

Isabel Laack

II.5 Indigenität: Diskurse um indigene Religionen, dekoloniale Kritik an westlicher Wissenschaft und mögliche Konsequenzen für die Religionswissenschaft

Indigene Religionen haben in den letzten Jahren in öffentlichen und wissenschaftlichen **Diskursen** neue Aufmerksamkeit erfahren. Die zunächst als Fremdbezeichnung entstandene Kategorie *indigen* wird von verschiedenen Gruppen im Kampf um soziopolitische Anerkennung zunehmend als Selbstbeschreibung verwendet; außerdem werden indigene Lebensweisen als mögliche Alternativen zur westlichen, kapitalistischen und die Umwelt zerstörenden Gesellschaft wahrgenommen. Analog zu diesen Entwicklungen wächst in der Religionswissenschaft das Forschungsinteresse an indigenen Religionen.

Wie verhält sich die Religionswissenschaft gegenüber den im Diskurs häufig verwendeten Begriffen *indigene Religionen* und *indigen*? In der europäischen Geistesgeschichte galt lange die Vorstellung, Begriffe seien Spiegel von objektiv in der Realität vorhandenen Strukturen. Im Unterschied dazu gehen viele gegenwärtige Kulturwissenschaftler:innen davon aus, dass sprachliche Begriffe immer nur zeit- und kulturabhängige menschliche Versuche sind, nicht-sprachliche Realität zu verstehen und zu gestalten. Kategorien wie *indigen* spiegeln also immer nur eine bestimmte Wahrnehmung der Welt wider. Eine mögliche wissenschaftliche Konsequenz aus dieser Annahme ist, sich auf die Analyse des Gebrauchs von Begriffen im Diskurs zu konzentrieren, also zu untersuchen, wer in religiösen, soziopolitischen und politischen Diskursen wann, warum und unter welchen Bedingungen den Begriff *indigen* mit welchen Bedeutungen verwendet. Manche Religionswissenschaftler:innen möchten aber neben dem Diskurs auch erforschen, wie als *indigen* bezeichnete Menschen ihr Leben leben und die Welt verstehen (unabhängig davon, wie man sie nennt). Der Begriff *indigene Religionen* dient hier als historisch gewachsene Bezeichnung für ein Forschungsfeld, in dem immer wieder reflektiert wird, ob die Kategorie *indigen* für eine im Rahmen wissenschaftlicher Interessen angemessene Benennung außersprachlicher Realität gehalten wird.

In diesem Kapitel wird die Problematik um das Forschungsfeld und die Begriffe einführend vorgestellt. Dafür gebe ich zunächst einen Überblick über die Geschichte der Kategorie *indigene Religionen* in der europäischen Religionswissenschaft und skizziere, wie das Konzept *Indigenität* im öffentlichen Diskurs ge-

prägt wurde. Einzelne Aspekte indigener Lebensweisen, insbesondere die ihnen zugeschriebene Harmonie mit der Natur, werden von einer zunehmenden Zahl auch nicht-indigener Menschen als mögliche Lösungen für die gegenwärtige Klimakrise wahrgenommen. Dazu zählen auch einige von **postkolonialen** Ansätzen beeinflusste Wissenschaftler:innen. Ich diskutiere den Einfluss dieser Strömungen auf die Religionswissenschaft und stelle schließlich die Frage nach der Zukunft des Fachs: Müssen wir angesichts der Radikalität der im postkolonialen, von indigenen Perspektiven beeinflussten Diskurs geforderten Änderungen und der Dringlichkeit der Umweltkrise die wissenschaftlichen Erkenntnisinteressen und Forschungsziele unseres Faches überdenken und neu ausrichten?

1 Indigene Religionen als Gegenstand der Religionswissenschaft

Im Zuge des europäischen Kolonialismus wurden Europäer:innen in vermehrtem Maße mit für sie unbekannten Kulturen konfrontiert; ab dem 16. Jahrhundert zum Beispiel in Mittel-, Süd- und Nordamerika. Um die Existenz der auf diesem Kontinent lebenden Menschen und die Fremdheit ihrer Lebensweisen zu erklären, griffen Europäer:innen auf ihre eigenen Modelle von Geschichte und kulturell-religiöser Vielfalt zurück. Europa wurde als Höhepunkt und Maßstab menschlicher Entwicklung gesehen; die Bilder der kolonisierten Völker changierten dabei zwischen zwei Stereotypen: Auf der einen Seite wurden indigene Lebensweisen als wild, barbarisch und rückständig abgewertet, auf der anderen Seite sehnsuchtsvoll als „paradiesisch“ romantisiert.

Die „Religion(en)“ der kolonisierten Gruppen in Amerika wurde(n) zunächst im Rahmen theologischer Abgrenzungen zum Christentum als *Idolatrie* oder *Heidentum* interpretiert. Später entstanden für (vermeintlich) schriftlose Kulturen die Modelle und Bezeichnungen *primitive Religion*, *Stammesreligion*, *Naturreligion*, *natürliche Religion*, *archaische Religiosität* sowie *ethnische* oder *traditionelle Religion(en)*. Zwar basieren diese Konzepte auf unterschiedlichen Religions- und Kulturtheorien, die Gruppe der so benannten Traditionen hat sich jedoch kaum verändert. So wurde die Kategorie auch von der sich im 19. Jahrhundert formierenden Ethnologie und Religionswissenschaft aufgegriffen. Die in Evolutionstheorien und umfassenden Modellen der menschlichen Religionsgeschichte ausgearbeiteten Vorstellungen, bestimmte Traditionen von heute lebenden Menschen seien wenig veränderte Überbleibsel eines Urstadiums religiöser Entwicklung, sind insbesondere im populären Diskurs bis heute weit verbreitet. Während die Religionswissenschaft die Erforschung dieser Gesellschaften lange Zeit der Ethnologie sowie der

Missionswissenschaft überließ, ist seit den 1990er Jahren das Forschungsinteresse an indigenen Religionen wieder gestiegen (vgl. Harvey 2000, Olupona 2004, Cox 2013, 2024, Johnson und Kraft 2017a, Harvey und Whitehead 2019).

Indigene Religion wurde die meiste Zeit als ein Religionstypus verstanden, der sich aufgrund wesentlicher inhaltlicher und struktureller Eigenschaften von demjenigen der **Weltreligionen** unterscheidet (Alberts in diesem Band). Dieser Religionstypologie zufolge sind Weltreligionen abgrenzbare Traditionen mit einer universalen Geschichte und von religiösen Eliten verwalteten Schriften. Indigene Religionen dagegen seien ahistorische Formen religiöser Praxis von lokal begrenzten, sozial einheitlichen, prämodernen und prärationalen Gesellschaften ohne Schriftkultur. Diese Kategorienbildung wurde in den letzten zwei Jahrzehnten massiv kritisiert, insbesondere für ihre Weiterführung kolonialer Ideologie, welche die kolonisierten Völker als kulturell, religiös und intellektuell unterlegen abwertet (vgl. Fisk 2017, 24). Zwar sind einzelne Wissenschaftler:innen wie James L. Cox (2013, 11–12; 2024) weiterhin der Meinung, dass die als *indigene Religionen* bezeichneten Traditionen zwei wesentliche Gemeinsamkeiten teilen: die hohe Bedeutung von verwandtschaftlichen Beziehungen sowie die **mythische** Identifikation mit einem spezifischen geographischen **Ort**. Allerdings wurde auch dieser Ansatz dafür kritisiert, die großen Unterschiede zwischen den so benannten Traditionen aus den verschiedensten Gegenden der Welt nicht ausreichend zu berücksichtigen. Das Konzept spiegele mehr europäische Projektionen wider denn tatsächliche Gemeinsamkeiten zwischen den Traditionen (vgl. Tafjord 2013, 226).

Angesichts dieser Kritik stellt sich die Frage, ob *indigene Religion* überhaupt noch als analytisches Konzept (also als Konzept, mit dem wir Strukturen der Wirklichkeit zu verstehen versuchen) für die religionswissenschaftliche Forschung brauchbar ist (vgl. auch Goshadze in diesem Band). In der aktuellen Forschungsliteratur überwiegen drei Strategien im Umgang mit diesem Problem: (1) Der Begriff dient als historisch gewachsene Bezeichnung für den kollegialen Austausch unter Wissenschaftler:innen, die sich mit der konkreten Lebenswelt bestimmter Traditionen beschäftigen. Die Problematik der Kategorie ist den meisten dieser Wissenschaftler:innen bewusst, und sie lehnen ihre Funktion als Religionstypus ab (vgl. Tafjord 2017, 42–44). (2) Das Interesse gilt der Diskursgeschichte, das heißt die Verwendung des Konzepts *indigene Religion* wird diskurstheoretisch analysiert (zum Beispiel Kraft 2017). (3) Das Konzept wird im Rahmen eines strategischen **Essentialismus** (einer aus strategischen Gründen vorgenommenen Bestimmung des Wesens einer Sache) verwendet, um die Sichtbarkeit der so bezeichneten Traditionen in ihrem gesellschaftlichen Kampf um Anerkennung zu erhöhen. Diese Strategie wird insbesondere von Graham Harvey mit der Herausgabe von Buchreihen (zum Beispiel *Vitality of Indigenous Religions*) und Handbüchern (zum Beispiel Harvey und Whitehead 2019) verfolgt.

2 Indigenität als ethnopolitisches Konzept

Die letztgenannte Strategie schließt an einen soziopolitischen Diskurs von *Indigenität* an, der sich auf eine globale Bewegung für die Anerkennung der Rechte indigener Völker bezieht. Das Konzept wurde seit Ende des 20. Jahrhunderts im Umfeld von UN-Institutionen wie dem *World Council of Indigenous Peoples* und dem *Permanent Forum on Indigenous Issues* geprägt und in Erklärungen wie der *Declaration on the Rights of Indigenous Peoples* (UN General Assembly 2007) verbreitet. Die historische Fremdzuschreibung *indigen* wird in der Selbstbezeichnung positiv umgedeutet und als juristisches und politisches Werkzeug von kolonisierten Gruppen im Kampf um Selbstbestimmung und Befreiung von Armut und Ausgrenzung eingesetzt. Wie im Ansatz der Menschenrechtsorganisation *International Working Group for Indigenous Affairs* (vgl. Dahl 2009, 147–156) werden (seit Ende der 1980er Jahre) solche Gruppen als *indigen* bezeichnet, die ein Territorium vor dessen Kolonisierung und der Ausbildung der gegenwärtigen Nationalstaaten bewohnten, kulturell von dominanten Bevölkerungsgruppen unterscheidbar sind, in der Mehrzahl diskriminiert werden und in ihrer kulturellen Identität von außen bedroht sind. Dazu zählen Gruppen wie die *Nahuas* in Mexiko, die *Aymara* in Südamerika oder die *Lakota* in Nordamerika, die sich in strategischer Abgrenzung gegenüber der nicht-indigenen Bevölkerung häufig mit regional übergreifenden Bezeichnungen wie *Indígenas*, *Native Americans* oder *First Nations* identifizieren.

Im Rahmen der globalen Ausbreitung der Bewegung werden innerhalb dieser Gruppen auch vorherige Fremdzuschreibungen an ihre Religionen übernommen, insbesondere die Annahme, sie teilten **essenzielle** Gemeinsamkeiten wie: Ursprünglichkeit, Ganzheitlichkeit und Harmonie mit der Natur; spirituelle Traditionen wie Animismus und Schamanismus; die hohe Bedeutung von verwandtschaftlichen Beziehungen zwischen derzeit lebenden Menschen, menschlichen Vorfahren und nichtmenschlichen Personen wie Tieren, Bergen, Quellen, besonderen Orten, Geistern und Göttern (vgl. Johnson und Kraft 2017b, 4; vgl. **Aktant**). Die Verwendung des Substantivs *Religion* ist in diesem Diskurs jedoch umstritten. So lässt sich in verschiedenen Publikationen der Vereinten Nationen erkennen, dass mit *Religion* vor allem das (aus Europa stammende) Christentum identifiziert wird. Als Selbstbezeichnung wird der Begriff wegen der Erfahrung von Gewalt im Kontext christlicher Mission zumeist abgelehnt und stattdessen die Konzepte *Spiritualität* oder *Tradition* bevorzugt (vgl. Kraft 2017b, 85–88).

3 Indigene Lebensweisen als Lösung für die Umweltkrise?

Im Diskurs über *Indigenität* wird eine schon im 19. Jahrhundert in Europa verbreitete Vorstellung reaktiviert, nach der indigene Traditionen in besonderer Harmonie mit der sie umgebenen Natur lebten. Auf die Lebensweisen von „Naturvölkern“ werden Aspekte projiziert, die Europäer:innen mit der Industrialisierung und der Entfremdung von der nun im Gegensatz zu „Technik“ und „Zivilisation“ als „Natur“ wahrgenommenen Umgebung verloren zu haben glaubten. Dieses Motiv wurde seit den 1970er Jahren in der ökologischen Bewegung und einer Reihe von Strömungen des gegenwärtigen westlichen Paganismus aufgegriffen, in denen Spiritualität und Rituale von „Naturvölkern“ als Inspirationsquelle für die eigene religiöse Praxis und Weltdeutung dienen (vgl. Laack 2011, 123–125). In den letzten Jahren sind der menschengemachte Klimawandel und seine prognostizierten Konsequenzen sowie auch weitere Aspekte der Umweltzerstörung ins Bewusstsein der Öffentlichkeit getreten. Angesichts dieser Zukunftsaussicht suchen wieder vermehrt Menschen nach alternativen Lebensweisen und wenden sich indigenen Traditionen und ihrer „Achtsamkeit“ gegenüber der „Natur“ zu (vgl. Jenkins, Tucker und Grim 2017).

Ähnliche Tendenzen finden sich in der jungen wissenschaftlichen Strömung des *new animism*, die in Fragen nach einer möglichen Beseeltheit und Handlungsmacht nichtmenschlicher Lebewesen und Gegenstände im Kosmos einen Dialog zwischen Wissenschaftler:innen und Aktivist:innen sowie indigen und nicht-indigen gelesenen Personen sucht. Ausgehend von der postkolonialen Kritik am Objektivitätsanspruch westlicher Wissenschaft wird die Idee wissenschaftlicher Neutralität hinterfragt. Indigene Lebensweisen und Verständnisse von Welt und Natur werden von vielen Aktivist:innen als Alternativen zur westlich-kapitalistischen Lebensweise dargestellt und ihre Übernahme als potenzielle Lösung für die gegenwärtige Umweltkrise diskutiert (auf indigener Seite zum Beispiel von Hogan 2014, 21); stark kritisiert wird allerdings eine „Übernahme“ in Form einer weiteren kolonial-imperialistischen Aneignung kultureller und spiritueller Güter. Eine solche Übernahme religiöser Weltbilder verbunden mit soziopolitischem Engagement galt in weiten Kreisen der europäischen **kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft** bisher als Tabu.

4 Wissenschaft dekolonisieren?

Dies beginnt sich jedoch durch die weitgreifende Übernahme postkolonialer Ansätze in den Kulturwissenschaften zu ändern. Postkolonialer Herrschaftskritik geht es im Kern darum, die **Verflechtungen** westlicher Wissenschaft mit dem Kolonialismus aufzudecken und koloniale Denkmuster aufzulösen. Als Meilensteine postkolonialen Denkens gelten Analysen der stereotypen Wahrnehmung des kolonialen „Anderen“ im Orient in Abgrenzung zum europäischen Selbstbild (Said 1978; vgl. **Othering**); die Kritik am **Eurozentrismus** der Geschichtsschreibung Indiens und ihrer Ausgrenzung von Perspektiven diskriminierter Gruppen (Spivak 2006) sowie die „Provinzialisierung Europas“: Europa wird nicht mehr selbstverständlich als Zentrum der Welt gesehen (Chakrabarty 2000).

Postkoloniale Kritik richtet sich oft gegen die Annahme, westliche analytische Konzepte könnten die Lebenswirklichkeit der Menschen anderer Kulturen angemessen erfassen. Eduardo B. Viveiros de Castro (1998) weist darauf hin, dass selbst so grundlegende Vorstellungen wie die Unterscheidung zwischen *Kultur* und *Natur* eurozentrisch sind. Die im Amazonasgebiet lebenden Gruppen, mit denen er arbeitet, nähmen Welt ganz anders wahr und erklärten „kulturelle“ Unterschiede zwischen Menschen durch Unterschiede in ihrer „Natur“. Vertreter:innen der wissenschaftlichen Strömung des *ontological turn* stellen deshalb den Allgemeinheitsanspruch der **Epistemologie** (der Erkenntnistheorie) und der **Ontologie** (Vorstellungen über Wirklichkeit) westlicher Wissenschaft in Frage; darunter auch ihren Anspruch, mit der Natur/Kultur-Dichotomie Welt am besten abzubilden. Wissenschaft wird zu einer Perspektive auf Wirklichkeit unter anderen; auch wissenschaftliches Wissen ist nicht objektiv und neutral, sondern **relational**, situiert und perspektivisch (vgl. schon Haraway 1988).

Forderungen nach einer umfassenden Dekolonisierung westlicher Wissenschaft werden inzwischen besonders nachdrücklich von Wissenschaftler:innen mit indigenem, nicht-westlichem und **Global South**-Hintergrund geäußert. Im Zuge dessen werden nicht nur neue Methodologien und Theorien entworfen, sondern auch Synthesen aus indigenen und wissenschaftlichen Erkenntnisinteressen und Forschungszielen entworfen (vgl. Kovach [2009] 2021, Menon 2022).

5 Grenzen von Wissenschaft und die Zukunft der Religionswissenschaft

Diese Entwicklungen stellen eine große Herausforderung für die Religionswissenschaft dar. Deren Wissenschaftsverständnis ruht seit der in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vorgenommenen **kulturwissenschaftlichen** Wende auf zwei zentralen Säulen:

(1) Die Ontologie der („westlichen“) Wissenschaften mit ihrer Trennung der Welt in (a) Menschen und Menschengemachtes wie Religion, Gesellschaft, Sprache (zu untersuchen von den Sprach-, Sozial-, und Kulturwissenschaften) (b) Natur, inkl. der „Natur“ des menschlichen Körpers (zu untersuchen von den Naturwissenschaften und der Medizin) und (c) Übernatürliches wie „**das Heilige**“ (als Gegenstand den Gläubigen überlassen). Seit der Debatte über die Erkenntnisziele der Religionswissenschaft in der Mitte des 20. Jahrhunderts, die auf der Tagung der *International Association for the History of Religions* 1960 in Marburg einen Höhepunkt erreichte (vgl. Geertz und McCutcheon 2000, 14–16), konzentriert sich der Großteil der europäischen Religionswissenschaft auf empirisch Fassbares im Bereich des Menschen (a) und klammert aus ihrem Forschungsinteresse nicht nur die Natur (b), sondern in Abgrenzung zur Theologie auch alles Übernatürliche (c) aus.

(2) Das Postulat religionswissenschaftlicher Neutralität (Stausberg in diesem Band), die weder religionskritisch noch religionsaffirmativ auftritt, sondern von neutraler **Metaebene**, Außenperspektive und einer Position des methodologischen Agnostizismus (oder Atheismus) aus untersucht, was Menschen im Kontext von *Religion* tun und sagen, ohne deren Aussagen und Handlungen moralisch-ethisch oder in Hinblick auf ihren Wahrheitsgehalt zu werten. Dazu gehört auch, keine normativen Aussagen zur Veränderung von Religion und Gesellschaft zu treffen. Allerdings gibt es in der kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft auch schon lange eine gewisse Nähe zur Kritischen Theorie und zu machtkritischen Ansätzen wie denen von Michel Foucault oder Pierre Bourdieu, den Gender Studies, **Intersektionalitätstheorien** und Antidiskriminierungs-Diskursen.¹ Viele Wissenschaftler:innen dieser Strömungen wollen dezidiert mehr als die reine Analyse, sie wollen unsere Gesellschaft zum Besseren verändern (zum Beispiel Crenshaw 1995). Postkoloniale Ansätze sind in dieser Linie zu sehen; mit ihren

¹ Zur Spannung zwischen Wertneutralität und kritischen Ansätzen durch die Rezeption der Gender Studies in die Religionswissenschaft vgl. Franke und Maske 2012 und Maltese in diesem Band. Vgl. auch die Diskussion von Möglichkeiten und Grenzen von Neutralität und Normativität in der Religionswissenschaft bei Schlieter 2012.

Forderungen nach Dekolonisierung der Wissenschaft sind sie alles andere als sozialpolitisch „neutral“ (eine Position, deren Möglichkeit sie sogar grundsätzlich in Frage stellen).

Diese Ansätze drohen die beiden zentralen Säulen der kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft nun wie ein Erdbeben zu erschüttern. Wie gehen wir mit dieser Erschütterung um? Was ist die Zukunft der Religionswissenschaft? Derzeit sehe ich drei verschiedene Wegrichtungen, die wir einschlagen können:

(1) Die radikalste Lösung wäre ein neuer Paradigmenwechsel in zwei Bereichen: (a) die Überwindung der wissenschaftlichen Ontologie mit ihrer Unterscheidung in Mensch/Natur/Übernatürliches durch eine Übernahme von (indigenen?) Weltbildern, in denen der Mensch nicht getrennt von Natur gesehen wird und vielfältige Kontakte mit nichtmenschlichen Personen (wie Tieren, Bergen, Geistern, Göttern) gepflegt werden sowie (b) eine bewusste Überschreitung der Grenze zur Normativität, das heißt wir übernehmen die Verbesserung der Welt als Erkenntnisinteresse und Forschungsziel in die Religionswissenschaft.

Neben den wissenschafts-internen postkolonialen Argumenten sprechen auch externe Gründe für diesen Weg: Der menschengemachte Klimawandel bedroht unsere biologischen Lebensgrundlagen auf nie vorher dagewesene existenzielle Weise. Dipesh Chakrabarty (2021) schreibt, wie die Auseinandersetzung mit dem Klimawandel seine Perspektive auf Geschichte erschüttert hat: Während seine Forderung nach der „Provinzialisierung Europas“ von einer *globalen* Perspektive auf die Menschheitsgeschichte geprägt war (vgl. **Globalgeschichte**), sieht er nun das **Planetare**, das heißt die Geschichte unseres Planeten, in der die menschliche Geschichte nur einen winzigen Abschnitt darstellt. Umso schockierender ist die Tatsache, dass es die Menschheit geschafft hat, in nur zwei Jahrhunderten eine geologische Handlungsmacht zu entwickeln, mit der wir unsere eigenen planetaren Lebensgrundlagen zerstören können. Ist es angesichts dieser existentiellen Herausforderungen allerhöchste Zeit, sich nicht auf der vermeintlichen Neutralität der Religionswissenschaft auszuruhen, sondern das im Westen heute dominante **Narrativ** einer Trennung des Menschen von der Natur zu kritisieren und normativ zu werden? Können wir mit einer Übernahme von als *indigen* charakterisierten Weltbildern, die den Menschen als Teil der *Natur* und in einem Netz von Beziehungen sehen, dazu beitragen, menschliches Verhalten so zu ändern, dass wir unsere Lebensgrundlagen nicht weiter zerstören? Und besonders radikal: Sollen wir *indigene Spiritualität(en)* als anderen Religionen und Lebensweisen überlegen darstellen?

(2) Ein anderer Weg wäre, im vollen Bewusstsein der Infragestellung der Reichweite westlicher Wissenschaft durch postkoloniale Ansätze ebendiese wissenschaftliche Perspektive auf die Welt zu verteidigen, insbesondere ihr Ideal von

Neutralität. Im Unterschied zu objektivistischen Ansätzen verstehen wir dann zwar diese wissenschaftliche Perspektive als nur eine Wissensformation unter anderen und unser wissenschaftliches Wissen als situiert und perspektivisch. Aber: moderne wissenschaftliche Methodologien, Epistemologien und Ontologien (sowohl in den Natur- als auch in den Sozial- und Kulturwissenschaften) haben der Menschheit zu erstaunlich weitreichenden und wirksamen Erkenntnissen verholfen. Wissenschaft ist nicht das einzige und nicht (unbedingt) das beste Modell zur Analyse und Erklärung der Welt, aber sicherlich ein bewährtes und sehr wirkungsvolles! Müssen wir nicht angesichts der neuen Beliebtheit sogenannter alternativer Fakten, bewusst gesetzter Fake News und verschiedenster Verschwörungstheorien gerade diesen gesellschaftlichen Beitrag leisten: die Grundregeln „westlicher“ Wissenschaft inklusive ihres Postulats von Neutralität zu verteidigen?

(3) Eine dritte Möglichkeit wäre, als Wissenschaftler:in klar und deutlich zwischen Grundlagenforschung und angewandter Wissenschaft zu unterscheiden und (wie auch schon Religionswissenschaftler:innen vor uns) zwischen verschiedenen Rollen mit verschiedenen Graden von Normativität und Wunsch nach Weltverbesserung zu wechseln. Auf der einen Seite ist unsere Identität als Forscher:innen, als welche wir die wissenschaftlichen Grundsätze von Neutralität und die Ontologie des Empirischen vertreten und verteidigen. Dem gegenüber stehen zwei andere Rollen (vgl. McCutcheon 2024, 177–316): (a) die als Lehrende im Seminarraum, in dem es weit über die Vermittlung von wissenschaftlichem Handwerkszeug und Erkenntnissen der Forschung hinaus um gesellschaftliche Relevanz des Faches und die Anwendung dieser Erkenntnisse geht, und (b) die als *public intellectuals* (und vielleicht als Gläubige oder Religionskritiker:innen), als Bürger:innen und Mitglieder der Gesellschaft, die diese Welt, in der wir leben, auf der Grundlage ihrer in der Forschung und Wissenschaft erworbenen Erkenntnisse mitgestalten wollen.

6 Abschluss

In diesem Beitrag habe ich zunächst die Diskursgeschichte der Konzepte *indigene Religion(en)* und *Indigenität* skizziert. Wenngleich in einer kritisch-reflexiven Religionswissenschaft die Vorstellung von *indigener Religion* als einem Religionstypus nicht mehr haltbar ist, kann das Konzept (sofern wir mehr als Diskursanalyse wollen) als eine historisch gewachsene Bezeichnung für ein Forschungsfeld dienen. Hier jedoch gilt es fortwährend zu reflektieren, ob wir die Kategorie *indigen* als eine im Rahmen wissenschaftlicher Interessen angemessene Benennung au-

ßersprachlicher Realität ansehen. Es gilt also zu diskutieren, ob es wissenschaftlich zu rechtfertigen ist, die damit benannten Traditionen unter diesem Dach zu vereinen oder ob wir uns auf die Nennung von eigensprachlichen Namen der einzelnen Traditionen oder Selbstbezeichnungen als *indigen* beschränken sollten. Die Komplexität dieser wissenschaftlichen Debatten und Analysen ist allerdings nur begrenzt in den öffentlichen Diskurs übertragbar.

Die wissenschaftliche Beschäftigung mit indigenen Traditionen geht nicht ohne eine Auseinandersetzung mit postkolonialen Ansätzen und Forderungen nach Dekolonisierung der westlichen Wissenschaft. Außerdem werden im wissenschaftlichen Diskurs zunehmend indigene Stimmen hörbar, die im Dialog zwischen wissenschaftlichen und indigenen Wissensformationen und Lebensweisen neue Methodologien und Erkenntnistheorien entwerfen. In diesem Zusammenhang entwickeln sich auch Strömungen der engagierten, aktivistischen Wissenschaft, die zentrale Grundsätze der kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft wie das Ideal von Neutralität und die naturwissenschaftliche Ontologie einer Trennung von Mensch, Natur und Übernatürlichem hinterfragen.

Ich sehe mich am Anfang eines Reflexionsprozesses über die Identität der Religionswissenschaft, die möglicherweise in der Zukunft einen Paradigmenwechsel weg von den Grundsätzen der kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft vollziehen wird. In diesem Beitrag habe ich drei mögliche Wege skizziert, wie das Fach mit diesen Herausforderungen umgehen kann: (1) sich radikal der Normativität zuzuwenden, (2) (religions-)wissenschaftliche Neutralität als Standpunkt zu verteidigen (wenn auch anders zu begründen) oder (3) eine Rollentrennung zwischen Forschung, Lehre und öffentlichem Engagement einzuüben. Vermutlich gibt es noch viele weitere Möglichkeiten der Positionierung. Jede und jeder in der Religionswissenschaft wird einen eigenen Weg finden müssen. Erst die Zukunft wird zeigen, was sich dauerhaft durchsetzt und wohin die Reise des Faches geht.

Literatur

- Chakrabarty, Dipesh. 2000. *Provincializing Europe: Postcolonial Thought and Historical Difference*. Princeton: Princeton University Press.
- Chakrabarty, Dipesh. 2021. *The Climate of History in a Planetary Age*. Chicago: University of Chicago Press.
- Cox, James L. 2013. „Reflecting Critically on Indigenous Religions.“ In *Critical Reflections on Indigenous Religions*, hg. v. James L. Cox, 3–28. Farnham: Ashgate.
- Cox, James L. 2024. „Indigenous Religions.“ In *Religious Minorities Online*, hg. v. Erica Baffelli, Alexander van der Haven und Michael Stausberg. Berlin, Boston: De Gruyter. Open Access: <https://doi.org/10.1515/rmo.24964055>
- Crenshaw, Kimberlé, Hg. 1995. *Critical Race Theory: The Key Writings That Formed the Movement*. New York: New Press.

- Dahl, Jens. 2009. *IWGIA: A History*. IWGIA document 125. Copenhagen: IWGIA.
- Fisk, Anna. 2017. „Appropriating, Romanticizing and Reimagining: Pagan Engagements with Indigenous Animism.“ In *Cosmopolitanism, Nationalism, and Modern Paganism*, hg. v. Kathryn Rountree, 21–42. New York: Palgrave Macmillan.
- Frank, Edith und Verena Maske. 2012. „Religionen, Religionswissenschaft und die Kategorie Geschlecht/ Gender.“ In *Religionswissenschaft*, hg. v. Michael Stausberg, 125–139. Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110258936.125>
- Geertz, Armin W. und Russell T. McCutcheon. 2000. „The Role of Method and Theory in the IAHR.“ *Method & Theory in the Study of Religion* 12(2):3–37.
- Haraway, Donna. 1988. „Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective.“ *Feminist Studies* 14(3):575–599.
- Harvey, Graham, Hg. 2000. *Indigenous Religions: A Companion*. London, New York: Cassell.
- Harvey, Graham und Amy Whitehead, Hg. 2019. *Indigenous Religions: Critical Concepts in Religious Studies*. 4 Bd. London: Routledge.
- Hogan, Linda. 2014. „We Call It Tradition.“ In *Handbook of Contemporary Animism*, hg. v. Graham Harvey, 17–26. London: Routledge.
- Jenkins, Willis, Mary E. Tucker und John Grim, Hg. 2017. *Routledge Handbook of Religion and Ecology*. Abingdon: Routledge.
- Johnson, Greg und Siv Ellen Kraft, Hg. 2017a. *Handbook of Indigenous Religion(s)*. Leiden: Brill.
- Johnson, Greg und Siv Ellen Kraft. 2017b. „Introduction.“ In *Handbook of Indigenous Religion(s)*, hg. v. Greg Johnson und Siv Ellen Kraft, 1–24. Leiden: Brill.
- Kovach, Margaret. [2009] 2021. *Indigenous Methodologies: Characteristics, Conversation, and Contexts*. Zweite Auflage. Toronto: University of Toronto Press.
- Kraft, Siv Ellen. 2017. „U.N.-Discourse on Indigenous Religion.“ In *Handbook of Indigenous Religion(s)*, hg. v. Greg Johnson und Siv Ellen Kraft, 80–91. Leiden: Brill.
- Laack, Isabel. 2011. *Religion und Musik in Glastonbury: Eine Fallstudie zu gegenwärtigen Formen religiöser Identitätsdiskurse*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- McCutcheon, Russell T. [2001] 2024. *Critics Not Caretakers: Redescribing the Public Study of Religion*. Zweite Auflage. London: Routledge.
- Menon, Dilip M., Hg. 2022. *Changing Theory: Concepts from the Global South*. London: Routledge.
- Olupona, Jacob K., Hg. 2004. *Beyond Primitivism: Indigenous Religious Traditions and Modernity*. Florence: Taylor and Francis.
- Said, Edward. 1978. *Orientalism*. New York: Pantheon Books.
- Schlieter, Jens. 2012. „Religion, Religionswissenschaft und Normativität.“ In *Religionswissenschaft*, hg. v. Michael Stausberg, 227–240. Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110258936.227>
- Spivak, Gayatri Chakravorty. 2006. „Subaltern Studies: Deconstructing Historiography.“ In *In Other Worlds: Essays in Cultural Politics*. New York: Routledge.
- Tafjord, Bjørn Ola. 2013. „Indigenous Religion(s) as an Analytical Category.“ *Method & Theory in the Study of Religion* 25(3):221–243.
- Tafjord, Bjørn Ola. 2017. „Towards a Typology of Academic Uses of ‚Indigenous Religion(s)‘, or Eight (or Nine) Language Games that Scholars Play with this Phrase.“ In *Handbook of Indigenous Religion(s)*, hg. v. Greg Johnson und Siv Ellen Kraft, 25–51. Leiden: Brill.
- United Nations Declaration on the Rights of Indigenous Peoples. A/RES/61/295. U.N. General Assembly. October 2, 2007. <https://social.desa.un.org/issues/indigenous-peoples/united-nations-declaration-on-the-rights-of-indigenous-peoples>
- Viveiros de Castro, Eduardo B. 1998. „Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism.“ *Journal of the Royal Anthropological Institute* 4(3):469–488.

