

- Rudolph, Kurt, 1984: Eliade und die «Religionsgeschichte», In: Duerr, Hans Peter (Hrsg.), Die Mitte der Welt. Aufsätze zu Eliade, Frankfurt: Suhrkamp, 49–78.
- Stenzel, Julius, 1957a: Über den Aufbau der Erkenntnis im VII. platonischen Brief, in: ders., Kleine Schriften zur griechischen Philosophie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 72–106.
- , 1957b: Der Begriff der Erleuchtung bei Platon, in: ders., Kleine Schriften zur griechischen Philosophie, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 151–170.
- Tenbruck, Friedrich, 1993: Die Religion im Maelstrom der Reflexion, in: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft Religion und Kultur, 31–67.
- Wiebe, Donald, 1991: Phenomenology of Religion as Religio-Cultural Quest. Gerardus van der Leeuw and the Subversion of the Scientific Study of Religion, in: Kippenberg / Luchesi 1991, 65–86.

In: Michaels, Axel: Noch eine
Chance für die Religions-
phänomenologie? Beim 2001

Jacques Waardenburg

Religionsphänomenologie 2000*

1. Einführung

Religion als Phänomen hat nicht nur mit etablierten Institutionen und Ritualen, Traditionen und Normen und den diesbezüglichen Autoritäten zu tun. Sie umfasst auch Ausdrücke persönlicher und kollektiver Vorstellungen und Gedanken, Stellungnahmen und Loyalitäten, Wünsche und Proteste, Gefühle und Leidenschaften. Religion ist im Gebiet der Einbildung, des *imaginaire* zu Hause, und zwar ein *imaginaire*, das den Menschen und der Gesellschaft eine bestimmte Verwurzelung bietet. Für einen realistischen und kritischen Forscher handelt es sich darum, sich diesbezüglich frei zu bewegen und auch über die subjektiven Seiten der Religion allgemeingültige Kenntnis zu erwerben. Einen Versuch, diese Forderungen zu erfüllen, bietet die Religionsphänomenologie.

Als Religionswissenschaftler auf das 20. Jahrhundert zurückblickend, nehmen wir das Aufkommen, die Blüte und den Niedergang einer bestimmten Art von Religionsphänomenologie wahr.¹ Ich nenne das die «klassische» Religionsphänomenologie, die sich durch eine bestimmte Konstruktion von Religion unter-

* Überarbeiteter Text eines Vortrags an der Universität Zürich am 23.3.2000.

1 Die Anregung, ja Begeisterung, welche die phänomenologische Bewegung von Brentano und Husserl bis zu Heidegger, Sartre und Ricoeur in Europa gegeben hat, braucht näherer Erforschung und soll hier ausser Betracht gelassen werden. Offensichtlich antwortete die Phänomenologie auf tiefere geistige Bedürfnisse und löste neue Kräfte aus (neues Denken, Sinnsuche, Existenzanalyse). Die Religionsphänomenologie – und schon davor die Religionswissenschaft selbst – bewirkte in Europa etwas ähnliches in religiös interessierten Kreisen; auch ihre Ausstrahlung würde näherer Erforschung bedürfen und bleibt hier ausser Betracht.

schieden hat. In den vergangenen Jahrzehnten ist diese Art von Religionsphänomenologie berechneterweise angegriffen worden.² Ich möchte diese Kritik überspringen und umgekehrt fragen: kann ein phänomenologischer Forschungsansatz für die zukünftige Religionsforschung in irgendeiner Form von Nutzen sein? Kann er in der Erforschung gewisser religiöser Felder Dienste erweisen, wozu die etablierten empirischen Fachdisziplinen weniger Zugang haben? Es handelt sich hier nicht um eine Apologetik der klassischen Religionsphänomenologie, die wahrscheinlich geschilderte geworden ist, sondern um das Interesse eines phänomenologischen Ansatzes für die Erforschung lebendiger Religion.

Um diese Frage zu beantworten, sollen wir sie von der leider üblichen Identifizierung des religionsphänomenologischen Ansatzes mit Arbeiten eines bestimmten Forschers – Rudolf Otto³ oder Friedrich Heiler⁴ in Deutschland, Gerardus van der Leeuw⁵ in den Niederlanden, Mircea Eliade⁶ in den USA – lösen. Für uns handelt es sich darum, zu sehen, ob die Phänomenologie auch im Bereich der Religion bei der Erforschung von Subjektivitäten gute Dienste leisten kann. Grundsätzlich könnte sie zu einer maximal objektiven Erforschung subjektiver Sinngebungen führen.

- 2 Als Beispiele der Kritik s. Lambrechts 1964 (religionsgeschichtlich), Van Baaren 1957 (religionsethnologisch), Waardenburg 1992 (theoretisch). Die amerikanischen Debatten über die Religionsphänomenologie lasse ich hier ausser Betracht.
- 3 Waardenburg 1973a, 432–459; Bibliographie, idem 1974a, 206–208; Alles 1997.
- 4 Waardenburg 1973a, 460–479; Bibliographie, idem 1974a, 102–107; Waardenburg 1992; Pye 1997.
- 5 Waardenburg 1973a, 398–431; Bibliographie, idem 1974a, 149–156; idem 1991b, 1992d, 1997b; Hubbeling 1983, 1985, 1986; Smart 1986; Kehnscherper 1996; Hofstee 1997.
- 6 Dudley 1977; Ticao 1978; Allen & Doring 1980; Girardot & Ricketts 1982; Ricketts 1988; Olson 1992; Keshavjee 1993; Berner 1997; Waardenburg 1999.

2. Rückblick: beschreibende und «geistige» Religionsphänomenologie?

Es fing alles bescheiden an. In seiner Religionsphänomenologie führte P.D. Chantepie de la Saussaye eine genaue Wahrnehmung, Beschreibung und Ordnung einzelner religiöser Phänomene durch, also Gegebenheiten, die einen religiösen Sinn bzw. eine religiöse Bedeutung für bestimmte Gruppen oder Personen haben oder gehabt haben. Chantepie war kein Hegelianer oder Husserlianer, und auch kein Theoretiker.⁸

Solche Forscher waren sich darüber bewusst, dass es eine Pluralität von religiösen Phänomenen und Religionen gibt, für deren Identifizierung sie einen umfassenden Begriff, ja eine Wertkategorie «Religion» pflegten. Die Bescheideneren waren in ihrer Forschung ziemlich zurückhaltend, eigene Ideen über die Religion im allgemeinen zu äussern. Sie strebten stattdessen zu präzisen faktischen Erkenntnissen.

Der Beitrag dieser frühen Religionsphänomenologen war meines Erachtens dreifach:

- sie teilten den umfassenden Bereich der «Religion» empirisch in einzelne Tatbestände auf;
- sie erkannten in der Vielfalt einzelner Tatbestände gewisse Phänomene an, die offensichtlich in bestimmten Religionsgruppen, wenn nicht in allen Religionen vorkommen;
- und sie eröffneten schliesslich die auf den ersten Blick chaotische Wirklichkeit religiöser Erfahrungen für eine systematische Erforschung einzelner Gruppen von Phänomenen.

Dieses Unternehmen war deskriptiv und wissenschaftlich sorgfältig; es war nicht theoretisch unterbaut. Das erste Ziel war ein Inventar religiöser Phänomene. Dazu löste man solche Phänomene von ihren Kontexten, gruppierete sie und versuchte ihren möglichen allgemeinen Charakter zu durchleuchten. Interessanterwei-

Ziel:
Inventar
religiöser
Phänomene

- 7 Für eine Übersicht der Religionsphänomenologie, s. Allen 1987; Waardenburg 1998a.
- 8 Chantepie de la Saussaye 1887; Waardenburg 1973a, 105–113; Bibliographie, idem 1974a, 37–38.

se wurden damit die zur Zeit üblichen Grenzziehungen zwischen den verschiedenen Religionen als je eigene Identitäten und die im Westen gepflegten religiösen Urteile und Vorurteile über ihren Wert oder Unwert aufgehoben.

Andererseits gab es aber auch – ich möchte es einmal folgendermassen formulieren – geistig konstituierte Forscher. Sie interessierten sich, über die Tatsachen hinausgehend, für die geistigen Einstellungen anderer Kulturen und Religionen, namentlich im alten Orient, in den grossen asiatischen Zivilisationen und bei den sogenannten «primitiven» Völkern. Mit dem Aufkommen der Religionsgeschichte, der Religionsethnologie und der Darlegung zahlreicher religiöser Texte aus anderen Kulturen verfügte man über die Möglichkeit, ein solches geistiges Interesse an anderen Religionen wissenschaftlich zu verfolgen.⁹ So existierten schon vor dem 1. Weltkrieg geistvolle Konstruktionen über «Magie und Religion» bei James George Frazer¹⁰, einer «primitiven religiösen Mentalität» bei Lucien Lévy-Bruhl¹¹, einer «Religion der Antike» bei William Brede Kristensen¹², um einige bekannte Beispiele zu geben.

Bei diesen Forschern wurde die wissenschaftliche Erarbeitung der Tatsachen durch ein geistiges Anliegen getrieben, das eine bestimmte Idealisierung und sogar ein gewisses Mass an Identifizierung mit dem Forschungsgegenstand nach sich führen konnte. Ein Abweisen der Moderne und romantische «Ergüsse» waren dabei nicht selten, aber es wäre zu einfach, diese Neigung selbst als eine Flucht oder einen flachen Romantismus abzumachen. Sie suchte ja wesentlich Erkenntnis und Einsicht, und sie konnte äusserst scharfsinnig sein in der Darstellung geistlicher Wirklichkeiten und in scharfen Urteilen über Kultur und Religion enden.¹³

9 Kippenberg 1997.

10 Text bei Waardenburg 1973a, 209–219; Bibliographie, idem 1974a, 288–290; Kohl 1997.

11 Text bei Waardenburg 1973a, 334–351; Bibliographie, idem 1974a, 159–162.

12 Text bei Waardenburg 1973a, 390–397; Bibliographie, idem 1974a, 137–139.

13 Friedrich Nietzsches *Geburt der Tragödie* (1872) liefert dazu ein gutes Beispiel.

Solche mehr «geistig» auf Religion ausgerichtete Forscher sollten in der Religionsphänomenologie eine gewisse Rolle spielen, wie z. B. Rudolf Otto, Friedrich Heiler und Mircea Eliade. Sie waren offen für bestimmte religiöse Bedürfnisse der Zeit und wie überall gab es auch hier mehr naiv ausgerichtete neben mehr realistisch ausgerichteten Forschern, je nach zeitbestimmten Moden und ideologischen Strömungen. Im grossen und ganzen konnte die Religionsphänomenologie den ungeheuren Reichtum an Religiösem in der Menschheit aufzeigen. Jeder Forscher zeigte dabei, was seiner oder ihrer Überzeugung nach dabei wesentlich ist.¹⁴

Nach dem 2. Weltkrieg wurde die Erforschung religiöser Erscheinungen im Rahmen eines allgemein gültig gedachten Religionsbegriffs, also die klassische Religionsphänomenologie weitergeführt. Und auch in dieser Zeit gab es verschiedene Orientierungen, wobei ebenfalls zwischen beschreibenden und mehr geistigen Orientierungen zu unterscheiden ist. So hat Raffaele Pettazzoni sich gegenüber den psychologisierenden Tendenzen Van der Leeuws darum bemüht, Geschichte und Vergleich (Phänomenologie) in der Religionswissenschaft zu verbinden.¹⁵ Der Religionshistoriker Geo Widengren (1907–1996), der soweit wie möglich auf ursprüngliche altorientalische Texte zurückgreift, geht gegenüber den platonisierenden Tendenzen Heilers empirisch-faktisch vor.¹⁶ Kurt Goldammer führt seinerseits eine aristotelische Art religiöser Formenlehre durch.¹⁷ Andere Forscher konzentrieren sich auf wesentlich geistige Orientierungen, die quer durch die Religionen hindurchgehen. Vom Islam aus wurde dies zum Beispiel im Bereich der Mystik von Annemarie Schimmel¹⁸, im Bereich der Gnosis von Henry Corbin¹⁹ gelebt. Beide berufen sich gern auf die Religionsphänomenologie.

14 Für die Geschichte der Religionsphänomenologie bis 1940 s. Hirschmann 1940.

15 Pettazzoni 1954. Vgl. Waardenburg 1973a 639–642.

16 Widengren 1967.

17 Goldammer 1960.

18 Für ihre Bibliographie bis 1993 s. Annemarie Schimmel Bibliography, compiled by Maria Eva Subtelny and Muhammad al-Faruq, in *Annemarie Schimmel Festschrift... Journal of Turkish Studies*, Vol. 18 (1994), pp. V–XXI.
19 Janbet 1981; Wasserstrom 1999.

Ein Verdienst der mehr beschreibenden wie einer mehr geistig orientierten Religionsphänomenologie war das Entdecken und Offenlegen des menschlichen Charakters von religiösen Erscheinungen. Eine solche «Humanisierung» der Religion steht in einer humanistischen Tradition, die zum Beispiel auch von einem Religionsforscher wie Joachim Wach (1898-1955)²⁰ hochgehalten wurde. Er hat in den zwanziger Jahren die Autonomie der Religionswissenschaft postuliert und sich ständig um Verständnis und die Lösung hermeneutischer Fragen bemüht. Dabei behielt er bewusst einen Abstand zur derzeitigen theologisch angehauchten Religionsphänomenologie des Kreises um Rudolf Otto. Diese humanistische Forschungstradition unterschied sich einerseits von der militanten «Entlarvung» der Religion und war andererseits eine Absage theologischer Normativität und religiös-geistiger Idealisierungen. Die Hervorhebung der menschlichen Dimension nicht nur religiöser Erscheinungen, sondern aller Religion hat dann die Sinnfrage innerhalb der empirischen Religionsforschung nach sich gezogen.²¹

In diesem Zusammenhang soll die Erforschung religiöser Ausdrücke der Einbildung (*l'imaginaire religieux*) genannt werden, wozu namentlich die Arbeiten Mircea Eliades beigetragen haben. Bei ihm gibt es eine bewusste Suche nach Sinnballungen religiöser Art, die in den verschiedensten Religionen zu finden und vom Forscher offenzulegen und zu deuten sind. Diese Perspektive macht die Religionsphänomenologie letztlich zu einer Hermeneutik.²²

Die Erforschung hochwertiger Sinnausdrücke wie Symbole und Mythen, sowie religiöser Antworten auf problematische Situationen und religiöser Lösungen existentieller Lebensfragen über-

20 Waardenburg 1973a, 487-523; Bibliographie, idem 1974a, 295-298; Flasche 1997.

21 Gerade mit dieser Frage unterschied die Religionsphänomenologie sich von Philologie und Geschichte, Soziologie, Anthropologie und Psychologie, die auf ihre Weise zur Religionswissenschaft beitragen.

22 Eliade 1969. Er soll sich selbst vor allem als «Hermeneutiker» identifiziert haben. Allerdings hat Eliade den mehr positivistischen, ja archäologischeren methodischen Rahmen des Empirismus gewählt. Damit ergeben sich wieder inhaltlich wie

haupt hat durch den Einfluss der Arbeiten Mircea Eliades einen Aufschwung erlebt. Er praktizierte als Forscher und als Autor eine unerlässliche Sinnsuche, mit einem nahezu neoplatonisch anmutenden Nachvollziehen von Hinweisen auf ein Mysterium bzw. Manifestationen eines Heiligen in den von ihm erforschten Materialien. In dieser Weise hat er übrigens wie Van der Leeuw die Tradition eines gewissen gelehrten Beherrschens religiöser Phänomene durchbrochen und die Sinnfrage als eines der Hauptprobleme aller Religion identifiziert.

3. Infragestellung der klassischen Religionsphänomenologie

In mindestens drei Hinsichten hat die Forschung namentlich seit dem 2. Weltkrieg aber die klassische Religionsphänomenologie in Frage gestellt:

Erstens haben sich die zwei Interessen der Frühzeit – vergleichen und ordnen einerseits und geistiges Verstehen andererseits – ver-selbständigt. Für die meisten Forscher blieb neben der geschichtlichen Arbeit der Vergleich das Instrument der Forschung. Bei ihnen heisst die Disziplin meistens «vergleichende Religionsgeschichte» oder «vergleichende Religionswissenschaft». Methode und Technik des Vergleichs wurden hier weiter entwickelt.²³ Bei den wenigsten Forschern dagegen blieb die Suche nach Sinn und Bedeutung das eigentliche Ziel der Forschung. Sie behielten den Namen Religionsphänomenologie bei, verstanden diese dann auch meistens als eine Art von hermeneutischer Disziplin. In ihrer Suche nach Verständnis gab es öfters ein intuitives, ja ab und zu ein künstlerisches Moment. Die Theorie ist dabei rudimentär geblieben.²⁴

23 Die Entwicklung der vergleichenden Religionswissenschaft, welche älter als die Religionsphänomenologie ist, wird hier ausser Betracht gelassen.

24 Namentlich durch ihre theoretische Schwäche sind die Religionsphänomenologen nicht imstande gewesen, sich dem massiven Widerstand von empirischen Philologen, Historikern, Psychologen und vor allem Sozialwissenschaftlern zu wehren. Die Geschichte der Religionsphänomenologie vor-

Sinnfrage

seit 2. Weltkrieg

vergleichende Religionswissenschaft

→ Theod. Bsch. Kreis um Rudolf Otto

Eliade

hermeneutisch
Phänomenologie

Zweitens wurden die Autonomie der Religion sowie die Trennung zwischen einem religiösen (unsichtbaren) und einem nicht-religiösen (sichtbaren) Bereich der Wirklichkeit, die für die klassische Religionsphänomenologie selbstverständlich gewesen war, in Frage gestellt. Nichtreligiöse Bedeutungen religiöser Phänomene wurden anerkannt; umgekehrt konnten soziale und kulturelle Tatsachen in bestimmten Kontexten eine religiöse Bedeutung aufzeigen. Politikwissenschaft, Soziologie und Kulturanthropologie zeigten die Relevanz politischer, sozialer, kultureller und anderer Kontexte für das Auftreten und somit für die Erklärung religiöser Phänomene. Hierdurch wurde auch in der Forschung eine gewisse Zuneigung zu, ja Faszination von religiösen Phänomenen gebrochen. Sollten doch diese jetzt weniger als Manifestationen des Religiösen, des Heiligen, des Göttlichen, als vor allem kontextuell gedeutet und interpretiert werden.

Drittens wurde die Adäquatheit des Konzeptes religiöser Phänomene selbst in Zweifel gezogen. Es gibt offensichtlich keine «reinen» religiöse Phänomene; je nach den angewandten Forschungsweisen waren sie soziale, politische, kulturelle Phänomene, die dann für die Menschen auch religiöse Bedeutungen haben. Andere Konzepte der klassischen Religionsphänomenologie erhellten sich ebenfalls als Verallgemeinerungen zweifelhaften wissenschaftlichen Wertes.

Die weitere Forschung bestätigte den menschlichen Charakter religiöser Ausdrücke. Zwar leuchten dabei immer unpersönliche, infrastrukturelle und gesellschaftliche Kräfte auf und machen sich gewisse materielle Interessen der betreffenden Gruppen und Personen dabei als Macht geltend. Aber man kann auch konkret die Wirkung mehr geistiger Träume, Verlangen und Hoffnungen feststellen, die weitergreifen, als was die alltäglichen Realitäten und

forschung, Kulturanthropologie, Kunst oder Literatur aufgeteilt gewesen. Die Tatsache, dass die Religionsphänomenologie meistens in theologischen Fakultäten für deren Studierende unterrichtet wurde, hat die notwendige Kommunikation zwischen Religionsphänomenologie und den Fachdisziplinen behindert. Wahrscheinlich haben bestimmte empirische Forscher auch gemeint, dass die Erforschung «irrationaler» Vorstellungen und Verhaltensweisen, die dazu auch noch «religiös» sind, selbst ein irrationales wenn nicht religiöses bzw. unwissenschaftliches Unternehmen sein musste.

Strukturen des menschlichen Lebens als erfüllbar anzusehen erlauben. Handelt es sich dabei um tiefere Intentionen, wie zum Beispiel das Suchen von Kommunikation mit machtvollern Andersartigen, das Verlangen nach einem Erlösungs- bzw. Paradieszustand, oder das Sich-moralisch-oder-anders Einsetzen für eine bessere Ordnung?

Die Forschung zeigte zudem, dass es von den Religionen wie von den religiösen Erscheinungen sehr verschiedene Deutungen gibt, die ebensogut säkular wie religiös, ebensogut praktisch wie geistig sein können. Mit anderen Worten – und dies war ein Durchbruch durch die Grenzen der klassischen Religionsphänomenologie – es sind nicht religiöse Phänomene an und für sich, sondern die ihnen verliehenen religiösen und anderen Deutungen und Anwendungen, welche der eigentliche Gegenstand der Forschung sein sollten.²⁵ So sahen ältere Religionsphänomenologen sich vor neue Aufgaben gestellt.²⁶ Die jüngeren suchten ihren eigenen Weg.

Insoweit die Religionsphänomenologie sich um das empirische Erforschen von Sinn und Bedeutung religiöser Erscheinungen als menschliche Phänomene kümmerte, fand sie sich plötzlich in einem ihr bis dahin fremden Forschungsgebiet wieder. Denn bisher war – jedenfalls in theologischen Fakultäten – die Sinnfrage religiöser Erscheinungen und ganzer Religionen meistens der systematischen Theologie oder der Religionsphilosophie zugewiesen. Anderswo wurde sie pragmatisch den betreffenden Fachdisziplinen überlassen, die den geschichtlichen, kulturanthropologischen, soziologischen oder psychologischen Sinn eines bestimmten religiösen Phänomens untersuchten. Die empirische Erforschung von Sinn und Bedeutung im religiösen Bereich – also religiöser Sinngebungen – war ein neues Forschungsfeld. Aber war eine solche Forschung theoretisch und praktisch möglich?

25 Gerade hier kann ein phänomenologischer Ansatz, insoweit dieser menschliche Sinneskonstruktionen zu durchschauen versucht, ansetzen. Religionsphänomenologische Forschung kann hier überaus nützlich sein, insoweit sie jene Sinneskonstruktionen blosslegt, die aus einer Religion oder einer religiösen Erfahrung hergeleitet werden, oder wo mindestens ein Appell bezüglich einer Religion gemacht wird.

26 Bleeker 1975; Colpe 1988.

4. Religiöser Sinn und Bedeutung als Gegenstand empirischer Forschung

Die Frage des Sinnes stellt sich für eine «konkrete» oder angewandte hermeneutisch ausgerichtete phänomenologische Forschung als grundlegend. Sollte man dabei überhaupt theologische oder philosophische Ansichten gelten lassen oder sollte man rein empirisch, faktisch objektivierend vorgehen? Ist eine rein empirische Erforschung des religiösen Sinnes eines religiösen Phänomens überhaupt möglich? Unter welchen Bedingungen wäre sie möglich?

Eine meines Erachtens zutreffende Stellungnahme ist, zwischen Sinn und Bedeutung deutlich zu unterscheiden.²⁷ Nur die letztere, verstanden als Deutung, Interpretation oder Anwendung seitens einer Person oder einer Gruppe ist Gegenstand strikt empirischer Forschung. «Sinn» ist dabei als stark objektgebunden aufzufassen, wie man vom Sinn eines Textes oder vom Sinn einer Verhaltensweise, sowie vom Sinnangebot einer Religion sprechen kann. Durch Sinndeutung sucht ein Subjekt zum «Sinn» einer Gegebenheit durchzudringen. Umgekehrt ist «Bedeutung» als stark subjektgebunden zu sehen. Es handelt sich dabei um die Sinndeutung, also einen subjektiven Bezug oder einen subjektiven Akt eines Subjektes. Eine solche «Bedeutung» einer Gegebenheit setzt ihre Relevanz für die betreffende Person oder Gruppe voraus.

Der Vorzug einer solchen Unterscheidung zwischen Sinn und Bedeutung ist meines Erachtens, dass die Sinndeutung bzw. Interpretation und Anwendung einer Gegebenheit von einer bestimmten Person oder Gruppe an und für sich ein empirischer Tatbestand ist, der auch empirisch zu erforschen ist. Für den Sinn selbst ist das nicht ohne weiteres der Fall. Diesem Ansatz gemäss ist es möglich, subjektiven Bedeutungen bzw. Interpretationen und Anwendungen auf die Spur zu kommen und empirisch zu erforschen. Ich nenne diese Prozedur angewandte Hermeneutik; in ihr ist auch ein phänomenologisches Moment zu erkennen.

Die angewandte hermeneutische Erforschung subjektiver religiöser oder anderer Bedeutungen wäre demjenigen analog, was in

der Kulturanthropologie «mische» Erforschung einer Kultur genannt wird. Im letzteren Fall wird eine Kultur mittels der in der erforschten Gesellschaft oder Gemeinschaft selbst gängigen Interpretationskategorien der Wirklichkeit gedeutet. Die Deutungskategorien werden also nicht von aussen auferlegt, sondern von innen offengelegt.

In gleicher Weise versucht eine angewandte phänomenologische Forschung, soweit genügend Quellenmaterial vorhanden ist, die «subjektiven» religiösen Bedeutungen, die für eine Person oder eine Gruppe gelten – das heisst, ihre Sinndeutungen – aus ihrem eigenen Diskurs über und Umgang mit einer religiösen Gegebenheit herauszuschälen. Sodann versucht sie, solche aufgefundenen «subjektiven» Sinndeutungen – oder «Bedeutungen» – mit der gegebenen geschichtlichen kulturell-religiösen Tradition und dem zur Zeit gegebenen Kontext in Verbindung zu bringen und soweit möglich aus ihr zu erklären.

Ein solches Vorgehen erlaubt es, subjektive religiöse Bedeutungen zu verstehen – und soweit wie möglich zu erklären – als die Verarbeitung eines gegebenen Problems oder einer gegebenen Situation.

Weitere Überlegungen haben den Nutzen der Unterscheidung von Sinn und Bedeutung in der Forschung – zumal in der Religionswissenschaft – bestätigt.²⁸ Der eigentliche Beitrag des religionsphänomenologischen Ansatzes liegt in der Erforschung subjektiver religiöser Bedeutungen religiöser und anderer Phänomene für bestimmte Gruppen und Personen in gegebenen Kontexten.²⁹

In einer solchen Erforschung von Sinn und Bedeutung soll grundsätzlich zwischen einer – wie ich sie nenne – «angewandte» hermeneutischen und einer «philosophisch» hermeneutischen Forschungswissenschaft unterschieden werden. Die erste ist Bestandteil der empirischen Religionswissenschaft, die zweite hingegen kaum. Im ersten Fall fragt der Forscher danach, wie eine bestimmte Person oder Gemeinschaft ein Phänomen deutet oder deutet. In diesem objektivierenden Vorgang schaltet der Forscher, soweit

28 Waardenburg 1978b, 1990a

29 Waardenburg 1972a, 1973b, 1978, 1979, 1980c.

Sinn / Bedeutung

Aufg. 4

angewandte Hermeneutik

möglich, seine eigenen Präferenzen aus. Im zweiten Fall dagegen ist der Forscher selbst philosophisch auf der Suche nach dem Sinn des Phänomens und er gibt dabei seine *eigene* Sinndeutung. Der Gegensatz zwischen beiden ist aber nicht absolut, insoweit gewisse Voraussetzungen und Intentionen des Forschers in beiden Fällen eine Rolle spielen. Er oder sie kann sich zum Beispiel «philosophisch» für ein religiöses Phänomen in einer anderen Kultur interessieren; oder sich «geistig» mit der Spiritualität der erforschten Religion betätigen; oder sich «feministisch» damit auseinandersetzen. Jede Praxis des Verstehens, sei sie wissenschaftlich oder philosophisch, enthält ihre eigenen Regeln, Interessen und Intentionen, schon vom Moment an, wo ein Phänomen unsere Aufmerksamkeit erhascht hat. Aber, verschieden von einer philosophischen Hermeneutik, bezieht die religionsphänomenologische Forschung sich namentlich auf Sinndeutungen, welche *andere* Menschen geben oder einst gegeben haben.³⁰

Dies setzt ein tieferes Interesse an ihrer Lebensweise, Kultur und Religion voraus. Dabei soll der Forscher das von ihm erforschte Phänomen in verschiedenen Weisen hinterfragen. Er sucht danach, was unter oder hinter den zu erforschenden Ausdrücken und zumal ihren verschiedenen Interpretationen an Sinndeutungen stecken mag. Soweit möglich, sucht er ein *rationale*, das dem erforschten Phänomen zugrunde liegen mag. Er hascht letztlich nach mehr oder weniger verborgenen Intentionen: in den Ausdrücken des Phänomens selbst sowie in ihren Deutungen und Anwendungen. Und er ist aufmerksam auf alles in seinem Material, was einen absoluten Wert zu vertreten beansprucht. Er sucht für einen solchen Anspruch nicht nur eine Erklärung, sondern er ist auch an den praktischen sozialen Konsequenzen eines solchen Anspruchs interessiert.

Auch wenn die religionsphänomenologische Forschung sich mit den Sinndeutungen anderer Menschen befasst und selbst kei-

30 Die Zusammenarbeit zwischen M. Eliade und P. Ricoeur in Chicago in den siebziger Jahren deutet die Möglichkeit eines «Dialogs» zwischen «angewandt» und «philosophisch» hermeneutischer Forschung an. Zur «angewandten» Hermeneutik vgl. Seiwert 1981, S. 107-108.

ne Philosophie ist, enthält sie natürlich reflexive Momente. Ein solches Moment tritt dann auf, wenn wir nach der Orientierung, der Lebens- und Weltanschauung fragen, die hinter bestimmten Phänomenen und Deutungen liegt und eine solche kritisch zu rekonstruieren versuchen. Phänomene werden ja vor allem erst dann wissenschaftlich sinnvoll, wenn wir sie als Ausdruck, möglicherweise Botschaft einer solchen Sicht lesen können. In diesem Sinn ist das Ideal der «geistigen» Religionsphänomenologen beizubehalten: die Welt und das Leben so sehen zu können, wie andere sie sehen oder gesehen haben. Das impliziert, soweit möglich, die Sicht des anderen bis zu ihren letzten Voraussetzungen offen zu legen.³¹

Fassen wir zusammen: Die Frage war, welchen Beitrag ein religionsphänomenologischer Ansatz für den Zugang zu Sinn und Bedeutung religiöser Erscheinungen leisten kann.

Die Antwort lautet folgendermaßen: Unter der Bedingung, dass genügend Quellen vorhanden sind, erlaubt es dieser Ansatz – jedenfalls bezüglich einer lebendigen Religion – nachzuvollziehen, wie eine bestimmte Person oder Gruppe in einer bestimmten Situation eine bestimmte religiöse Gegebenheit deutet und mit ihr umgeht.³²

Eine solche Forschung kann nur in einem engen Zusammenhang mit den empirischen Fachdisziplinen stattfinden. Der religionsphänomenologische Ansatz, wenigstens in ihrer angewandten hermeneutischen Fassung, ist dann auch nicht so sehr eine Disziplin neben den anderen; sie ist eher – wenn ich das so nennen darf – ihre «Innenseite». Innerhalb der Fachdisziplinen der Religionswissenschaft interessiert sich ein Phänomenologe gerade für die «subjektiven» Deutungen, die sich zum Beispiel in der religiösen Literatur, in der Religionsgeschichte, oder im sozialen Bereich einer Religionsgemeinschaft ausgedrückt haben. In der Gegenwart wird er sich für das Aufkommen neuer, mehr oder wenig

31 Waardenburg 1975 (der Titel ist vielsagend!).

32 Übrigens gibt es neben dem phänomenologischen auch andere Ansätze, die für eine Sinn- und Bedeutungsforschung aufschlussreich sind. Die Religions-

Religionsphänomenologie

Eliade & Ricoeur

originalen, subjektiver Sinndeutungen innerhalb eines bestimmten Kontextes interessieren. Er wird versuchen, diese zu verstehen und zu erklären und, wenn möglich, ihre sozialen Konsequenzen festzustellen.³³ Er oder sie soll sich darum bemühen, *solche subjektive Sinndeutungen so objektiv wie möglich zu erforschen*.

5. Unterschiede der Religionsphänomenologie 2000 und 1950

Ich möchte hier drei wesentliche Unterschiede zwischen der Religionsphänomenologie anno 1950 und dem hier skizzierten religionsphänomenologischen Ansatz anno 2000 auflisten.³⁴

1. Es gibt eine wesentliche **Fokusänderung**, insoweit jetzt viel mehr als vor fünfzig Jahren die Kategorie einer anderen Gemeinschaft oder Person in den religionsphänomenologischen Ansatz eingetreten ist. Die beschreibende Religionsphänomenologie beschäftigte sich mit den Phänomenen an und für sich; die verstehende Religionsphänomenologie versuchte die Sinnhalte selbst nachzuerleben. Der heutige Ansatz ist vielmehr darauf ausgerichtet, durch eine Erforschung ihrer Interpretationen und Anwendungen festzustellen und offenzulegen, was für andere sinn- und bedeutungsvoll ist oder gewesen ist. Der oben skizzierte Unterschied zwischen einem mehr objektiven «Sinn-von» und einer mehr subjektiven «Bedeutung-für» weist auf diese Fokusänderung hin. Obwohl dieser neue Ansatz sich vor allem auf lebendige Religionen anwenden lässt, kann er gegebenenfalls auch für die gesellschaftliche Forschung von Interesse sein.

³³ Im Fall von Personen lässt sich fragen, wie eine bestimmte Person eine religiöse Gegebenheit interpretiert und wie sie danach handelt. Im Fall, dass die Person keine eigene Interpretation gibt, lässt sich wenigstens fragen, was die Gegebenheit für die Person bedeutet (z. B. aufgrund einer Tradition, einer Autorität, usw.) und ob die Person deingemäss (allein, in einer Gruppe, usw.) handelt.

2. Der noch vor fünfzig Jahren von vielen Religionsphänomenologen gebrauchte und von Rudolf Otto geprägte **Religionsbegriff** hat sich nicht als allgemeingültig bewähren können. Die Ansicht der Religion als eine Manifestierung von etwas Heiligem oder als eine Sonderdomäne der Wirklichkeit ist nicht in allen Religionen zu finden. Religiöse Phänomene sind Gegebenheiten, die nicht nur nach ihrem religiösen Sinn und Bedeutung, sondern auch als kulturelle und soziale, politische und wirtschaftliche Tatsachen erforscht werden sollen. In den religiösen Traditionen selbst gibt es sehr verschiedene Auffassungen von Religion.

Die folgende Verschiebung scheint mir wesentlich zu sein: statt als eine definierbare eigenständige Wirklichkeit wird Religion jetzt eher als eine Vielfalt bestimmter Arten von **Verhaltensweisen und Interpretationen der Wirklichkeit** angesehen.

Eine religionsphänomenologische Forschung umfasst somit die Rekonstruktion, Beschreibung und Analyse religiöser Interpretationen der Wirklichkeit. Sie sucht solche Interpretationen zu erklären, deren soziale Anwendungen in konkreten Kontexten festzustellen sowie deren mögliche weitere Konsequenzen zu skizzieren. Ausgangspunkt dieses Ansatzes ist die Mehrdeutigkeit religiöser Phänomene. Bei einer solchen Analyse handelt es sich nicht nur um dominante bzw. institutionalisierte Interpretationen und Verhaltensweisen. Die Forschung bezieht sich auch auf unterliegende Sichten, Orientierungen und Intentionen.

3. Während die Religionsphänomenologie bis in die fünfziger Jahre hinein stark geschichtlich orientiert war und die Tatsachen der Religionsgeschichte systematisch zu ordnen suchte, lehnt sich der heutige phänomenologische Ansatz mehr an die Sozialwissenschaften, namentlich die Religionsanthropologie und Religionssoziologie an. Demgemäss hat er ein stärkeres theoretisches Interesse entwickelt und ist an **Religionsgemeinschaften der Gegenwart**, deren **Werdegang und deren Verhältnis zueinander** – real und im Diskurs – interessiert. Nicht nur die Texte, Rituale usw. an und für sich, sondern auch die Relevanz und Bedeutung, welche sie für

geschichte zwischen 1945 und etwa 1960, 1973
band 3, Waardenburg, 1973

gion konstruiert und institutionalisiert, ob dabei eine Verantwortung der einzelnen Person nachdrücklich gefordert wird, und in welcher Weise eine Kritik der eigenen Religion zugelassen wird. In wie weit nimmt eine Gemeinschaft Andersgläubige einfach in der Verlängerung der eigenen Sicht wahr und inwieweit wird der Selbstinterpretation der Mitglieder einer anderen Gemeinschaft Rechnung getragen? Falls in einer Gemeinschaft eine neue Sicht auf andere Religionen auftritt, ist zu fragen, welche Neuinterpretationen und Neukonstruktionen dabei auftreten, und welche dabei von der etablierten Institution nicht zugelassen werden.

Im gleichen Masse, wie die klassische Religionsphänomenologie im kulturellen Rahmen des westlichen Christentums ihre Stellung hatte, trifft der neue skizzierte Ansatz mehr auf interkulturelle bzw. interreligiöse Verhältnisse zu.

6. Ein Ausblick

Ich möchte kurz drei Thesen aufstellen. Erstens: die phänomenologische Bewegung im breiteren Sinn – einschliesslich die Religionsphänomenologie – sind Kinder der europäischen Kulturgeschichte, namentlich der ersten Jahrzehnte des 20. Jahrhunderts, gewesen.

Zweitens: gerade die mehr geistig ausgerichtete Religionsphänomenologie gab eine bestimmte Antwort auf die Sinnfrage, die sich im damaligen Europa auch hinsichtlich der Religion und des Christentums durchsetzte. Die damalige Religionsphänomenologie konnte einem breiteren Publikum ein zeitgemässes Sinnangebot der verschiedenen Religionen übertragen. Sie brachte Religion überhaupt mittels ihrer Erscheinungen den Menschen näher, sei es mehr als *Theoria* oder Erkenntnis und weniger als *Praxis* oder Engagement.

Drittens: die Zukunft des religionsphänomenologischen Forschungsansatzes steht und fällt mit dem Einsatz seiner spezifischen

sich mit seinen Forschungserfolgen bewähren. Dabei sind Ästhetisierung, predigtartige Vorführung, Popularisierung oder Banalisierung der Religion fehl am Platz.³⁵

Eine der wesentlichsten Entdeckungen der neueren Religionsphänomenologie ist wohl die Tatsache, dass dasjenige, was wir gewohnt sind religiöse Erscheinungen, Religionen, Religion oder Religiöses zu nennen, grundsätzlich normative Interpretationen und Verhaltensmodelle gelebter Wirklichkeit sind. Der eigentliche Gegenstand der Religionsphänomenologie ist demnach *religiös konstruierte Wirklichkeit*. Dazu gehört auch das Offenlegen der Autoritäten und Institutionen, Normen und Traditionen, welche diese religiös konstruierte Wirklichkeit mit ihrer Macht unterstützen. Der *impact* dieser religiös konstruierten Wirklichkeit auf die gelebte Wirklichkeit soll ebenso Gegenstand der Forschung sein.

Der Phänomenologe versucht, die bei einer religiös konstruierten Wirklichkeit auftretenden Sinndeutungen und Interpretationen ans Licht zu bringen. Dazu wird er seinen phänomenologischen Ansatz in bezug auf den Forschungsgegenstand *experimental* konstruieren. Mit anderen Worten: Er ist sich des *Konstruktionscharakters der Religion als Objekt ebenso wie des phänomenologischen Ansatzes als Subjekt des Forschungsvorgangs* bewusst.

Damit sind auch die Forschungsmöglichkeiten unseres Ansatzes, soweit wir uns um Verständnis und Einsicht bemühen, gegeben. Wie, wo und von wem sind und werden in menschlichen Gemeinschaften bestimmte Gegebenheiten und Verhaltensweisen sakralisiert? Wo, wie und bei wem liegt die Autorität bestimmter als religiös angesehenen Selbstverständlichkeiten in einer Gemeinschaft und wie übt diese Autorität Macht aus? Bei wem, wo und wie gibt es in der sich differenzierenden Lebenswelt von Personen und Gemeinschaften alte und neue religiöse Konstruktionen und Dekonstruktionen? Und in allen drei Fällen ist die Frage: was sind die sozialen Folgen und weiteren Konsequenzen solcher Sakralisierungen, religiöser Machtausübungen und Konstruktionen bzw. Dekonstruktionen?

Und gleich dazu hat sich die Forschung selbst weitere Fragen zu stellen. Wie konstruiert der Forscher konkret seine Forschung bezüglich Sinn und Bedeutung eines religiösen Phänomens für eine Gruppe oder eine Person? Mit wem arbeitet er wissenschaftlich zusammen und in welcher Fachdisziplin? Wie kann er nicht nur Erkenntnis oder Verständnis, sondern auch ein wenig Einsicht bekommen in das, was für andere sinnvoll ist oder war, und was für sie Bedeutung hat oder hatte?

Bei der Erforschung lebendiger Religionen gibt es dazu noch eine besondere Problematik wie auch neue Forschungsmöglichkeiten. Die Aufgabe, Sinndeutungen und -Konstruktionen bei einer lebendigen religiösen Gemeinschaft aufzudecken, verlangt eine Kommunikation, wenn möglich eine wissenschaftliche Zusammenarbeit mit Personen dieser Gemeinschaft. Um gegebene Diskussionen zu verstehen, soll man die Stellungnahmen der diesbezüglichen Gruppen und Parteien kennen, ihre Ausgangspunkte und Absichten, ihre gemeinsamen und verschiedenen Annahmen. Und um die verschiedenen Sinndeutungen zu verstehen, soll man die normativen Linien kennen, denen gemäss die Wirklichkeit gesehen und beurteilt wird, die Engagements und Loyalitäten die dabei eine Rolle spielen, die kollektiven und persönlichen Stellungnahmen und ihren *impact* auf Leben und Wirklichkeit.

Gerade bei der Erforschung subjektiver Deutungen lebendiger Religionen und religiöser Erscheinungen ist der Sichtweise der betreffenden Menschen theoretisch und praktisch Rechnung zu tragen. Eine übermässige Selbstisolierung des phänomenologisch orientierten Forschers, nicht nur von den Fachdisziplinen, sondern auch von den erforschten Gemeinschaften, wirkt sich für ein adäquates Verständnis negativ aus.³⁶

Letztlich führt die Erforschung subjektiver Sinndeutung und religiös konstruierter Wirklichkeit zum Reflektieren. An und für sich ist das nicht schlecht. Auch wenn die Religionsphänomeno-

logie, wie ich sie skizziert habe, selbst keine philosophische Disziplin ist, schöpft sie doch – auf dem Boden empirischer Forschung – einen Raum für Reflexion. Als Instrument kritischer Forschung und einer unaufhaltsamen Selbstkritik ist eine solche Reflexion fruchtbar. Ausserdem ist gerade in diesem Forschungsbereich etwas Geist unentbehrlich.

7. Anwendungen im islamischen Bereich

Die vorhergehenden theoretischen Überlegungen stammen grösstenteils aus Arbeiten im islamischen Forschungsbereich. Jeder Religionswissenschaftler hat so sein eigenes Gebiet, das er sich zur Aufgabe gestellt hat auszukundschaften. In meinem Fall ist das der Islam, namentlich in seinen Beziehungen zur nichtmuslimischen Aussenwelt. Dabei versuchte ich, den Islam als Religion, Sozialordnung und Lebensweise konkreter Menschen und Gemeinschaften zu sehen und zu lesen. Die leitende Frage dabei war: was dies alles doch für konkrete Muslime bedeutet und bedeutet hat. Oder abstrakter: die Sicht verschiedener muslimischer Personen und Gruppen auf Leben und Wirklichkeit. Das Problem, was andere aus ihrem Leben machen und wie sie ihre Wirklichkeit interpretieren, hat mir immer am Herzen gelegen.

So ist das Konzept einer Religion als Signifikationsystem und gelebter Religion als Umgang mit Zeichen und Symbolen am Anfang der siebziger Jahre aus der Arbeit mit islamischen Gegebenheiten geboren.³⁷ Wenn wir daran interessiert sind zu verstehen, wie Menschen mit religiösen Phänomenen umgegangen sind, und was ihre Optionen dabei waren, ist ein solcher offener Religionsbegriff äusserst fruchtbar.³⁸ Gerade im Studium von Religionen, die eine grosse Diversität der Anhänger und eine grosse Varietät von Interpretationen kennen, ist dieses Konzept überaus nützlich.

36 Die Religionsphänomenologie kann dazu auch gute Dienste leisten in bezug auf die interkulturelle und interreligiöse Kommunikation, aber das ist nicht eine Sache der Forschung, sondern einer bestimmten Anwendung.

37 Waardenburg 1974b (den 1987 in Waardenburg 1994).

Der Islam zählt zu diesen Religionen. Schon seit meiner Studienzeit hat mir die Idee einer Phänomenologie des Islam vageschwebt, wobei namentlich seinen verschiedenen Sinngehalten Aufmerksamkeit gegeben werden sollte. Unterdessen hat Annemarie Schimmel in ihren Gifford Lectures einen Entwurf einer solchen Phänomenologie des Islam vorgeführt.³⁹ Es handelt sich um eine sorgfältige Beschreibung der Vielfalt religiöser Formen, wie sie in Geschichte und Gegenwart des islamischen Kulturbereichs zu finden sind. Den Sinngehalten der islamischen Mystik wird dabei grosse Aufmerksamkeit gegeben.

Vom oben ausgeführten Gesichtspunkt aber soll der phänomenologische Ansatz nicht nur die Vielfalt der religiösen Phänomene, sondern auch die Verschiedenheit der Interpretationen und Anwendungen solcher Phänomene vorführen.

1. Wie zum Beispiel die Thora im Judentum, oder die Person Jesu im Christentum, wird im Islam der *Koran* als Quelle religiöser Sinnhalte angesehen. Die in verschiedenen sozialen, geschichtlichen und anderen Kontexten gegebenen Deutungen bestimmter Korantexte und die Interpretationsdebatten des Korans sollten folglich im Zentrum einer Phänomenologie des Islam stehen.

2. Ähnliches gilt für die *Schari'a* als Quelle religiöser Vorschriften. Gerade dadurch, dass die *Schari'a* ebensogut (im westlichen Sinn) religiöse und ethische, wie soziale und etwa politische Vorschriften enthält, soll man den Idealmodellen, die man in bestimmten Kontexten auf Grund bestimmter *Schari'a*-Interpretationen für eine islamische Gesellschaft entworfen hat – und den Debatten über ihre mögliche Anwendung – Aufmerksamkeit geben.

3. Und drittens soll den unterschiedlichen, in den verschiedenen Islamgebieten und in bestimmten Kontexten gegebenen Deutungen und Anwendungen des Islam selbst in ihrer je eigenen Umwelt Rechnung getragen werden. Alle solche «subjektive Bedeutungen» und «Sinndeutungen» des Islam zeugen vom kulturellen und religiösen Reichtum der islamischen Welt, welche den meisten Europäern leider noch praktisch unbekannt ist.

Aber wie wäre das alles wissenschaftlich zu bewältigen? Schon für eine Phänomenologie des Islam im 20. Jahrhundert, die sich nicht nur auf die islamischen Religionswissenschaften (*ʿulūm al-dīn*) und die Islamwissenschaft im engeren Sinn, sondern auch auf Geschichte, Kulturanthropologie, Literaturwissenschaft u.ä. stützen würde, müsste ein Team von Spezialisten längere Zeit zusammenarbeiten.

Das Ideal einer umfassenden Phänomenologie des Islam konnte nur ein Ideal der klassischen Religionsphänomenologie sein.⁴⁰ Der oben beschriebene phänomenologische Ansatz lässt sich eher in der Erforschung bestimmter Themen im islamischen Bereich anwenden, welche in bezug auf Fragen von Sinn und Bedeutung besonders relevant sind.

So ist es angebracht, im folgenden einige Themen zu nennen, die mir im Islam des 20. Jahrhunderts als besonders interessant für den religionsphänomenologischen Ansatz vorkommen. Solche Themen sind zu erweitern und zu vertiefen, gerade mit Rücksicht auf die Erforschung subjektiver Sinndeutungen. Die unten gegebene Auflistung hat dadurch, dass ich eigene Veröffentlichungen der Vergangenheit zu diesen Themen nenne, bis zu einem gewissen Grade einen biobibliographischen Charakter⁴¹.

1. Die wissenschaftliche Erkenntnis des Islam als Religion, Zivilisation und Lebensweise hat sich seit anderthalb Jahrhunderten stark erweitert. Die Unterschiede der Repräsentationen des Islam hängen zum Teil von der betreffenden Forschungsdisziplin, dem gegebenen Tatsachenbestand, der angewandten Methode und dem ausgenützten theoretischen Rahmen ab. Sie hängen aber auch mit der Haltung des betreffenden Forschers zusammen, zum Beispiel ob und wie er (z. B. als Muslim) einen eigenen Bezug

40 Für die Islamforschung hatte die klassische Religionsphänomenologie, wie die damalige Religionswissenschaft und Religionsgeschichte, übrigens wenig Interesse. Dies impliziert, von der Islamforschung aus, eine Kritik an der damaligen Religionsphänomenologie. Adams 1967; Bijlefeld 1972. Vgl. Waardenburg 1997c in Nanji 1997.

41 Die Veröffentlichungen beziehen sich auf den religionsphänomenologischen Ansatz selbst («Neustilphänomenologie»), auf Religionsforschung überhaupt

zum Islam hat; ob er Muslimen brüderlich, sympathisch, neutral, misstrauisch, antipathisch oder dominierend gegenübersteht; was die Motivationen und Absichten, also die Intentionen seiner oder ihrer Forschung sind. Das Problem des Islambildes und der Sicht auf den Islam ist nicht neu, es ist aber durch die Kritik Edward Saïds und die darauf folgende Orientalismusebatten neu aktualisiert.⁴² Die Weisen, in denen Islamforscher den Islam repräsentieren haben,⁴³ lassen sich phänomenologisch analysieren, ebenso wie die Weisen, in denen muslimische Autoren den Islam einem westlichen Publikum präsentiert haben.⁴⁴

2. Schon im Koran ist von einem Dialog mit Juden und Christen die Rede, und es werden gewisse Erkenntnisse über sie vortausetzt.⁴⁵ So gibt es das Forschungsthema der Entwicklung muslimischer Erkenntnisse, Deutungen, Konstruktionen und Urteile über andere Religionen im Laufe der Zeit. Es ist überaus reich, aus den zu uns gekommenen Texten geschichtlich nachzuvollziehen, wie muslimische Gelehrte und Denker sich von islamischen Voraussetzungen ausgehend im Laufe der Zeit andere Religionen gedacht und diese beurteilt haben.⁴⁶ Bekanntlich gab es schon in der Zeit vom 10. bis zum 13. Jahrhundert so etwas wie eine muslimische «Religionswissenschaft», mit bekannten Namen von Forschern wie al-Bîrûnî (973–nach 1050) und al-Schahrastânî (1086–1153). Die Frage ist zu stellen, wie muslimische Forscher sich jetzt andere Religionen als den Islam vorstellen⁴⁷ und inwieweit sie ein Interesse an ihrer Erforschung haben.⁴⁸

Übrigens sind westliche Forschungen über den Islam und muslimische Forschungen über andere Religionen nicht unvergleichbar. Im Rahmen des Themas «Islam und Religionswissenschaft» haben wir einen ersten Versuch dazu gemacht.⁴⁹ Eine Analyse der

42 Saïd 1978.

43 Waardenburg 1970.

44 Waardenburg 1995.

45 Waardenburg 1969.

46 Waardenburg 1999.

47 Waardenburg 1982b.
1999.

gedanklichen Voraussetzungen der Leistungen beiderseits kann einen Anstoss für weitere Zusammenarbeit liefern.

3. Ein Thema, das gerade in den letzten Jahrzehnten ein lebendiges Interesse geweckt und eine reichhaltige Literatur geliefert hat, ist das Verhältnis zwischen Muslimen und Christen im Laufe der Geschichte und in der Gegenwart. Das gegenseitige Interesse und die gegenseitige Wahrnehmung in gegebenen Kontexten ist eine kulturelle, ja «interkulturelle» Tatsache, die untersucht werden kann.⁵⁰

Konkret kann man zum Beispiel die Dialogversuche, die seit den fünfziger Jahren namentlich zwischen Christen und Muslimen unternommen worden sind, phänomenologisch erheben.⁵¹ Dabei handelt es sich nicht darum, ob die Dialogpartner einander richtig oder falsch gesehen und eingeschätzt hätten, oder ob der Dialog gut oder schlecht verlaufen wäre. Die Frage ist, welche Arten von Zusammenarbeit und welche Arten von Dialog es gegeben hat. Wir können auch danach fragen, wie die betreffenden Dialogpartner auf Grund ihrer Erfahrungen jetzt den christlich-muslimischen bzw. muslimisch-christlichen Dialog überhaupt gedanklich rekonstruieren oder konstruieren.⁵²

4. Das Thema interkultureller Beziehungen lässt sich zum Thema der Beziehungen zwischen Muslimen und anderen überhaupt, zum Beispiel im Verhältnis von Mehrheit und Minderheit, anwenden. Das Thema hat sich vor unseren Augen entwickelt mit dem Zufluss muslimischer Immigranten verschiedener Herkunft seit den sechziger Jahren in Europa. Die Fragen und Erwartungen dieser Muslime selbst, namentlich so weit sie den Islam betreffen, sind schwer greifbar. So wäre das Islambild und seine Deutungen bei verschiedenen Gruppen muslimischer Immigranten näher offenzulegen.⁵³ Ähnlicherweise kann man fragen, wie muslimische Gesellschaften die sich dort befindenden nichtmuslimischen Minderheiten wahrnehmen und deuten.

50 Waardenburg 1992b.

51 Waardenburg 1998.

52 Waardenburg 2000.

53 Waardenburg & Seufert 1999.

- 466
- Kehnscherper, Jürgen, 1996: Theologisch-philosophische Aspekte der religionsphänomenologischen Methode des Gerardus van der Leeuw, Frankfurt am Main: Peter Lang.
- Keshavjee, Shafiqe, 1993: *Mircea Eliade et la Coïncidence des opposés ou l'existence en duel*, Bern: Peter Lang.
- King, Ursula, 1983: Historical and Phenomenological Approaches, in: Whaling, Frank (ed.), *Contemporary Approaches to the Study of Religion* (in 2 Volumes), vol. 1, The Humanities, Berlin: Mouton, 29-164 (Repr. in: Whaling, Frank (ed.), *Theory and Method in Religious Studies. Contemporary Approaches to the Study of Religion*, Berlin: Mouton de Gruyter, 1995, 41-176).
- Kippenberg, Hans G., 1997: *Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne*, München: Beck, 1997.
- Lambrechts, Pieter, 1964: *De fenomenologische methode in de godsdienstwetenschap*, Brüssel: Akademie der Wissenschaften.
- Michaels, Axel (Hrsg.), 1997: *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München: Beck.
- Naraji, Azim (ed.), 1997: *Mapping Islamic studies. Genealogy, Continuity, and Change*, Berlin: Mouton de Gruyter.
- Olson, Carl, 1992: *The Theology and Philosophy of Eliade. A Search for the Centre*, London - Basingstoke: Macmillan.
- Pettazzoni, Raffaele, 1954: *Essays on the History of Religion*, Leiden: Brill.
- Pettersson, Olof / Aokerberg, Hans, 1981: *Interpreting Religious Phenomena. Studies with Reference to the Phenomenology of Religion*, Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Pye, Michael, 1997: *Friedrich Heiler (1892-1967)*, in: Michaels, Axel (Hrsg.), *Klassiker der Religionswissenschaft*. München: Beck, 277-289.
- Ricketts, Mac Linscott, 1988: *Mircea Eliade. The Romanian Roots, 1907-1945*, 2 Bde., Boulder: East European Monographs.
- Ryba, Thomas, 1991: *The Essence of Phenomenology and its Meaning for the Scientific Study of Religion*, New York: Peter Lang.
- Said, Edward W., 1978: *Orientalism*, New York: Pantheon Books.
- German translation: *Orientalismus*, 1981. Frankfurt a. M.: Ullstein.
- Schimmel, Annemarie, 1994: *Deciphering the Signs of God. A Phenomenological Approach to Islam*, Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Seiwert, Hubert, 1981: *Religiöse Bedeutung als wissenschaftliche Kategorie*, Annual Review for the Social Sciences of Religion 5, 57-99.
- Spiegelberg, Herbert, 1965: *The Phenomenological Movement. A Historical Introduction*, 2 vols., The Hague: Nijhoff.
- Stolz, Fritz, 1988: *Grundzüge der Religionswissenschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 13-35.

- Van Baaren, Theo P., 1957: *De ethnologische basis van de fenomenologie van G. van der Leeuw*, Nederlands Theologisch Tijdschrift 11, 321-353.
- Waardenburg, Jacques, 1969: *Koranisches Religionsgespräch*, in: *Liber Amicorum. Studies in honour of Professor Dr. C. J. Bleeker*, Leiden: Brill, 208-253.
- 1970: *L'Islam dans le miroir de l'Occident. Comment quelques orientalistes occidentaux se sont penchés sur l'Islam et se sont formé une image de cette religion*: I. Goldziher, C. Snouck Hurgronje, C. H. Becker, D. B. Macdonald, Louis Massignou, Den Haag - Paris: Mouton (1961).
- 1972a: *Religion between Reality and Idea. A Century of Phenomenology of Religion in the Netherlands*, Numen 19, 128-203.
- 1972b: *Grundsätzliches zur Religionsphänomenologie*, Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie 14, 315-335.
- 1973a: *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research*, vol. 1, Introduction and Anthology, Den Haag - Paris: Mouton (Paperback Berlin: W. de Gruyter, 1999).
- 1973b: *Research on Meaning in Religion*, in: van Baaren, Theo P. / Drijvers, Hendrik J. W. (eds.), *Religion, Culture and Methodology*, Den Haag - Paris: Mouton, 110-136.
- 1974a: *Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, Methods and Theories of Research*, vol. 2, Bibliography, Den Haag - Paris: Mouton.
- 1974b: *Islam Studied as a Symbol and Signification System, Humaniora Islamica* 2, 267-285.
- 1975: *Zien met anderen's ogen (Antrittsvorlesung Utrecht)*. Den Haag - Paris: Mouton.
- 1978a: *Reflections on the Study of Religion. Including an Essay on the Work of Gerardus van der Leeuw*. The Hague - Paris - New York: Mouton.
- 1978b: *Religionswissenschaft New Style. Some Thoughts and Afterthoughts*, Annual Review of the Social Sciences of Religion 2, 189-220.
- 1979: *The Language of Religion, and the Study of Religions as Sign Systems*, in: Honko, Lauri (ed.), *Science of Religion. Studies in Methodology*, The Hague - Paris - New York: Mouton, 441-457.
- 1980a: *«Leben verlieren» oder «Leben gewinnen» als Alternative in prophetischen Religionen*, in: Stephenson, Gunther (Hrsg.), *Leben und Tod in den Religionen. Symbol und Wirklichkeit*, Darmstadt: Wiss. Buchgesellschaft, 36-60.
- 1980b: *Symbolic Aspects of Myth*, in: Olson, Alan M. (ed.), *Myth, Symbol, and Reality*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 41-68.
- 1980c: *Religion unter dem Gesichtspunkt der religiösen Erscheinungen*, in: Rendtorff, Trutz (Hrsg.), *Religion als Problem der Aufklärung. Eine Bilanz aus der religions-theoretischen Forschung*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 13-35.

- 1982b: Twentieth-century Muslim Writings on other Religions: a Proposed Typology, in: Hillenbrand, Robert (ed.), *Union Européenne d'Arabistes et d'Islamisants*, 10th Congress, Edinburgh, 9-16 September 1980, Edinburgh, 107-115.
- 1983: The Puritan Pattern in Islamic Revival Movements, Schweizerische Zeitschrift für Soziologie / Revue suisse de Sociologie 9, 687-701.
- 1984: Über die Religion der Religionswissenschaft, *Neue Zeitschrift für Systematische Theologie und Religionsphilosophie* 26, 238-255.
- 1986: Religionen und Religion. Systematische Einführung in die Religionswissenschaft, Berlin: W. de Gruyter.
- 1987a: Islamic Attitude to Signs, in: Sebeok, Thomas (ed.), *Encyclopedic Dictionary of Semiotics*, vol. 1, Berlin: W. de Gruyter, 392-400.
- 1987b: Dilemma's in de studie van de levende Islam (Abschiedsvorlesung Utrecht), Assen: Van Gorcum.
- 1989a: L'Islam: une religion (Antrittsvordr. Lausanne), in: Gisel, P. / Waardenburg, Jacques (éds.), *L'Islam: une religion. Suivi d'un débat: Quels types d'approches requiert le phénomène religieux?*, Genève: Labor et Fides, 17-50.
- 1989b: Fundamentalismus und Aktivismus in der islamisch-arabischen Welt der Gegenwart, *Orient* 30, 39-51.
- 1990a: La science des religions aujourd'hui. Motivations et pistes de recherche, *Religiologiques* 1, 9-36.
- 1990b: Muslimisches Interesse an anderen Religionen im soziopolitischen Kontext des 20. Jahrhunderts, in: Elsas, Christoph / Kippenberg, Hans G. (Hrsg.), *Loyalitätskonflikte in der Religionsgeschichte. Festschrift für Carsten Colpe*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 140-152.
- 1991a: The Problem of Representing Religions and Religion, in: Kippenberg, Hans G. / Luchesi, Brigitte (Hrsg.), *Religionswissenschaft und Kulturkritik*, Marburg: Diagonal Verlag, 31-56.
- 1991b: Gerardus van der Leeuw (1890-1950) und die holländische Religionswissenschaft, *Jahrbuch Zentrum für Niederlande-Studien, Münster, Wf 1*, 133-152.
- 1992a: In Search of an Open Concept of Religion, in: Despland, Michel / Vallée, Gérard (eds.), *Religion in History: the Word, the Idea, the Reality*, Waterloo, Ont.: Wilfrid Laurier University Press, 225-240.
- 1992b: Islamisch-christliche Beziehungen. Geschichtliche Streifzüge, Würzburg: Echter Verlag & Altenberge: Oros Verlag.
- 1992c: Friedrich Heiler und die Religionsphänomenologie. Eine kritische Würdigung, in: *Marburger Universitätsreden A 18*, Marburg: Pressestelle der Universität Marburg, 21-51.
- 1992d: G. van der Leeuw en de groei van de godsdienstwetenschap, *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 46, 89-103.
- 1993a: Cultural Contact and Concepts of Religion. Three Examples from Islamic History, in: de Jong, Frederick (ed.), *Miscellanea Arabica et Islamica*, Leuven: Peeters, 293-325.
- 1993b: Perspektiven der Religionswissenschaft, Würzburg: Echter Verlag & Altenberge: Oros Verlag.

- 1993c: Ansätze zu einer religionswissenschaftlichen angewandten Hermeneutik, *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 77, 216-234.
- 1994a: L'Islam et l'articulation d'identités musulmanes, *Social Compass* 41, 21-32.
- 1994b: Koranologie und Christologie. Ein formaler Vergleich, in: Preisler, Holder / Seiwert, Hubert / Mürmel, Heinz (Hrsg.), *Gnosisforschung und Religionsgeschichte: Festschrift Kurt Rudolph*, Marburg: Diagonal Verlag, 575-585.
- 1995a: Profiles and International Developments in the Scholarly Study of Religion, Bern: Swiss Science Council.
- 1995b: The Dawā of Islamic Movements, in: de Benito, C. Vazquez / Rodriguez, M.A.M. (eds.), *Actas XVI Congreso UEAI, Salamanca*, 539-549.
- 1995c: Some North African Intellectuals' Presentations of Islam, in: Haddad, Yvonne Y. / Haddad, Wadi Z. (eds.), *Christian-Muslim Encounters*, Gainesville: University Press of Florida, 358-380.
- 1997a: The Emergence of Science of Religion. Explanatory Theory and Hermeneutics, *Religio (Prag-Brno)* 5, 107-116.
- 1997b: Gerardus van der Leeuw (1890-1950), in: Michaels, Axel (Hrsg.), *Klassiker der Religionswissenschaft*, München: Beck, 264-276.
- 1997c: Islamic Studies and the History of Religions: An Evaluation, in: Nanji, Azim (ed.), *Mapping Islamic Studies. Genealogy, Continuity and Change*, Berlin: Mouton de Gruyter, 181-219.
- 1998a: Art. Religionsphänomenologie, in: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 28, Berlin: W. de Gruyter, 731-749.
- (ed.), 1998b: *Islam and Christianity. Mutual Perceptions since the Mid-20th Century*, Leuven: Peeters.
- 1998c: *Islam et sciences des religions. Huit leçons au Collège de France*, Paris: Collège de France & Les belles Lettres.
- (ed.), 1999: *Muslim Perceptions of Other Religions. A Historical Survey*, New York - Oxford: Oxford University Press.
- (ed.), 2000: *Muslim-Christian Perceptions of Dialogue Today. Experiences and Expectations*, Leuven: Peeters.
- / Seufert, Günter (eds.), 1999: *Turkish Islam and Europe. Türkischer Islam und Europa. Europe and Christianity as Reflected in Turkish Muslim Discourse & Turkish Muslim life in the Diaspora, Istanbul - Stuttgart*: Franz Steiner (BTS, Bd 82).
- Wasserstrom, Steven M., 1999: *Religion after Religion*. Gershon Scholem, Mircea Eliade and Henry Corbin at Eranos, Princeton: Princeton University Press.
- Widengren, Geo, 1967: *Religionsphänomenologie*, Berlin: W. de Gruyter.
- Wissmann, Hans, 1997: James George Frazer (1854-1941), in: Michaels, Axel (Hrsg.), *Klassiker der Religionswissenschaft*, München: Beck, 77-89.
- Zuesse, Evan M., o.J.: *The Role of Intentionality in the Phenomenology of Religion*, *Journal of the American Academy of Religion* 53, 51-74.