch zu einer Hinwendung der deutschsprachigen Religionswissenschaft zu einer grundlegend kulturwissenschaftlichen Ausrichtung siehe etwa auch: Kippenberg, Hans G./Stuckrad, Kocku von: Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe. München: C.H. Beck 2003, 13.

Zur Rezeption und insbesondere zur Kritik am *Cultural Turn* in der deutschsprachigen Religionssoziologie und Religionswissenschaft sowie eine historische Einordnung dieser Entwicklungen siehe Bergunder, Michael: »Soziologische Religionstheorie nach dem cultural turn«, in: Detlef Pollack/Volkhard Krech/Olaf Müller/Markus Hero (Hg.): Handbuch Religionssoziologie. Wiesbaden: Springer VS 2018, 203–230.

11 Nehring, Andreas/Valentin, Joachim (Hg.): *Religious Turns – Turning Religions: Veränderte kulturelle Diskurse – neue religiöse Wissensformen. ReligionsKulturen*, Band 1. Stuttgart: Kohlhammer 2008.

12 Vgl. die entsprechende Einordnung für das Forschungsfeld Literatur und Religion, wo der Band von Nehring und Valentin auch explizit genannt wird, in: Weidner, Daniel/Mauz, Andreas: »Literatur und Religion, paradigmatisch. Zur Einleitung«, in: Dies. (Hg.): *Literatur und Religion: Paradigmen der Forschung*. Berlin/Heidelberg: Metzler 2023, 1–31, hier: 25.

13 Siehe hierzu: Nehring, Andreas: »Postkoloniale Religionswissenschaft. Geschichte – Diskurse – Alteritäten«, in: Julia Reuter/Alexandra Karentzos (Hg.): *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*. Wiesbaden: Verlag für Sozialwissenschaften 2012, 327–341.

aus den Augen, was diesen Gegenstand relevant und interessant macht. Im einleitenden Aufsatz zum genannten Band zeichnet er scharfsinnig nach, was bei einer völligen Streichung der »religiösen Erfahrung« (wenn auch aus einem berechtigt kritischen Impuls heraus) letztlich verloren geht, als auch, dass die Rede von einer »Rückkehr der Religion« ebenfalls auf ihre beschränkte Perspektive und implizit bleibende Interessen zu hinterfragen ist.¹⁴

Für die kulturwissenschaftliche Wende im Fach Interkulturelle Theologie und Religionswissenschaft, zu der Andreas Nehring in zentraler Weise beigetragen hat, nimmt er Anleihen bei einem Erlanger Soziologen, in dessen intellektuelle Fußstapfen er tritt: Joachim Matthes (1930–2009). Dieser arbeitete in den 1990er Jahren heraus, dass es sich bei Religion um ein »kulturelles Konzept«¹⁵ handelt und dass die Übertragung dieses europäischen Konzepts auf andere Regionen hochgradig problematisch sei. Dessen grundsätzliche Kritik an einem eurozentrischen Verständnis des Religionsbegriffs illustriert Andreas Nehring am konkreten Beispiel des Hinduismus.¹⁶ Religion als Kategorie »sui generis«¹⁷, wie die von der Theologie beeinflusste phänomenologische Religionswissenschaft eines Rudolf Otto (1869–1937) oder Friedrich Heiler (1892–1967) konstatierten, oder als apartes Phänomen, wie Matthes formuliert, dechiffriert Andreas Nehring konstant als Eigenheit europäischen Denkens.¹⁸ Gleichzeitig führt er damit die Einsicht des *Cultural Turn* in Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie ein, dass Kulturen keine statischen Räume sind, sondern fluide Größen, die sich kontinuierlich verändern und in stetigen Austauschprozessen stehen. Nicht nur für die Religionswissenschaft, sondern vor allem auch für die Interkulturelle Theologie ist diese kritische Hinterfragung und Dekonstruktion eines essentialistischen Verständnisses von Religion zu diesem Zeitpunkt revolutionär.

Die Eintragung der Einsichten der kulturwissenschaftlichen Wende in den Theoriediskurs des Fachs hatte auch konkrete wissenschaftspolitische Auswirkungen: Hatte Andreas Nehring zu Beginn seines Wirkens in Erlangen noch den Lehrstuhl für Missionswissenschaft innerhalb der Praktischen Theologie inne, so hat er an seinen Nachfolger einen Lehrstuhl für Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie übergeben. Diese Umbenennung ist Ausdruck eines grundsätzlich veränderten Verständnisses der Disziplin, an dem Andreas Nehring durch die konzeptionelle wie politische Mitwirkung in einschlägigen Gremien – besonders in der Fachgruppe *Religionswissenschaft und Interkulturelle Theologie* innerhalb der *Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie (WGTh)* – mitge-

14 Siehe Nehring, Andreas: »Religion und Kultur. Zur Beschreibung einer Differenz«. In diesem Band: 297–315.

15 Matthes, Joachim: »Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religiösen Denkens«, in: Jürgen Friedrichs/Rainer Lepsius/Friedhelm Neidhardt (Hg.): Religion und Kultur, Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 33 (1993), 16–30, hier: 27.

16 Nehring, Andreas: »Aneignung von ›Religion‹ – postkoloniale Konstruktionen des Hinduismus«, in: Michael Stausberg (Hg.): Religionswissenschaft, Berlin: De Gruyter 2012, 109–124.

17 Siehe Nehring, Andreas: »Präsenz und implizites Wissen. Religionswissenschaftliche Perspektiven«. In diesem Band: 331–359.

18 Siehe auch Nehring, Andreas: »Welttheologie oder Religionswissenschaft? Zur Bedeutung von W. C. Smith in der postkolonialen Kulturdebatte«. In diesem Band: 407–422.

wirkt hat. Spätestens seit der Veröffentlichung des Grundsatzdokuments *Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft* (2005) wird das Doppelfach zum einen als dezidiert theologische Disziplin verstanden, der zum andern in Verbindung mit der Religionswissenschaft »innerhalb einer theologischen Fakultät sowohl eine Vermittlung als auch eine Unterscheidung zwischen Kulturwissenschaft und Theologie«¹⁹ zukommt. In Kontinuität zur einstigen Missionswissenschaft wird die Kooperation mit »Wissenschaften wie Ethnologie, Anthropologie und außer-europäischen Philologien«²⁰ fortgeführt, ohne diese theologisch zu vereinnahmen.

4. Andreas Nehrings wissenschaftliche Wanderroute

Ein Einblick in Gegenstände, Theorien und Problemfelder

Wenn Andreas Nehring, wie wir zu Beginn in unserem Gespräch festgestellt haben, als wissenschaftlicher Wanderer durch Religionsgeschichte und kulturwissenschaftliche Fachdiskurse verstanden wird, dann lohnt sich einführend zu diesem Buch eine Kartierung der Wanderroute. Hierfür steigen wir kurz in ausgewählte Texte des Bandes ein, die als Wegmarken dieser Route fungieren können. An ihnen lässt sich schlaglichtartig aufzeigen, wie Andreas Nehring liest, denkt und schreibt, welche Spannweite seine wissenschaftliche Arbeit umfasst, und wie er den Diskurs sowohl in der Religionswissenschaft als auch in der Interkulturellen Theologie geprägt, konstruktiv kritisiert und vorangebracht hat. Es soll hierbei eine Zusammenschau von Entwicklungslinien und wichtigen Debattenbeiträgen entstehen, die die Lektüre von Andreas Nehrings Texten einführend kontextualisieren.

4.1 Auseinandersetzungen um Orientalismus und die Diskussion um »Hinduismus als Religion«

Die Beschäftigung mit der indischen Geschichte und Kultur und den Bewohner:innen dieses Landes als europäischer Wissenschaftler ist kein harmloses Unterfangen. Wie Edward Said in seinem epochemachenden Buch *Orientalism* (1978) gezeigt hat, waren die Wissensproduktion und die Repräsentation des Orients eng in ökonomische und politische Machtverhältnisse eingebunden. Saims bleibende Leistung besteht darin, das Verständnis von Orientalismus über das einer wissenschaftlichen Disziplin hinaus geweitet und ein Problembewusstsein geweckt zu haben für die Rolle des Orientalismus als Diskurs. Wie vielfach gezeigt worden ist, hat auch Saims Darstellung des orientalistischen Diskurses einige Schwächen. Indem er westliche Sichtweisen auf den Orient über einen Kamm schert, geraten wichtige Differenzierungen aus dem Blick. Eine der wichtigsten

19 Fachgruppe »Religionswissenschaft und Missionswissenschaft« in der Wissenschaftlichen Gesellschaft für Theologie (WGTh) und Verwaltungsrat der Deutschen Gesellschaft für Missionswissenschaft (DCMW) (Hg.): »Missionswissenschaft als Interkulturelle Theologie und ihr Verhältnis zur Religionswissenschaft«, in: Zeitschrift für Mission 31, 4 (2005), 376–382.

20 Ebd.

Kritiken an Said ist jedoch die, dass seine deutliche Kritik an den europäischen Mächten mit einer Schwächung der einheimischen Handlungsmacht einhergeht. Prozesse des Widerstands gegen die Kolonialherrschaft, der subversiven Umdeutung und des verborgenen Protests geraten damit aus dem Blick.

An dieser Stelle haben die Aufsätze von Andreas Nehring und seine genauen und kulturwissenschaftlich durchdachten Reflexionen der süd-indischen Missionsgeschichte einen wichtigen Beitrag zur Orientalismusdebatte geliefert.²¹ Der deutsche Orientalismus, der eine wichtige Forschungslücke in Saids Werk darstellt, wird dort genauer analysiert. Dabei zeigt sich, dass deutsche Wissenschaftler:innen und spezifisch auch deutsche Missionar:innen in Indien vielfach zwischen allen Stühlen saßen: Ihre Arbeit wäre ohne die kolonialen Strukturen und die europäische Herrschaft nicht möglich gewesen, gleichzeitig haben sich viele von ihnen dezidiert kritisch gegenüber der englischen Kolonialmacht gezeigt. Durch ein genaues Quellenstudium gelingt es Andreas Nehring auch zu zeigen, inwiefern der orientalistische Diskurs polyvalent bleibt und welche Rolle indische Akteur:innen dabei spielten. Die westlichen Darstellungen Indiens durch Missionar:innen, die christlich-missionarischen und apologetischen Zwecken dienen sollten, konnten nämlich auch in ihr Gegenteil verkehrt werden, wenn sie von indischen Denker:innen übernommen wurden.²²

Dies wird nicht auf einer abstrakten Ebene lediglich behauptet, sondern immer wieder durch ein Offenlegen des Diskurses, wie er in Zeitschriften, Missionsblättern und Diskussionen stattgefunden hat, herausgearbeitet. Dabei bildeten sich häufig erstaunliche Allianzen und religiöse Texte wurden von verschiedenen Gruppen mit je eigenen Intentionen gelesen und gedeutet. So zeigt Andreas Nehring beispielhaft auf, wie der südindische *Śaiva Siddhānta Samāj* sich in seiner Interpretation des *Śaiva Siddhānta* von der nordindischen Dominanz absetzen konnte und dabei auch auf lutherische Übersetzungen, wie jene des deutschen Missionars Hilko Wiardo Schomerus (1979–1945), zurückgegriffen hat.²³ Zeitgleich haben südindische Gelehrte auch die Bibel mit einer entwaffnenden Offenheit gelesen und zu einem Produkt des »Ostens« erklärt. Insbesondere der Hebräerbrief und das Johannesevangelium seien von einer solchen »Sublimität«, dass sie nicht als ein westliches Zeugnis, sondern nur als Ausweis »östlicher Hingabe und Frömmigkeit« zu verstehen seien.²⁴

Die Bibel als Grundlage des missionarischen Anspruchs auf diskursive Dominanz wird den Europäer:innen damit entzogen und zu einem Buch aus dem Osten gemacht. Indem hierbei direkt nachvollziehbar wird, wie Stereotype geformt werden und dann

21 Siehe dazu die Beiträge: Nehring, Andreas: »Religionsvergleiche: Lutherische Missionare und Śaiva Siddhānta im orientalistischen Diskurs I«. In diesem Band: 241–256. Sowie Nehring, Andreas: »Performanz und Erneuerung: Lutherische Missionare und Śaiva Siddhānta im orientalistischen Diskurs II«. In diesem Band: 257–273.

22 Siehe dazu grundlegend Nehring, Andreas: *Orientalismus und Mission. Die Repräsentation der tamilischen Gesellschaft und Religion durch Leipziger Missionare 1840–1940*, Wiesbaden: Harrasowitz 2003.

23 Siehe für die umfangreichen Belege und die Diskussion Nehring, Andreas: »Performanz und Erneuerung. Lutherische Missionare und Śaiva Siddhānta im orientalistischen Diskurs II«. In diesem Band: 257–273.

24 Vgl. ebd.

aber auch strategisch gewendet und subversiv eingesetzt werden können, leistet Andreas Nehring einen wichtigen Beitrag, um – bildlich gesprochen – im Maschinenraum des Orientalismus dessen Wirkweisen und Mechanismen aufzuzeigen, aber auch die Graustufen, die in vielen Debatten vernachlässigt werden, sichtbar zu machen. Das hilft, um die große Diskussion um den westlichen Orientalismus zu konkretisieren und gleichzeitig auch zu diversifizieren. Zugleich werden die postkolonialen Theoriedebatten und methodischen Werkzeuge auf diese Weise nicht nur sehr früh in die Religionswissenschaft, sondern auch in die Missionsgeschichte und jene dadurch in den Gegenstandsbereich kulturwissenschaftlicher Reflexionen hineingeholt.

Eng damit verbunden ist die wissenschaftliche Frage nach der Religion der Inder:innen. Die These, »Hinduismus« sei ein westliches Konstrukt und Ergebnis orientalistischer Fehlrepräsentation einer Pluralität von indischen Religionen wurde innerhalb der Religionswissenschaft vielfach diskutiert. Auch an dieser Stelle weist Andreas Nehring mit anderen darauf hin, dass Hinduismus kaum von Europäer:innen erfunden werden konnte, wenn nicht Inder:innen selbst in diesem Konstruktionsprozess einen entscheidenden Anteil gehabt hatten.²⁵

In einem wichtigen Punkt greift Andreas Nehring den Vorwurf Edward Saids jedoch auf und formuliert damit eine deutliche Kritik an gewissen Formen der sogenannten pluralistischen Religionstheologie. Nicht nur in seinem prominenten Orientalismus-Buch, sondern auch in anderen Texten hatte Said argumentiert, dass europäische Wissenschaftler:innen eine hegemoniale Stellung im Diskurs einnehmen und bestimmen, welche Konzepte und Vorstellungen als universal angesehen werden können. Von Eurozentrismus kann man dann pointiert sprechen, wenn diese theoretischen Überlegungen sich allein der europäischen Geistesgeschichte verdanken. Am Beispiel des buddhistischen Konzepts des Entstehens in gegenseitiger Abhängigkeit (*Pratityasamudpāda*) zeigt Andreas Nehring nun eine gedankliche Alternative für die Konzeptualisierung religiöser Pluralität jenseits der europäischen Theologie auf.²⁶ Die Begegnung mit dem kulturell und religiös *Anderen* nötigt also zu einer intensivierten Beschäftigung mit der *eigenen* Geschichte als Ort der vielfältigen Grenzüberschreitungen.

4.2 Von der Missionsgeschichte zur Religionsgeschichtsschreibung

In seiner Forschung zur Missionsgeschichte in Südindien macht Andreas Nehring die Leistung der Missionar:innen, aber auch ihre problematischen Vorannahmen und Begrenztheiten deutlich und zeigt so auf, wie Mission als wichtiger Teil der Globalgeschichte fungiert hat und vielfältige Prozesse in Europa, Indien und darüber hinaus in Gang gesetzt hat – eine Beobachtung, die in den letzten Jahrzehnten auch zu einem erneuerten Interesse an religiösen Akteur:innen innerhalb der Geschichtswissenschaft geführt hat. Der Fokus dieser neuen Perspektive gilt denjenigen Personengruppen, die in einer

25 Siehe dazu den Beitrag Nehring, Andreas: »Zwischen Monismus und Monotheismus – »Hinduismus« und indische Aneignungen des Religionsbegriffes. Ein poststrukturalistischer Versuch«. In diesem Band: 463–490.

26 Siehe dazu den Beitrag Nehring, Andreas: »Eurozentrischer Pluralismus. Gleichnisse als Anfrage an die Pluralistische Religionstheologie«. In diesem Band: 441–459.

klassischen Geschichtsschreibung häufig vernachlässigt worden sind, nämlich Kaufleuten und Kolonialbeamten, Frauen und Missionar:innen, sowie den sogenannten einheimischen Informant:innen, ohne deren Tätigkeiten des Übersetzens und Sammelns viele Wissensbestände nicht entstanden wären.²⁷ Diese Untersuchungen nehmen weniger einzelne herausragende Persönlichkeiten in den Blick, sondern konzentrieren sich vielmehr darauf, Netzwerke mit ihren zahlreichen Beziehungen darzustellen.

Dieser und andere Neuaufbrüche innerhalb der Geschichtswissenschaft verdanken sich einer intensiven theoretischen Debatte über Kultur, Geschichte und Religion seit den 1980er Jahren im Rahmen der kulturwissenschaftlichen Wende. Wichtige Stationen sind dabei die Vorstellung von Religion als Teil kultureller Symbolsysteme und Produkt öffentlicher Debatten und geschichtlicher Aushandlungsprozesse.²⁸ Indem Andreas Nehring kritische Anfragen und theoretisch ambitionierte Neuansätze aus den Geschichtswissenschaften rezipiert, führt er entsprechende Erkenntnisse der Konstruiertheit des historischen Diskurses in Form etwa des »emplotments« (Hayden White) des historiografischen Textes²⁹ wie auch der »Erfindung der Tradition« (Hobsbawm und Ranger)³⁰ kritisch-produktiv in die Religionsgeschichtsschreibung ein.

Diese kulturwissenschaftliche Brille ermöglicht auf der einen Seite ein umfassenderes Verständnis der missionswissenschaftlichen Tätigkeiten und auf der anderen Seite wird deutlich, inwiefern die Untersuchung religiöser Perspektiven und Akteur:innen nötig ist, um unseren heutigen gesellschaftlich und historisch geronnenen Blick nicht absolut zu setzen.³¹ Indem das *Worlding* (Spivak) der Missionar:innen genau beschrieben wird, wird auch deutlich, inwiefern Missionsarbeit Teil eines kolonialen Weltzugangs war. Die für die kirchliche Debatte wichtige Frage nach dem Stellenwert der Missionsgeschichte und danach, ob diese überhaupt noch eine Berechtigung hat, greift Andreas Nehring auf und nutzt dabei auch die postkolonialen Überlegungen, um deutlich zu machen, wie Missionsgeschichtsschreibung historisch funktioniert hat und von welchen Prämissen sie sich hat leiten lassen. Dabei werden die Missionsarchive als Dispositive des Wissens verstanden, um epistemische Verschiebungen und Neubestimmungen greifbar und analysierbar zu machen. Anstatt in den Chor derjenigen einzustimmen, die neben einem »Ende der Geschichte« auch ein »Ende der Missionsgeschichte« befürworten, argumentiert Andreas Nehring mit Dipesh Chakrabarty dafür, europäische Ge-

27 Siehe beispielhaft Habermas, Rebekka/Przyrembel, Alexandra (Hg.): Von Käfern, Märkten und Menschen. Kolonialismus und Wissen in der Moderne, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht 2013.

28 Vergleiche dazu die Darstellung und Literatur bei Kippenberg/Stuckrad: 2003, 94–135.

29 Etwa im Beitrag: Nehring, Andreas: »Eine Art von Nicht-Ort: Marginalia aus den Missionsarchiven«. In diesem Band: 225–239.

30 So u.a. im Beitrag: Nehring, Andreas: »Grenzziehungen, und Grenzüberschreitungen. Mission und Interkulturelle Theologie auf der Grenze«. In diesem Band: 155–172; sowie in Nehring, Andreas: »Die Erfindung der religiösen Erfahrung«. In diesem Band: 675–699.

31 Siehe dazu den Beitrag Nehring, Andreas: »Missionsgeschichte als Wissenschaftsgeschichte. Mission und Wissenschaft in Südindien im 19. Jahrhundert«. In diesem Band: 197–209.

schichte zu provinzialisieren und zu kontextualisieren, sie aber keineswegs zu verabschieden.³²

Auf die ironische Volte, dass während Religionswissenschaftler:innen gerade dabei waren, sich von einem starren Konzept von »Religion« zu verabschieden, die mediale westliche Öffentlichkeit ein neues Interesse an Religion und religiösen Phänomenen entwickelt hat, hat unter anderem der französische Philosoph Jacques Derrida (1930–2004) hingewiesen. Bekannt ist sein Diktum: »Above all, no journalists«, mit dem er auf die Entzogenheit religiöser Phänomene verweist und illustrieren will, dass sich diese nicht als unmittelbare Wahrheiten konstruieren, sondern stets nur in ihrer diskursiven Spur dekonstruieren lassen.³³ Andreas Nehring hat das an verschiedenen populären Konzepten im Bereich der Spiritualität beispielhaft ausgearbeitet. So hat er umfangreich zur Geschichte und Entstehung der Achtsamkeitsbewegung gearbeitet. Deren Entstehung als weltweiter Trend seit den 1960er Jahren wird häufig verkürzt als Folge der Aneignung östlicher Konzepte durch *New Age* im Westen angesehen. Entgegen einem weit verbreiteten Klischee der öffentlichen Meinung, gelingt es Andreas Nehring zu zeigen, dass die Anfänge der Meditationsbewegung keineswegs das Ergebnis eines westlichen Ringens und einer Übersetzungsleistung östlicher Konzepte in westliches Denken waren.³⁴ Stattdessen zeigt er mit anderen Forscher:innen, wie stark diese Prozesse einer Neuerfindung als spezifisches Konzept der Achtsamkeit mit buddhistischen Diskursen und damit auch einer burmesischen Wirkmächtigkeit verbunden waren. Auf eine krisenhafte Situation im 19. Jahrhundert reagierten verschiedene burmesische Könige mit einer Reihe von Initiativen zur Stärkung des Buddhismus. In einem längeren Prozess, der schließlich auch zur Neuschaffung eines religiösen Begriffs von Buddhismus im Sinne damaliger Konzeptionen von Religion beigetragen hat, entstanden auch neue Meditationstechniken. Damit reagierten die Machthabenden auf eine innerbuddhistische Kritik und Konzeptionen der Zeitlichkeit, die als modern bezeichnet werden können: Auf den langsamen Niedergang der Traditionen, des Lernens und der Praxis im Land, die durch die koloniale Anwesenheit beschleunigt wurde, galt es eine Antwort zu geben, die eine Erneuerung und ein Überleben des buddhistischen Kerns möglich machte. In diesem Prozess entstand auch die *Vipassana*-Meditation, die damit nur indirekt auf einen westlichen Aneignungsprozess zurückgeführt werden kann, deren eigentlicher Innovator jedoch das burmesische Königshaus mit seiner Förderung der buddhistischen Institutionen gewesen ist.

Ohne die Verbindung dieser Meditationspraxis aus dem Theravada-Buddhismus mit Elementen des Zen-Buddhismus durch Akteur:innen wie den vietnamesischen Mönch, Weisheitslehrer und Aktivisten Thich Nhat Hanh (1926–2022) ist der populäre Diskurs

32 Siehe der Beitrag Nehring, Andreas: »Das ›Ende der Missionsgeschichte‹. Mission als kulturelles Paradigma zwischen klassischer Missionstheologie und postkolonialer Theoriebildung«. In diesem Band: 33–53.

33 Siehe Derrida, Jacques: »Above All, No Journalists«, in: Hent de Vries/Samuel Weber (Hg.): *Religion and Media*, Stanford: Stanford University Press 2001, 56–93.

34 Siehe dazu den Beitrag Nehring, Andreas: »Politik und Meditation. Christliche Missionen und die Reform des Theravada-Buddhismus in Birma im neunzehnten Jahrhundert«. In diesem Band: 627–646.

der Achtsamkeit wiederum kaum zu erklären.³⁵ Meditative Achtsamkeit als eine religiös neutrale Praxis wird vom Erfinder der MBSR-Methode Jon Kabat-Zinn und anderen Anbieter:innen als eine erlernbare Form der Aufmerksamkeitslenkung propagiert. Achtsamkeit funktioniert dabei über die Erfahrung von als vorläufig und vergänglich wahrgenommenen Bewusstseinsinhalten in ihrer Differenz zu körperlichen Empfindungen. Eine genealogische Untersuchung des populären Diskurses der Achtsamkeit lenkt unseren Blick also zurück auf die umstrittene Kategorie der religiösen Erfahrung.

4.3 Religiöse Erfahrung in und nach dem Poststrukturalismus

In seiner Relektüre von Eliades »Camouflage«³⁶ des Heiligen im Profanen, die er für den vorliegenden Band noch einmal gedanklich überarbeitet und erweitert hat, stellt Andreas Nehring auch heraus, dass das größte theoretische und methodologische Problem der Religionswissenschaft mit der religiösen Erfahrung heute v.a. in der Sprache zu suchen ist. In der Sprache wird diese schließlich im doppelten Sinne des Wortes »realisiert«, also sowohl initiiert, praktisch erlebt und vollzogen, als auch verstanden und gedeutet, von der erfahrenden Person selbst wie auch in der Forschung über diese Erfahrung.

Die Auseinandersetzung mit fragwürdigen Selbstverständlichkeiten des religionswissenschaftlichen wie des (interkulturell) theologischen Diskurses – zu denken ist hier etwa an Spiritualität³⁷, Wunder, die Verbindung von Religion und Gewalt, und eben auch an die religiöse Erfahrung – zieht sich dabei wie ein Faden in einer weiteren Nuance von Rot durch Andreas Nehrings Werk. Wichtige Schritte dieser Auseinandersetzung lassen sich in der von uns hier präsentierten Auswahl gut am Problem der Erfahrung nachvollziehen: Zunächst wird diese der vermeintlichen Selbstverständlichkeit entzogen und in ihrer historischen Konstruiertheit und Eingebundenheit in spezifische Machtdiskurse aufgedeckt. Dabei wird der Finger in die Wunde der Verstrickung der Religionswissenschaft in ihren eigenen Gegenstand gelegt. Darauf folgt die disziplinierte, doch dadurch nicht weniger ambitionierte Aufgabenstellung, nun keine neue, bessere Begriffsbestimmung zu finden, sondern am konkreten Fall (etwa der christlichen Zen-Spiritualität des Benediktinerpaters Willigis Jäger,³⁸ dem indischen, dann globalen »Milchwunder«³⁹ von 2003 oder Achtsamkeits-Apps⁴⁰) die Mechanismen und Funktionsweisen dieser »leeren Signifikanten« als Gegenstand zu betrachten, aus denen selbst Vieles über Religion, Kultur und ihre Wissenschaften erkannt werden kann.

Anders als viele ähnlich verfahrenende kulturwissenschaftliche Studien lässt sich Andreas Nehring hierbei trotzdem weiterhin stören von empirisch so ungreifbaren

35 Siehe dazu den Beitrag Nehring, Andreas: »Populäre Spiritualität. Achtsamkeit als neue Religion?«. In diesem Band: 647–659.

36 Eliade, Mircea: »Foreword – Literature and Fantasy«, in: Ders.: *Tales of the Sacred and Supernatural*. Philadelphia 1981, 7–13, hier: 10.

37 Siehe Nehring, Andreas: »Spiritualität im religiösen, säkularen und globalen Diskurs.« In diesem Band: 701–714.

38 Siehe Nehring, Andreas: »Die Erfindung der religiösen Erfahrung«. In diesem Band: 675–699.

39 Siehe Nehring, Andreas: »Im Wunderland des Glaubens. Religionswissenschaft zwischen Kulturhermeneutik und Kulturpolitik«. In diesem Band: 491–511.

40 Siehe Nehring: »Populäre Spiritualität. Achtsamkeit als neue Religion?«. In diesem Band: 647–659.

und theoriegeschichtlich so kontaminierten Kategorien wie der religiösen Erfahrung und plädiert gegen ihre Streichung aus dem Katalog der religionswissenschaftlichen Gegenstände und Kategorien, ohne hierbei selbst apologetisch oder theologisch zu werden.⁴¹

4.4 Kritik, Praxis und Neupositionierung des Religionsvergleichs

Mit dieser Einstellung der scharfen, aber konstruktiven Kritik am eigenen Fachdiskurs wendet sich Andreas Nehring beispielsweise auch der einst so populären, dann jedoch in Ungnade gefallenen Methode des Religionsvergleichs zu. Der Religionsvergleich ist seit ihrem Beginn im 19. Jahrhundert einerseits ein so zentrales Element der Religionswissenschaft, dass zum Teil noch immer auch die Bezeichnung »Vergleichende Religionswissenschaft« in Gebrauch ist. Andererseits wird dieser spätestens seit den intensiven Debatten im späten 20. Jahrhundert und der Kritik an der Religionsphänomenologie auch zu einem Problem der Fachdiskussion. Dabei ist es wichtig, nicht pauschal den *Modus* des Vergleichens zu verwerfen, sondern konkret benennen zu können, was und wann am Vergleich Problematisches zu finden ist. Nämlich: Dekontextualisierung, Essentialisierung und Universalisierung, Generalisierung sowie ahistorische und eurozentrische Vorgehensweisen.⁴² Diese sind sowohl generell zu kritisieren als auch im konkreten Fall nachzuweisen und auch in der eigenen Forschung entsprechend selbstreflektiert umzusetzen. Dies heißt für Andreas Nehring jedoch nicht, das Gespräch mit dem als problematisch Erkannten zu verweigern. Sondern stattdessen die Diskussion aufzunehmen, um Potentiale und auch Grenzen des interreligiösen Vergleichs neu zu bestimmen. So scheut er sich keineswegs, auch mit entsprechenden Ansätzen in der Theologie, etwa mit Komparativer Theologie und Religionstheologien in den Austausch zu gehen, um voneinander zu lernen und teils unauflösbare Widersprüche stehen zu lassen.⁴³

Dies ist für die gegenwärtige Religionswissenschaft von Bedeutung, empfiehlt sich aber auch für einen Blick in die Geschichte des Religionsvergleichs und kann auch von dort her für die theoretische Debatte sehr fruchtbar sein. Dies zeigt Andreas Nehring beispielhaft in seiner Analyse und Diskussion des Religionsvergleichs im Werk umstrittenster und ambivalenter Vertreter:innen der Fachgeschichte, etwa Wilfred Cantwell Smith (1916–2000) und Mircea Eliade (1907–1986). Seine frühe Auseinandersetzung mit Cantwell Smiths Programm einer »Welttheologie« umreißt hierbei die fundamentale Krise, die das Aufgeben einer Einheit der Religionsgeschichte für die phänomenologische und hermeneutisch geprägte Religionswissenschaft bedeutete. Und dass diese für eine pluralistische Religionstheologie bestehen bleibt.⁴⁴ Aus einer poststrukturalistischen und insbesondere postkolonialen Perspektive zeigt Andreas Nehring hierbei

41 Siehe Nehring: »Religion und Kultur. Zur Beschreibung einer Differenz«. In diesem Band: 297–315.

42 Vgl. hierzu im Überblick: Freiburger, Oliver: Religionsvergleich. Ansätze, Kritik, Praxis. Baden-Baden: Nomos 2020, hier v.a. 69–94.

43 Vgl. hierzu auch den von Andreas Nehring mitherausgegebenen Band: Schmidt-Leukel, Perry/ Nehring, Andreas (Hg.): Interreligious Comparisons in Religious Studies and Theology. Comparison Revisited. London: Bloomsbury 2016.

44 Siehe Nehring, Andreas: »Welttheologie oder Religionswissenschaft? Zur Bedeutung von W. C. Smith in der postkolonialen Kulturdebatte«. In diesem Band: 407–422.

die oftmals implizit bleibenden Probleme von pluralistischen und dialogorientierten theologischen Ansätzen und verweist in einer Relektüre von Cantwells Smiths Historisierung der europäisch(-christlichen) Bilder, Begriffe und Geschichten der Anderen auf das Potential einer kritischen Religionswissenschaft.

In einer ganz ähnlichen Denkbewegung der kritisch-konstruktiven Tiefenbohrung in der eigenen Fachgeschichte wendet sich Andreas Nehring Jahre später auch Mircea Eliade zu. In kritischer Auseinandersetzung mit Eliades komparativer Methode, die sich insbesondere an einer »Dialektik des Heiligen und des Profanen«⁴⁵ aufhängt, arbeitet er unter Rückgriff v.a. auf Slavoj Žižek (dessen Lektüre einen längeren Abschnitt von Andreas Nehrings Wanderroute eng begleitet hat)⁴⁶ heraus, inwiefern es Eliade vor allem darum ging, die gängige Perspektive des Vergleichs als Mittel zum Fremdverstehen umzudrehen und so vielmehr das Eigene aus der Perspektive des Anderen neu zu verstehen.⁴⁷ Bei aller berechtigten Kritik an Eliades Leben, Werk und Wirkung ist mit Andreas Nehring in dessen Denken ein wichtiger Aspekt zu beobachten, der auch an poststrukturalistische Theorien und solche, die darüber hinausgehen wollen, sinnvoll anschlussfähig ist: Was Religion ist und was nicht, wie sie erkennbar und die religiöse Erfahrung erfassend und auslegbar ist, das hängt auf viel komplexere Weise mit deren je nach Perspektive immer schon ausgelegter Form zusammen, als oftmals ernstgenommen wird.

4.5 Partikularität und Universalismus: Postkoloniale Überlegungen zur Ökumene

Die Spannung zwischen Partikularismus und Universalismus zählt zu den zentralen Herausforderungen (nicht nur) der Ökumene. Postkoloniale Ansätze fordern eine kritische Reflexion des europäischen Universalanspruchs in Theologie und ökumenischen Dialogen. Allerdings ist ein reiner Partikularismus, der ausschließlich auf lokale Traditionen setzt und keine gemeinsamen Prinzipien anerkennt, im ökumenischen Dialog problematisch. Dies gilt aus verschiedenen Gründen: Zum einen würde er zu einem logischen Selbstwiderspruch führen, da der reine Partikularismus andere und unterschiedliche Kulturpositionen ebenfalls als normative Basis anerkennen müsste. Zum anderen würde er zu einer Vielzahl kultureller Identitäten führen, die sich alle auf übergeordnete Prinzipien berufen, um ihre Positionen zu untermauern. Somit ist eine ausschließliche Fokussierung auf lokale Bezüge im ökumenischen Kontext nicht realistisch.

Es gehört zu den besonderen Leistungen Andreas Nehrings, dass er die ökumenische Debatte zur Spannung von Partikularismus und Universalismus in eine fruchtbare Verbindung bringt mit kulturwissenschaftlichen Diskursen. So kann er etwa die kulturwissenschaftliche Tragweite von Äußerungen des Ökumenikers Joseph Houldsworth

45 Eliade, Mircea: *Ewige Bilder und Sinnbilder. Über die magisch-religiöse Symbolik*, Frankfurt a.M.: Insel 1998, 97.

46 Etwa in: Nehring, Andreas: »Mitternachtskinder« und »Brüllende Tiger«: Über die Transformation von Religion im viktorianischen Indien und darüber hinaus«. In diesem Band: 513–527; sowie Nehring, Andreas: »Europäische Religionsgeschichte. Achtsamkeit im globalen Diskurs«. In diesem Band: 661–674.

47 Siehe Nehring, Andreas: »Camouflage des Heiligen. Mircea Eliade und die Parallaxe«. In diesem Band: 391–405.

Oldham (1874–1969) aufzeigen.⁴⁸ Durch die Einführung der Theorie des »impliziten Wissens« (Michael Polanyi)⁴⁹ gewinnt die Analyse der Spannung zwischen Partikularität und Universalität bei Andreas Nehring noch an Dichte.⁵⁰ Die Theorie des »impliziten Wissens« weist darauf hin, dass kulturell spezifische Praktiken, Überzeugungen und Traditionen oft unreflektiert bleiben, aber im religiösen und theologischen Diskurs gleichwohl eine wichtige Rolle spielen. Implizites Wissen prägt lokale Theologien und stärkt die Legitimität lokaler, kulturell geprägter theologischer Zugänge, die anzuerkennen sind. Diese Partikularität birgt aber auch die Gefahr, eine Relativität zu schaffen und einen konstruktiven Dialog zu verunmöglichen.

4.6 Epistemologien des Südens und die Krise des Wissens

Das Thema epistemologische Ungleichheit und Partizipation spielt schon in den Beiträgen von Andreas Nehring, die auf Orientalismuskritik und/oder postkoloniale Theorie Bezug nehmen, eine Rolle. Sein Plädoyer dafür, die Diskussion über die Dekonstruktion hegemonialer Repräsentationsstrategien hinaus fortzusetzen und die kritische Analyse auf neue Felder – und auch auf die aktuelle gesellschaftliche Realität zu richten – impliziert für ihn eine kritische Prüfung der eigenen epistemologischen Grundlagen.⁵¹ Postkoloniale Theorie versteht er als ein dynamisches, interventionierendes Instrument, das immer wieder neu die Bedingungen des Machthandelns, der Repräsentation und der gesellschaftlichen Inklusion hinterfragen muss. Dazu gehört auch eine Reflexion darüber, wie Macht und Wissen in gegenwärtigen gesellschaftlichen Kontexten konstruiert werden.

Dezidiert auf den durch neuere »Epistemologien des Südens«⁵² vorangetriebenen »Paradigmenwechsel« geht Andreas Nehring in einem bisher unveröffentlichten Beitrag ein.⁵³ Dabei stellt er die folgenden erkenntnistheoretischen Fragen: Was bedeutet es für wissenschaftliches Arbeiten, wenn indigene Wissenssysteme nicht nur als »alternative« Perspektiven betrachtet werden, sondern als gleichberechtigte, legitime und eigenständige Erkenntnisweisen, die hegemoniale europäisch-westliche Wissenssysteme hinterfragen und dekonstruieren können? Wie können so genannte indigene Wissenssysteme in Forschungsprozesse integriert werden und dabei nicht nur als Gegenpole oder Randbereiche erscheinen, sondern als zentrale Beiträge, die die konventionelle Wissensordnung erweitern und transformieren?

48 Siehe Nehring, Andreas: »Partikularismus und Universalismus in der Ökumene und die Bedeutung interkultureller Begegnung«. In diesem Band: 55–70.

49 Vgl. dazu Polanyi, Michael: *Implizites Wissen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1985².

50 Siehe Nehring, Andreas: »Präsenz und implizites Wissen. Religionswissenschaftliche Perspektiven«. In diesem Band: 331–359.

51 Siehe Nehring, Andreas: »Postkolonialismus – Und was dann?«. In diesem Band: 117–132.

52 Vgl. z.B.: da Sousa Santos, Boaventura: *Epistemologien des Südens. Gegen die Hegemonie des westlichen Denkens*, Münster: Unrast 2018; Smith, Linda Tuhiwai: *Decolonizing Methodologies. Research and Indigenous Peoples*, London/New York/Dublin: Zed 2021³.

53 Siehe Nehring, Andreas: »Epistemologische Krisen und Brüche im interkulturell theologischen Diskurs«. In diesem Band: 133–154.

Im Kontext seiner Kritik an den bisherigen eurozentrischen Paradigmen sieht Andreas Nehring in den epistemologischen Bewegungen des Südens und in indigenen Wissenssystemen ein potentialreiches Feld, um die eigene wissenschaftliche Praxis zu dekolonisieren, Wissenshegemonien zu hinterfragen und eine kritische Reflexion über die eigene Wissenschaftlichkeit zu fördern. Er skizziert die Konturen einer pluralistischen Wissenslandschaft mit einer transkontextuellen Wissensproduktion, die die Vielstimmigkeit von Erfahrungen, kulturellen Kontexten und Lebensrealitäten anerkennt und in der wissenschaftlichen Praxis respektvoll berücksichtigt. Dies sind nicht nur Fragen, die für die wissenschaftliche Arbeitsweise zentral sind, sondern auch den Bereich des gelebten Glaubens und die Praxis der Kirchen berühren.

5. »Religion – Macht – Kultur« ...und was dann?

Die Fülle der behandelten Themen wie auch die über die Veröffentlichung dieses Bandes hinaus andauernde Produktivität Andreas Nehrings machen deutlich, dass sich ein abschließendes Fazit verbietet. Wie könnte es gelingen, eine solche Bandbreite auf einen Nenner zu bringen? Auch wäre ein solches Ende dem eigentümlichen Stil des Autors der für den vorliegenden Band zusammengestellten Texte nicht angemessen. Denn wir haben auch immer wieder festgestellt, dass Andreas Nehring sehr gerne mit Verve in eine Veröffentlichung und einen Beitrag einsteigt, sodass man an der ein oder anderen Stelle mündliche Vorläufer und funkelnde Gesprächsfetzen zu erahnen meint, manchmal aber auch sehr rasant wieder aussteigt. Die pädagogische Pointe, die abschließende Sentenz oder die Botschaft, die mitgenommen werden soll – mit diesen Formaten können viele der hier versammelten Aufsätze nicht aufwarten. Vielmehr lassen sie Türen zu weiteren Denkwegen und verschiedensten Anschlüssen weit offen. Statt selbst eine Zusammenfassung zu konstruieren, möchten wir an dieser Stelle also lieber noch einmal das Gespräch aufnehmen und gemeinsam reflektieren, wie wir diese Impulse in unserer eigenen Forschung aufgegriffen haben.

SW: Gemeinsam mit Andreas Nehring habe ich zwei Bände zu Postkolonialen Theologien herausgegeben. Ein dritter ist gerade in der Vorbereitung. Wir werden darüber nachdenken und mit anderen diskutieren, inwieweit postkoloniale Entwürfe nicht nur ein anderes Wissenschaftsverständnis einfordern sollten, sondern dieses auch konkret mitentwickeln. Dabei haben wir im Rahmen einer Tagung auch über Postkolonialismus und Ökologie und unsere planetarischen Grenzen nachgedacht. Und hier sehe ich auch Entwicklungen, die auf den Arbeiten von Andreas Nehring aufbauen, manches aber auch noch einmal radikaler umsetzen wollen. Ich denke dabei an alternative Epistemologien, die im Gespräch mit indigenen Gemeinschaften entstehen. Während seiner Zeit in Indien hat Andreas Nehring einen Band zu Ökotheologien mitherausgegeben, sich dann aber kaum wieder mit ökofeministischen Ideen und Wissenschaftskonzeptionen beschäftigt. Hier sehe ich eine Möglichkeit, das Spiel von »Religion – Macht – Kultur« aufzubrechen und neue Figuren zu entwickeln.

SB: Stimmt, gerade in den letzten Jahren hat Andreas Nehring auch verstärkt darüber nachgedacht, was eigentlich Rationalität ist und wie das In-Anspruch-Nehmen oder Ab-sprechen von Rationalität, Wissenschaftlichkeit usw. diskursiv funktionieren. Etwa im Kontext von globaler Esoterik oder speziell für den Bereich der Vedic Science.⁵⁴ Für die Frage nach alternativen Epistemologien, die du ansprichst, ist das spannend, zugleich aber auch wieder für die Implikationen einer Forschung darüber. Mich interessiert das auch in meinen Auseinandersetzungen mit Wissensordnungen afrikanischer und afro-diasporischer Prägung, etwa im Umgang mit Verstorbenen, die in der Welt der Lebenden weiter stattfinden, etwa als Ahnengeister oder als Zombies oder auch in spiritistischen Séancen. Andreas Nehrings neugierige und kritische Anfragen an dekoloniale und ähnliche Interventionen sind da offenbar für uns beide weiterhin spannende Überlegungen, an denen wir uns abarbeiten.

CJ: Immer wieder traktiert Andreas Nehring die Frage, wie religiöse Erfahrung beschrieben und analysiert werden kann und weist darauf hin, dass der religionswissenschaftliche Diskurs über Erfahrung selbst religiöse Erfahrung generiert. Diese Analysen lassen auch immer etwas von der Entzogenheit religiöser Erfahrungen spürbar werden, halten sie in der Schwebelage, ohne dabei esoterisch zu werden. Das war für meine Arbeiten zur Körperlichkeit von Religion inspirierend. Körperwissen ist implizites Wissen. Ihm ist immer auch ein Überschuss inhärent. Körperliche Erfahrungen können widerständig sein. Zwar wird der Körper in seinem Verhalten, ja sogar im Spüren, immer durch diskursive Normen reguliert. Trotzdem hat er auch ein transgressives Potential, und geht immer wieder über die Grenzen hinaus.

SW: Ich verstehe, was du meinst. Andreas hat wunderbar aufgezeigt, wie Potenziale für Widerstand entdeckt werden können und sich diese nicht nur in Diskursen und Texten, sondern auch in widerständigen Praktiken finden lassen. Und dafür ist deine Hinwendung zu Körpern ja zentral. Dabei fokussiert es sich für mich noch zu sehr auf die menschlichen Körper und nicht-menschliche Körper und Entitäten wie Landschaften, Flüsse, Berge und Wälder sind wenig im Blick. Was vielleicht wieder eine eurozentrische Perspektive sein könnte. Über diese Mehrdeutigkeiten nachzudenken, finde ich sehr anregend.

CJ: Eine ähnliche und ähnlich inspirierende Ambivalenz findet sich auch in Andreas Nehrings Analysen religiöser Epistemologien und Ontologien, wobei er meines Wissens im Gebrauch des Konzepts »Ontologie« eher sparsam ist. Im Aufsatz zum Milchwunder bleibt die Frage offen, ob und wie denn nun Ganesh die ihm offerierte Milch getrunken hat.⁵⁵ Darum geht es ja auch gar nicht. Im Zentrum stehen die globalen Diskurse und Praktiken. Man kann also nicht sagen: Der Vorhang fällt und alle Fragen bleiben offen.

54 Siehe Nehring, Andreas: »Alternative Rationalitäten und die Neuerfindung der Tradition. Vedische Wissenschaft und das *Agnihotra*-Feueritual«. In diesem Band: 579–606.

55 Siehe Nehring: »Im Wunderland des Glaubens«. Religionswissenschaft zwischen Kulturhermeneutik und Kulturpolitik«. In diesem Band: 491–511.

Die Leitfragen der Aufsätze bleiben es nicht, aber jedes Bedürfnis nach essentialistischen Antworten wird enttäuscht. Das ist gut so. Denn Andreas Nehring enthält sich der Beurteilung eines religiösen Richtig oder Falsch. Mich hat das in den Arbeiten etwa zum »pentekostalen Körper« sehr inspiriert. Letztlich geht es nicht darum, ob der Heilige Geist wirklich die Glossolalie oder das Umfallen bewirkt, sondern um Diskurse, Praktiken, Macht und Widerstand. Aber auch auszuschließen ist es nicht. Eine solche Religionswissenschaft, die nicht die Beweisbarkeit der eigenen oder »alternativer« Rationalitäten sucht, sondern auch an der Deutungshoheit des eigenen Ansatzes immer wieder Zweifel anmeldet, bleibt (selbst)kritisch und in Bewegung.

SB: Damit kann ich auch viel anfangen. Manchmal sind die Fragen wichtiger und sogar interessanter, als definitive Antworten zu finden. Das ist etwas, dass Andreas Nehrings Texte und Vorträge und auch die Gespräche mit ihm immer wieder zeigen. Auch die kritische Reflexion der eigenen Denkvoraussetzungen und der im Fach etablierten Arbeitsweisen, die er immer wieder schonungslos, aber auch mit viel Leichtigkeit und Humor praktiziert, das war für mich selbst sehr eindrücklich schon seit meinem Studium und ist seither immens wichtig geblieben. Für meine Forschung über Mircea Eliades religionswissenschaftliches und literarisches Doppelwerk etwa war es eine grundlegende Inspiration, wie er die Fachgeschichte der Religionswissenschaft kritisch, aber auch ohne Scheuklappen anschaut mit einem Ansatz der Metatheorie, die vor dem Gegenstand erstmal unseren Blick auf diesen analysiert. Und zwar immer mit einem Interesse daran, neue Wege zu beschreiten und aus Fehlern zu lernen – es ist nie Kritik um der Kritik willen.

In meiner aktuellen Forschung spielt genau das auch wieder eine Rolle, also nach der kritischen Hinterfragung jetzt vor allem die Pluralisierung von Wissensproduktion und das sozusagen Nehringsche Experimentieren mit Ansätzen und Schreibweisen und das Gespräch mit anderen, neuen Perspektiven.

SW: Diese Neugier habe ich auch mitgenommen. Keine Angst davor zu haben, einen Ansatz mal spielerisch auszuprobieren, auch wenn es nicht perfekt ist. Geschichten gegen den Strich zu lesen und Selbstverständlichkeiten zu hinterfragen, ohne das gleich wieder zu einem Programm zu überhöhen oder einen Forschungsansatz daraus ableiten zu wollen. Das hat etwas Leichtes bei Andreas Nehring.

SB: Das Wichtigste, was Andreas Nehring mir als Lehrer und Doktorvater gegeben hat und was sich in seinem Denken, Schreiben und Sprechen spiegelt, ist genau diese große Freiheit, auszuprobieren, von der du sprichst und sein Vertrauen, dass ich auch meinen Wissensweg finden werde. Auch der Austausch mit ihm und dem Kreis der Kolleg:innen, der etwa in Oberseminaren oder in verschiedenen Forschungszusammenhängen zusammenkam, zu allen möglichen grundsätzlichen und manchmal auch nebensächlichen Dingen, mit denen ich dann selbst loslaufen und die ich kombinieren und transformieren durfte, wie ich es in Auseinandersetzung mit meinem Gegenstand für angemessen und interessant hielt. Überhaupt: Interessant soll es für Andreas Nehring immer sein, nicht langweilig, auch das ein guter Anspruch ans wissenschaftliche Denken und Schreiben.