

1. Wissenschaftsgeschichtliche Positionen und neuere Tendenzen

Die Begegnung, aber auch Auseinandersetzung mit religiösen Auffassungen, ist lange vor dem Bestehen einer eigenen als Religionswissenschaft bezeichneten Fachdisziplin gegeben, die erst seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts anzutreffen ist. Denn europäisches Denken kannte von seinen Anfängen an die kritische Auseinandersetzung der Philosophie mit der Religion. Die Religions- und Mythenkritik der frühen griechischen Denker bildet den Anfang, es folgen als wichtige Etappen die Apologetik der christlichen Religion gegen die polytheistischen Religionen in der Antike, dann die Auseinandersetzung mit anderen Religionen, insbesondere Islam und Judentum im christlich geprägten Mittelalter, und auch in der Renaissance; vor allem aber hat die Aufklärung zur wissenschaftlichen bzw. philosophisch-rationalen Befassung mit Religionen beigetragen.¹ Doch zu einer eigenen *Wissenschaft* von der Religion bzw. den Religionen ist es erst ab etwa Mitte des 19. Jahrhunderts aufgrund damals schon zahlreich vorliegender historischer und philologischer Forschungen gekommen. Die Religionswissenschaft hat ihre Voraussetzungen in der europäischen Wissenschaftskultur der Neuzeit. Religionswissenschaft ist in diesem Sinn eine im europäischen Kontext – teils in kritischer Auseinandersetzung mit der vorherrschenden christlichen Religion – entstandene Wissenschaft. Doch älter als die Fachdisziplin selbst sind die sie bezeichnenden Ausdrücke ‚Religionsgeschichte‘ und ‚Religionswissenschaft‘.

1.1. Zu den Fachbezeichnungen ‚Religionsgeschichte‘ und ‚Religionswissenschaft‘

1.1.1. Zum Ausdruck ‚Religionsgeschichte‘

Das Wort ‚Religionsgeschichte‘, neulateinisch ‚historia religionis‘ bzw. ‚religionum‘, ist wesentlich älter als die Teildisziplin Religionsgeschichte. Der Ausdruck ‚historia religionis‘ lässt sich schon Ende des 16. Jahrhunderts nachweisen: Er bezeichnet Faktensammlungen zur jüdischen und christlichen Religion, ab etwa 1700 auch zu anderen Religionen, wie dem Islam oder dem Zoroastrismus, oder der Religion der ‚Heiden‘ (vgl. Kemper 1992a, 731; Hinweis auf Meier 1697; Hyde 1700).

Im 18. Jahrhundert wird das Fach Religionsgeschichte von der Kirchengeschichte abgegrenzt. Erste Lehrbücher mit dem Titel ‚Religionsgeschichte‘ erscheinen ab Beginn

des 19. Jahrhunderts (z. B. Chr. Meiners, Allgemeine Kritische Geschichte der Religion 1–2, 1806/07).

Für das geschichtliche Denken im 19. Jahrhundert waren die philosophischen Entwürfe von Hegel und Schelling maßgebend: Hegel nimmt eine stufenweise Entwicklung in der Religionsgeschichte an, Schelling spricht ähnlich von einer ‚fortgehenden Entwicklung des moralischen Weltplans‘ (Kemper 1992a, 732). Max Müller, der als Begründer der Religionswissenschaft gilt, zu dessen Lehrern Schelling gehört, führte programmatisch den Ausdruck ‚Religionswissenschaft‘ ein; er ‚ersetzt‘ in dieser Hinsicht den älteren Ausdruck Religionsgeschichte durch Religionswissenschaft (Kemper 1992b, 772).

1.1.2. Zum Ausdruck ‚Religionswissenschaft‘

Der Ausdruck ‚Religionswissenschaft‘ findet sich schon vor dem Entstehen einer eigenen Disziplin: 1795 verwendet ihn Niethammer in seiner Apologie von Kants Werk ‚Religion innerhalb der bloßen Vernunft‘ (Kemper 1992b; vgl. dazu allgemein Stephenson 1966). 1803–1806 erscheint das Periodikum ‚Museum für Religionswissenschaft‘ von H. Ph. K. Henke; unmittelbar darauf *Jakob Frints*, Handbuch der Religionswissenschaft für die Kandidaten der Philosophie¹ (Wien 1806–1808). *Bernhard Bolzano* verfasst ein ‚Lehrbuch der Religionswissenschaft‘ (4 Bände, Sulzbach 1834). Religionswissenschaft steht in diesen Manualien immer im Zusammenhang mit einer Religionsphilosophie, die das Christentum als ‚vollkommenste Religion‘ nachzuweisen bestrebt ist (vgl. Wehhofer 1992, 12). Der Theologe und Philosoph Bolzano war 1805–1808 der Inhaber eines solchen Lehrstuhls für Religionswissenschaft an der Universität Wien. Es gab auch später im 19. Jahrhundert solche Professuren für ‚Religionswissenschaft‘ an dieser Universität.

Im Kontext dieser Lehrstuhlgründungen wurde ‚Religionswissenschaft‘ einerseits als *philosophisches* Fach verstanden, dessen Aufgabenbereich andererseits *christentumsbezogene Intentionen* implizierte. Diese beiden Aspekte sind beim Verständnis des Ausdrucks Religionswissenschaft auch bei den maßgebenden Philosophen bzw. Theologen der damaligen Zeit anzutreffen. So sagt G. W. F. Hegel in den ‚Vorlesungen über die Philosophie der Religion‘ im Hinblick auf die Gewinnung des ‚Begriffs der Religion‘, dass die diesbezügliche Wissenschaft innerhalb der Philosophie nicht von vorne anfangen muss, sondern ‚*die Religionswissenschaft ist eine Wissenschaft in der Philosophie*, setzt insofern die anderen philosophischen Disziplinen voraus, ist also Resultat‘ (Hegel 1832, hg. 1969, Bd. 16, 91).

Die zugleich philosophische und theologische Determinierung des Begriffs ‚Religionswissenschaft‘, die in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts vorherrschte, musste aufgegeben werden, um Religionswissenschaft als eigene *fachwissenschaftliche Disziplin* zu etablieren. Denn inhaltlich sind in der Folgezeit Religionswissenschaft und

¹ Vgl. grundlegend: Kohl 1988, und insbesondere Sharpe² 1986, bes. I. The Antecedents of Comparative Religion, 1–26; ferner z. B. den Überblick bei Mensching 1948, 17ff und 35ff. Klimkeit 1997. Vgl. auch die historische Darstellung dieser überwiegend philosophischen Auseinandersetzung mit Religion(en): Figg 2003.

theologischen Fakultäten der Reformierten Kirche – zwei konfessionell unabhängige Lehrstühle in Holland (an den Universitäten Leiden bzw. Amsterdam) für den neuen religionswissenschaftlichen bzw. religionsgeschichtlichen Aufgabenbereich gegründet, die aber weiterhin von Theologen vertreten wurden, nämlich *Chantepie de la Saussaye* (1848–1920) und *Cornelis Pieter Tiele* (1830–1902) (Hardy 1901, 221), die ebenfalls als „Gründungsväter“ der Religionswissenschaft, gemeinsam mit Max Müller, gelten (Kohl 1988, 249).

Mit Inkrafttreten dieses Gesetzes wurden eigene Professuren für Religionswissenschaft eingerichtet und das Fach war offizieller Lehrgegenstand an Universitäten geworden. Die Fachvertreter haben in ihren ‚Lehrbüchern‘ bzw. Kompendien der Religionsgeschichte (z. B. Tiele 1880) wesentlich zur Verbreitung dieser Disziplin beigetragen, und in ersten Ansätzen auch zu ihrer systematischen Grundlegung; es ist auch von Interesse zu sehen, dass darin erstmals der Begriff der ‚religiösen Phänomenologie‘ Bedeutung erlangt hatte (Chantepie de la Saussaye 1887–1889; dazu Kohl 1988, 249).

Seit der Konstituierungsphase der Religionswissenschaft in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts hat dieses Fach eine mehr als hundertjährige Geschichte mit divergenten Entwicklungen, auf die hier nicht im Einzelnen eingegangen werden kann, weil es im vorliegenden Beitrag vor allem um *neuere Tendenzen* in dieser Disziplin geht. In diesem Zusammenhang sind aber wenigstens zwei kurze Hinweise auf wissenschaftsgeschichtlich wichtige Fakten zu geben: einerseits auf die *wissenschaftstheoretische Grundlegung* des Faches und dessen bis heute akzeptierte *Zweiteilung* (Religionsgeschichte und Religionssystematik) durch Joachim Wach (1.3.), und andererseits auf die *klassische Religionsphänomenologie* (1.4.); denn die heutige Situation ist z. T. durch die Entwicklungen mitbedingt, die sich infolge des Zu-Ende-Gehens der traditionellen *Religionsphänomenologie* ergeben haben; diese hatte über lange Zeit, mehr als ein halbes Jahrhundert, bis in die sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts das Fach geprägt. Nach der kritischen Abwendung von der religionsphänomenologischen Methodik und Systematik hat sich in den letzten 30 Jahren eine Situation entwickelt, die zu *pluralen Ansätzen* im Fach führt und die sich bis in die Gegenwart herein in einem vielfältigen und teils kontroversen Verständnis dieser Disziplin spiegeln (1.5.).

1.3. Wissenschaftstheoretische Grundlegung des Fachs (Joachim Wach)

Joachim Wach (1898–1955) hat zu einem Zeitpunkt gewirkt, als die Religionswissenschaft ihre formative Phase schon abgeschlossen hatte. Doch durch sein frühes wissenschaftliches Werk, vor allem durch das Buch ‚*Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*‘ (Leipzig 1924) hat er maßgeblich zum Selbstverständnis dieser Disziplin beigetragen. Es ist insbesondere sein bleibendes Verdienst, die *Zweigeltigkeit* der Disziplin – als Religionsgeschichte und als Religions-

Einleitung

Religionsgeschichte im fachspezifischen Sinn etwas anderes: sie sind nun nicht mehr primär auf das Christentum bezogene Wissenschaften. Ihre Grundlegung nimmt im wesentlichen erst *Friedrich Max Müller* in den sechziger Jahren des 19. Jahrhunderts vor, insofern seine Werke inhaltlich in die Richtung weisen, die dann später einen zentralen Bereich der Religionswissenschaft darstellen sollten, nämlich die *philologische und historische* sowie zugleich *vergleichende* Befassung mit den großen religiösen Traditionen der Menschheit.

2. Gründungsphase der Religionswissenschaft im 19. Jahrhundert

Als einer der wichtigsten Begründer der ‚Religionswissenschaft‘ als eigener Disziplin ist *Friedrich Max Müller* (6. 12. 1823 – 28. 10. 1900) (Klimkeit 1997). Er ist gebürtiger Deutscher und war Sohn des Schriftstellers und Spätromantikers Wilhelm Müller, des Erfassers der bekannten Liederzyklen ‚Die schöne Müllerin‘ und ‚Die Winterreise‘ und anderer Lieder, die Franz Schubert vertonte. Müller studierte die klassischen europäischen Sprachen Latein und Griechisch, dann Sanskrit, Vergleichende Sprachwissenschaft und Philosophie. Wichtigste Lehrer waren der Philosoph Schelling und der Sprachwissenschaftler Franz Bopp, der die vergleichenden indogermanischen Sprachstudien durch sein epochemachendes Werk ‚Ueber das Konjugationssystem der Sanskritsprache in Vergleichung mit jenem der griechischen, lateinischen, persischen und germanischen Sprachen‘ (Frankfurt a. M. 1816) wesentlich grundgelegt hat. Seit 1868 war Müller Professor für Vergleichende Sprachwissenschaft in Oxford, wo er schon seit 1850 lehrte. Er integrierte eine Religionswissenschaft in Parallele und nach dem Vorbild der Vergleichenden Sprachwissenschaft als *Vergleichende Religionswissenschaft*: 1867 veröffentlichte er den ersten Sammelband von eigenen Aufsätzen mit dem Titel ‚Chips from a German Worktop‘; in dessen Vorrede kommt der Ausdruck ‚science of religion‘ in dem neuen charakteristischen Sinn vor. Ab 1869 erscheint davon eine autorisierte Übersetzung in deutscher Sprache in vier Bänden unter dem Titel ‚Essays‘, deren erster Band den Untertitel *Beiträge zur vergleichenden Religionswissenschaft* trägt. Darin heißt es: „In der Religionswissenschaft können wir vor keiner Vergleichung zurückschrecken, noch irgendwelche Ausnahmen für das Christentum beanspruchen“; es geht ihm um ein „vergleichendes Studium der Religionen der Menschheit“ (Essays, Bd. 1, 1869, Vorrede XVIII–XIX). 1873 erscheint seine ‚Introduction to the Science of Religion‘; 1876 deren deutsche Übersetzung ‚Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft‘ in zweiter Auflage.

Zur selben Zeit wurden die ersten Lehrstühle für dieses Fach, meist unter dem Titel ‚Religionsgeschichte‘ eingerichtet: 1873 der Lehrstuhl für ‚Allgemeine Religionsgeschichte‘ an der Theologischen Fakultät der Universität Genf, der allgemein als erster für das Fachgebiet gilt; 1877 wurden – aufgrund einer gesetzlichen Umstrukturierung der

Systematik – für die Folgezeit maßgeblich grundgelegt zu haben; ein weiterer Beitrag bestand in der Betonung des *empirischen Charakters der Religionswissenschaft* (vgl. Flasche 1997, bes. 301). Dadurch und durch diese klare Art der Unterscheidung von zwei methodischen Bereichen wird J. Wach zu einem der bedeutendsten Vertreter des Faches in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Durch seinen Ansatz hat er die *Religionswissenschaft als eigene Disziplin* auch *wissenschaftstheoretisch* grundgelegt; diese Ausrichtung bringt der Untertitel seiner ‚Religionswissenschaft‘ zum Ausdruck. In diesem bedeutsamen Werk bemühte sich der Verfasser darum, nachdem er die Emanzipation der Religionswissenschaft als Ganzer von anderen Wissenschaften, insbesondere Theologie und Religionsphilosophie, im ersten Kapitel dargestellt hatte, den Forschungskreis der ‚Systematischen Religionswissenschaft‘, der ebenfalls ein eigenes Kapitel gewidmet ist, von der Religionsgeschichte als ‚eine selbständige Disziplin abzugrenzen‘; während bis dorthin die Hauptarbeit dieser Wissenschaft eine historische gewesen sei, „sodass die Bezeichnung *Religionsgeschichte* für das ganze wirklich durchaus berechtigt schien“, und der Anschein entstehen konnte, von ‚einer scharfen methodischen Trennung von *Religionswissenschaft* und *Religionsgeschichte* abzuheben“ (Wach 1924, 165), strebt Arbeit an, freilich nicht in dem Sinn, dass sie „*auseinandergerissen*“ werden; denn „eine Systematik in unserem Sinne ist *isoliert* überhaupt nicht denkbar, sondern vielmehr einzig und allein möglich auf der von der historischen Arbeit bereiteten Basis“ (168, vgl. auch 188).

Während den Historiker die Entwicklung, das Werden interessiert und seine Arbeit „unter genetischem Gesichtspunkt“ steht, „(will) der Systematiker dagegen *Querschnitte* legen, ihn interessiert nicht das Werden, sondern das Gewordene“ (177). Von hierher kann etwas vereinfachend formuliert werden, dass die *Religionsgeschichte* ihren Gegenstand, die Religionen, „längsschnittmäßig“ erforscht, während die *Religionswissenschaft* (als *systematischer Teil*) ihren Gegenstand „querschnittmäßig“ erfasst (dazu Rudolph 1992, 14).

1.4. Methodologie und Kritik der Religionsphänomenologie

1.4.1. Methodologie der ‚Religionswissenschaft des Verstehens‘

Lange Zeit stellte die Religionsphänomenologie, die *G. Mensching* eine „Religionswissenschaft des Verstehens“ genannt hatte (1948, 80), eine maßgebende Richtung der Religionswissenschaft dar; sie wurde als eigene (Teil-)Disziplin dieses Faches (insbesondere neben Religionsgeschichte) verstanden. Die einer weiteren Öffentlichkeit bekannten Religionswissenschaftler, wie *Nathan Söderblom*, *Rudolf Otto*, *Friedrich Heiler*, *Mircea Eliade*, *Gustav Mensching*, *Karl Goldammer* u. a., gelten als Religionsphänomenologen.

Einer der entschiedensten Vertreter der phänomenologischen Denkweise war *Gerar-*

us van der Leeuw. Seine methodologischen Prinzipien sind in den ‚Epilegomena‘ seiner ‚Phänomenologie der Religion‘ (= PhR; 1933, ²1956, 768ff) formuliert, die später fast schulmäßig angewendet wurden (vgl. S. 42).

Es sind *zwei Hauptbegriffe* der Religionsphänomenologie, die deren Methode ihrer Grundstruktur nach erfassen, und die wiederum am klarsten von der Leeuw herausgestellt hat: das Prinzip der *Epoché* und das Prinzip der Erfassung des *Eidos*, des Wesens (Bleeker 1974, 228f). Der Einfluss Husserls scheint hier offenkundig zu sein; gleichwohl aber gewinnen diese phänomenologischen Schlüsselbegriffe im religionswissenschaftlichen Kontext ihre spezifische Bedeutung. *Epoché* meint das *Absehen*, die Zurückhaltung des eigenen Urteils, das Einklammern der mitgebrachten Meinungen. Nur das Phänomen als Phänomen solle sich zeigen; und von diesem sich Zeigenden allein gilt es Zeugnis abzulegen. Wenn jemand Phänomenologie treibt, soll er „reden über das, was sich gezeigt hat“ (PhR 772). Dieses Reden impliziert eine Reihe von Stufen, die in der Praxis ineinander übergehen, die aber von der Leeuw taxativ aufzählt: die *erste Stufe* ist die *Namengebung*, wie z. B. ‚Opfer‘, ‚Reinigung‘, ‚Gebet‘, ‚Heiland‘, ‚Mythos‘ usw. (PhR 772 und 787). Dies sind die *Erscheinungen*, um die es in der Religionsphänomenologie geht; eine solche Herauslösung einzelner ‚Namen‘ (logisch eigentlich: Begriffe) bildet ein Grundmerkmal religionsphänomenologischer Handbücher, und sie ist gleichsam das Charakteristikum dieser Richtung. Es ist ein *Vorgang der Klassifikation*. Deutlich sagt dies van der Leeuw: „In der Namengebung trennen wir Phänomene und fügen sie zusammen. M. a. W. wir klassifizieren.“ (PhR 772) Diesen Prozess illustriert er an Adam, der den Tieren Namen gab. Da es eine Gefahr der Namengebung ist, sich mit Worten und Begriffen zufrieden zu geben, ist als nächster Schritt „die *Einschaltung* des Phänomens in *das eigene Leben*“ notwendig; das, was sich zeigt, den Sinn, können wir nur deuten, wenn wir es „methodisch er-leben“; es geht – wie er mit Dilthey formuliert – um das „Erleben eines Strukturzusammenhanges“ (PhR 773). Über den Weg der Erfassung des Phänomens gelingt es, das Wesen des Erscheinenden, näherhin das *Wesen* des religiösen Phänomens, vor Augen zu bekommen. Die *Epoché* ist die Vorbedingung der *Wesenserfassung*, d. h. die Zurückhaltung, die ‚Einklammerung‘ ist dafür notwendig. Es gehe nur um das *Sich-Zeigende*; für die Phänomenologie gibt es „kein ‚Dahinter‘ der Phänomene“ (PhR 774). Die genannten Aspekte zusammen sind nun grundlegend für das, worum es geht, nämlich für das *Verstehen* der Religion. „Verstehen“ wird somit jenes Ziel, auf das die beiden genannten Schlüsseltappen hinführen; sie begründen die Struktur des phänomenologischen Zugangs zur Religion; „Wissenschaft ist Hermeneutik“ (PhR 776).

Viele Interpreten erblicken in seiner Phänomenologie ein ahistorisches Unternehmen, was zu einem Bruch innerhalb der Religionswissenschaft zu führen schien. Sein Wort: „Von einer historischen ‚Entwicklung‘ der Religion weiß die Phänomenologie nichts ...“ (van der Leeuw 787), wird oft angeführt; doch es muss – ohne die darin implizierten

bedenklichen unhistorischen Tendenzen relativieren zu wollen – auch gesehen werden, dass van der Leeuw sich bei diesem Satz direkt auf J. Wachs ‚Religionswissenschaft‘ bezieht (PhR 787; Wach 1924, 82). Dennoch bleibt der zitierte Satz die wohl pointierteste Formulierung einer Sichtweise, die die Entfernung der Phänomenologie von der Religionsgeschichte dokumentiert (Widengren 1974, 261); gleichwohl handelt es sich bei ihr auch in van der Leeuws Urteil um eine „historische Wissenschaft“ (PhR 776).

Im gesamten hermeneutisch-phänomenologischen Ansatz kündigt sich das grundlegende Problem der Verhältnisbestimmung zur Religionsgeschichte an (Figl 1985; 1986); außer diesem *methodologischen* Aspekt hatte in der folgenden Auseinandersetzung auch deren *inhaltliche* Bestimmung des ‚Wesens‘ der Religion(en) zu massiven Anfragen geführt (vgl. S. 67), die bei vielen Fachvertretern schließlich eine Ablehnung der Religionsphänomenologie als Ganzer zur Folge hatte.

1.4.2. Kritische Anfragen an die Religionsphänomenologie

Nach G. Lanczkowskis Urteil konzentrierten sich in der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg die Fragestellungen der Religionswissenschaft „in starkem Maße auf eine Klärung des Verhältnisses zwischen Religionsgeschichte und Religionsphänomenologie“ (Lanczkowski 1974, VIII). Wenn man auf die Intentionen dieser Versuche sieht, so kann man in ihnen insgesamt die Absicht erblicken, die Vereinbarkeit und schließlich die notwendige Zusammengehörigkeit dieser beiden Teildisziplinen aufzuzeigen. So meinte Pettazzoni, dass es sich darum handle, „die einseitigen Positionen der Phänomenologie und des Historismus zu überwinden [...]“ (zit. nach Bleeker 1974, 225). Er hat dieses Anliegen deutlich ausgesprochen, wenn er in der „Zweiteilung der Religionswissenschaft in Phänomenologie und Geschichte“ nicht eine endgültige Aufgliederung der Disziplin, sondern „lediglich eine Etappe auf dem Weg zum Aufbau einer einzigen Religionswissenschaft auf deren wesentlichen Grundlagen und in ihrer integralen Form“ sehen möchte (Pettazzoni 1974, 164).

Ein weiterer Kritikpunkt setzte beim *positionellen* Aspekt der Religionsphänomenologie an, der mit dieser Methodik meist verbunden war. Das Problem wurde auf dem Kongress der IAHR (International Association for the History of Religions) (vgl. S. 57), der weltweit bedeutendsten Vereinigung nationaler religionswissenschaftlicher Gesellschaften, in Marburg (1960) diskutiert. Dieser ist als ein Wendepunkt in der Geschichte der Religionswissenschaft betrachtet worden, und zwar „aus dem einfachen Grund, weil dort das erste Mal die methodologische Diskussion als ein integraler Part der IAHR-Verfahrensweise etabliert wurde“ (Sharpe 1986, 277). Die Problematik der Disziplin ist u. a. im Referat von C. J. Bleeker mit dem programmatischen Titel ‚The Future Task of the History of Religions‘ (Bleeker 1960, 221–234) zur Sprache gebracht worden. Bleeker charakterisiert seinen eigenen phänomenologischen Standpunkt in dem umstrittenen Statement, dass der Wert der religiösen Phänomene nur verstanden werden kann, wenn

wir beachten, dass Religion letztlich die Realisierung einer transzendenten Wahrheit ist („that religion is ultimately a realization of a transcendent truth“, Bleeker 1960, 227). Besonders diese These rief unterschiedenen Widerspruch hervor. Von einer Gruppe bedeutender Repräsentanten der IAHR wird in einem ‚Statement‘ diese Aussage ausdrücklich verurteilt und als Teil der *Grundlagen der Religionswissenschaft* zurückgewiesen (vgl. Schimmel 1960, 237). Zu den Unterzeichnern gehörten u. a. Zaehner (Oxford) und Zwi Werblowsky (Jerusalem) (vgl. Werblowsky 1960) und sogar Eliade (Chicago), der später selbst vielfach mit einer solchen Kritik konfrontiert wurde.

Diese Frage des „absoluten Wertes der Religion“ sei definitionsgemäß von der Religionswissenschaft ausgeschlossen – sie habe ihren legitimen Platz in anderen, völlig unabhängigen Disziplinen, wie z. B. Theologie und Religionsphilosophie. Damit war auch die Religionsphilosophie, die Bleeker noch in der damals verbreiteten Gliederung als Teil der Religionswissenschaft, neben Religionsgeschichte, Religionsphänomenologie, Religionspsychologie und Religionssoziologie aufgezählt hatte, von der Religionswissenschaft unterschieden. Im Gegensatz dazu wurde die empirische und anthropologische Orientierung der Religionswissenschaft hervorgehoben: Die Religionswissenschaft ist eine humanwissenschaftliche Disziplin („Religionswissenschaft understands itself as a branch of the Humanities“), die es mit anthropologischen Phänomenen zu tun hat, und sie studiert diese als ein Produkt menschlicher Kultur; das Wissen um das Numinose bzw. die Transzendenz Erfahrung könnten religionswissenschaftlich nur als empirische Fakten – wie alle menschlichen Phänomene – studiert werden – und zwar „mit den angemessenen Methoden“ (Schimmel 1960, 236).

Die klassische Religionsphänomenologie gab es zwar auch noch nach den kritischen Anfragen, doch galt sie seit Beginn der sechziger Jahre nicht mehr als ein Hauptstrang religionswissenschaftlicher Forschung. Als Beispiel für das Weiterwirken des herkömmlichen Konzeptes seien im deutschen Sprachraum erwähnt: Günter Lanczkowskis ‚*Einführung in die Religionsphänomenologie*‘ (Lanczkowski 1978, 1990), die große Breitenwirkung hatte; ebenso ist *Friedrich Heilers* systematischer ausgerichtete Religionsphänomenologie ‚*Erscheinungsformen und Wesen der Religion*‘ zu nennen, die 1979 in einer zweiten verbesserten Auflage erschien. Schon früher (München o. J. [1959]) war G. Menschings Werk ‚Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze‘ als Taschenbuch erschienen (Goldmann-Verlag, München), das ebenfalls die Religionsphänomenologie einem weiteren Leserkreis vertraut gemacht hatte. Nimian Smarts ‚*The Phenomenon of Religion*‘ (1973) soll hier exemplarisch für den anglo-amerikanischen Sprachraum erwähnt werden (dazu Sharpe 1986, 299).

1.5. Neue Ansätze in der Religionswissenschaft (seit etwa 1970)

Es ist nicht möglich, innerhalb der neueren Ansätze in der Religionswissenschaft seit etwa 1970 eine einheitliche Tendenz zu erkennen; eher kann von einer *Vielfalt von*

Strömungen gesprochen werden, die auf der Suche nach dem Selbstverständnis der Disziplin sind, nachdem die über ein halbes Jahrhundert weithin herrschende – wenn gleich nie unumstrittene – Religionsphänomenologie als ‚Paradigma‘ zu Ende gegangen war. Einige dieser zeitlich parallel verlaufenden Tendenzen sollen hier exemplarisch erfasst werden. Zuerst werden solche Ansätze dargestellt, deren gemeinsames Merkmal in ihrer nicht-phänomenologischen Ausrichtung zu erblicken ist, die zudem bei vielen Fachvertretern oft mit einer anti-phänomenologischen Einstellung verbunden ist. Es ist daher nicht unzutreffend, diese Strömungen der vergangenen drei bis vier Jahrzehnte – bis zur Gegenwart – als ‚postphänomenologisch‘ zu kennzeichnen. Einige dieser Ansätze stellen eher den methodologischen Aspekt in den Mittelpunkt (1.5.1.), während andere eher einen systematischen bzw. wissenschaftstheoretischen Ausgangspunkt wählen (1.5.2.). Von besonderer Wichtigkeit ist ein Ansatz, der die Frage stellt, ob Religion überhaupt ein von Kultur unterscheidbarer Gegenstandsbereich sein kann (1.5.3.). Allen drei Konzepten ist gemeinsam, dass sie ihr Selbstverständnis jeweils in Abhebung und meist auch in kritischer Konfrontation mit der als überholt gedachten Religionsphänomenologie formulieren. Im Zusammenhang mit der Neuorientierung des Faches ist jedoch der religionsphänomenologische Ansatz nicht nur kritisiert, sondern auch in veränderter Weise interpretiert und weitergeführt worden. Auf solche Versuche, die Religionsphänomenologie wieder aufzugreifen, die – wie die anderen – ebenfalls bis in die Gegenwart reichen, ist daran anschließend einzugehen (1.5.4.).

1.5.1. Multi-Disziplinarität des Faches

Die Situation des Umbruchs zeigte sich u. a. auch darin, dass Textsammlungen erschienen, die rückblickend die ‚klassischen‘ Zugänge zum Studium der Religion vor Augen stellten (vgl. Waardenburg 1973, bes. vol. I, VI; Lanczkowski 1974). Vor allem methodologische Fragen standen im Mittelpunkt von Sammelbänden, die Anfang der siebziger Jahre erschienen. Insbesondere ist hinzuweisen auf den von van Baaren und Drijvers herausgegebenen Band ‚Religion, Culture and Methodology‘ (1973), wobei schon im Titel die beiden religionsrelevanten Bezugspunkte ‚Kultur‘ und ‚Methodologie‘ herausgestellt werden. Auch der Sammelband ‚Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft‘ (Stephenson 1976) enthält interessante methodologische Beiträge (wie z. B. Neuf 1976; Seiwert 1976).

Noch stärker wird diese polymethodologische Ausrichtung von Eric Sharpe in seinem Überblick über die Religionswissenschaft seit den siebziger Jahren betont. Nach ihm traten die Einzeldisziplinen mit ihren je spezifischen Methoden in den Vordergrund, wodurch auch die ‚Religionsgeschichte‘ relativiert und zugleich neu integriert wurde: „Geschichte kann jedoch nur als ein möglicher Zugang zum Studium der Religion gesehen werden, neben Soziologie, Ethnologie, Anthropologie, Psychologie usw.“ (Sharpe 1986, 298).

Es ging nun nicht mehr allein um Religionsgeschichte, sondern um eine Vielfalt von komplementären Methoden, die erfordert waren, um der empirischen Wirklichkeit der Religion gerecht zu werden. Als Desiderat wurde die Multi-Disziplinarität erkannt.

Dennoch aber sieht Sharpe keine Möglichkeit, gewissermaßen einen „Generalschlüssel“ zu finden, der „jedem der unzähligen Schlösser der Religionen“, die sich in den unüberschaubaren multidisziplinären Bereichen finden, „zu öffnen vermag“ (Sharpe 1986, 317).

1.5.2. Neue Diskussion der Systematischen Religionswissenschaft

Die Vergleichende Religionswissenschaft bedurfte neuer Ansätze; einer der bedeutendsten unter diesem Titel war Michael Paves Werk ‚Comparative Religion‘ (1972).

Im deutschen Sprachraum hat Hubert Seiwert 1977 einen Beitrag mit dem programmatischen Titel ‚Systematische Religionswissenschaft: Theoriebildung und Empiriebezug‘ veröffentlicht (1977; vgl. 1976). Generell ist die Überzeugung leitend, dass „erst durch die systematische Religionswissenschaft das Fach als autonomes konstituiert (wird)“; die traditionelle Gliederung des Faches in historische und systematische Religionsforschung wird übernommen, wenn auch in neuer Weise definiert, insofern die historische Dimension auf die Individualität eines Gegenstandes gerichtet ist, während die systematische Erkenntnis auf das „Allgemeine, das Regel- oder Gesetzmäßige eines Objektbereiches“ ausgerichtet ist (2). Als Ziel und zentrale Aufgabe der Systematischen Religionswissenschaft wird das Näheren die Theoriebildung erachtet. Dies gibt auch den Hintergrund für die Kritik an der Religionsphänomenologie ab, die „ihre Arbeit keineswegs ausdrücklich und in erster Linie als Theoriebildung versteht“ (6). Die Methode des Verstehens könne letztlich keine Theorie begründen. In summa versucht dieser Beitrag die Systematische Religionswissenschaft als empirische Wissenschaft zu begründen, indem verlangt wird, dass die Aussagen empirisch überprüft werden, „und zwar auf dem induktivem Weg“ (11 Anm. 28). Unter demselben Titel, mit etwas anderen Akzenten, formuliert Peter Antes seine Desiderate in dem etwa ein Jahrzehnt später erschienenen Beitrag ‚Systematische Religionswissenschaft – eine Neuorientierung‘ (1986). Auch er ist vom „Niedergang der systematischen Religionswissenschaft im methodischen wie im inhaltlichen Bereich“ überzeugt; ein erstes Arbeitsfeld einer solchen Ausrichtung sei der Bereich der Terminologie, ein weiterer die Verknüpfung verschiedener Traditionen und Forschungsansätze, und der dritte Bereich sei der der „systematischen Theoriebildung“, und er meint: „Nicht neues Material ist das dringliche Gebot der Stunde, sondern eine systematische Strukturierung des so disparat und oft widersprüchlich erscheinenden Einzelwissens [...]“ (Antes 1986, 218).

1.5.3. Klärung der Grundbegriffe der Religionswissenschaft im kulturwissenschaftlichen Kontext

Der Aufgabe einer neuen Grundlegung der Religionswissenschaft, insbesondere im terminologischen Bereich, also durch die Konzeption ihrer wichtigen Begriffe, wendete sich seit etwa zwei Jahrzehnten eine Forschergruppe zu, die das Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe' (= HrwG) edierte (5 Bde., 1988–2001; dazu Figl 1990; 1993; 1995).

Der Einleitungsbeitrag von B. Gladigow im ersten Band dieses Handbuchs bringt sehr deutlich die Ausrichtung dieses Nachschlagewerkes zum Ausdruck: In einem kritischen Teil werden zunächst die theologischen und religiösen Optionen auf ‚Religion‘ und ‚Religionswissenschaft‘ zurückgewiesen. Diese Intentionen hätten sich vor allem schon in der Gegenstandsbestimmung des Faches Religionswissenschaft niedergeschlagen, indem sowohl der Wissenschaft als auch den konkreten Religionen „ein *gemeinsamer* ‚letzter‘ Gegenstand unterstellt (wird): der Gott, das Unendliche, das Numinose, das Heilige, die Macht“ (Gladigow 1988, 26). Es seien vor allem Theologen gewesen, die diese Konzeption von Religionswissenschaft paradigmatisch vertreten hätten, wie N. Söderblom, R. Otto, F. Heiler. In Abhebung von den erwähnten Richtungen sei nun „Religionswissenschaft im Rahmen von Kulturwissenschaft“ (32ff) zu betreiben.

Entsprechend dem kulturwissenschaftlichen Ansatz findet sich im Systematischen Teil ein Beitrag zur Thematik ‚Kultur und Religion‘ (HrwG Band I, 41–84) von D. Sabbatucci (1988). Hier werden Religionsphänomene und Religionsgeschichte als „zwei gegensätzliche Entwürfe“ vor Augen gestellt (43). D. Sabbatuccis Programm ist in der Linie der von R. Pettazzoni begründeten ‚Römischen Schule‘, und damit in indirektem Anschluss an die frühere Kritik dieses Religionshistorikers gegenüber der Phänomenologie (s. S. 26) – die „Auflösung des religiösen Gegenstandes“, also der in seinen Augen willkürlichen Kategorialisierungen, wie z. B. Benennungen (Animismus etc.), die Vorstellung von außermenschlichen Wesen, „bis hin zur Kategorie des Religiösen selbst“ (55). Das Programm lautet: „*Auflösung des Religionsbegriffs im Kulturbegriff*“: Die Geschichte der Forschung führe mehr oder weniger offen „zur Auflösung des religiösen Specificums im kulturellen Allgemeinen“, sei dieses Kultur, Gesellschaft oder kollektive Mentalität (57): „Die letzte Konsequenz dieses kulturwissenschaftlichen Modells von Religionswissenschaft führt zu einer ‚Auflösung‘ des religionshistorischen Gegenstandes in kulturwissenschaftliche Parameter, zu der *vanificazione dell'oggetto religioso*“ (Gladigow 1988, 32).

In Sabbatuccis Konzept scheint m. E. die phänomenologiekritische Tendenz in das gegenteilige Extrem umzuschlagen, das jeglichen unterscheidbaren Status des Religiösen innerhalb der Kultur infrage stellt. Es ist unbestreitbar, dass die Religion aus der Sicht der Religionswissenschaft nur als Teil der menschlichen Kultur untersucht werden kann. Es ist aber eine Aufgabe der Religionswissenschaft, zu sagen, worin der Unterschied dieses

Gegenstandsbereiches im Verhältnis zu anderen kulturellen Gegebenheiten, wie Politik, Kunst etc., begründet ist. Von B. Gladigow wird diese Unterscheidbarkeit auch ausdrücklich vorausgesetzt, wenn er sagt, dass „(sich) von anderen Deutungssystemen religiöse Deutungssysteme vor allem dadurch unterscheiden lassen, daß ihr Geltungsgrund von den ‚Benützern‘ auf unbezweifelbare, kollektiv verbindliche und autoritativ vorgegebene Prinzipien zurückgeführt wird“; Religion versteht man dabei als „einen besonderen Typ eines kulturspezifischen Deutungs- oder Symbolsystems“ (Gladigow 1988, 33f). Es ist des Weiteren die Frage näher zu klären, worin das Besondere des Religiösen besteht. Die Ausarbeitung der Kriterien eines differenzierten Religionsbegriffs ist darum ein Postulat des Fachverständnisses (3.3.).

1.5.4. Neustil- bzw. Angewandte Religionsphänomenologie

Gerade in den Jahrzehnten, in denen das klassische Paradigma der Religionsphänomenologie in Frage gestellt wurde, gab es *neue* Ansätze unter dem Namen dieser Forschungsrichtung, die die Religionsphänomenologie unter veränderten methodischen Bedingungen weiterführen möchten.

Zwei der m. E. bedeutendsten Versuche einer Neubegründung der Religionsphänomenologie sind einerseits derjenige von *Carsten Colpe* (1988), der zudem eine wegweisende Rückbesinnung auf Husserl verlangt, und andererseits jener von *Jacques Waardenburg*, der zu einer ‚angewandten Hermeneutik‘ in der Religionswissenschaft führt (Figl 2003a).

Ein zentrales Anliegen der von *Jacques Waardenburg* retrospektiv als ‚Neustil-Religionsphänomenologie‘ bezeichneten Forschungsrichtung ist die *Intentionsforschung*, der er selbst wesentliche Beiträge gewidmet hat (Waardenburg 1997; 1999). Über diese Neustil-Religionsphänomenologie schreibt er: „Seit den siebziger Jahren haben sich in der Religionsphänomenologie auch im deutschen Sprachbereich neue Entwicklungen gezeigt [...] Das Forschungsinteresse hat sich dabei den subjektiven Deutungen, Interpretationen und Sinngebungen zugewandt [...] Es hat sich gezeigt, dass sich gerade die Phänomenologie dazu eignete, solche subjektiven Sinndeutungen nachzuvollziehen und kritisch zu analysieren. Wo es sich dabei um religiöse Sinndeutungen handelt, ist speziell die Religionsphänomenologie zuständig.“ (1997, 741)²

Waardenburgs vielfältige eigene Bemühungen können zu Recht als „Ansätze zur Wiederbelebung der Religionsphänomenologie“ verstanden werden (Stolz 1988, 229).

Tagungen und Sammelbände aus jüngster Zeit dokumentieren, dass das *Anliegen* der

² Unter den Monographien, die in dieser Richtung gearbeitet haben, erwähnt er (Waardenburg 1997, 742) zunächst die schon Anfang der sechziger Jahre publizierte Arbeit von *Adolf Hoff* über die Welt der Zeichen bei Augustin (1963), und der Bogen spannt sich bis zur 1994 erschienenen Studie von *Annamarie Schimmel* über den Islam, bei dessen Deutung ebenfalls die Zeichen-Dimension grundlegend ist; das Buch hat sie ihrem Lehrer, dem Religionsphänomenologen Friedrich Heiler gewidmet (1994; dt. 1995).

Religionsphänomenologie innerhalb der Theoriediskussion der Religionswissenschaft weiterhin ein relevantes Thema in dieser Disziplin darstellen wird.³

Trotz der Neubelebung der hermeneutisch-phänomenologischen Fragestellungen in der Religionswissenschaft kann aber z. Zt. nicht gesagt werden, welche Zukunftsperspektive sie haben (Hock 2002, 55). Unbestritten ist aber, dass eine Methodik, die Grundlage für eine *Vergleichende Religionswissenschaft* sein kann, weiterhin ein Desiderat ist.

Literatur zu Punkt 1

Antes, P. 1986, Systematische Religionswissenschaft – eine Neuorientierung. In: ZMR 70, 214–221. Baaren, T. P. van/Drijvers H.. J. W. (ed.) 1973, Religion, Culture and Methodology. The Hague/Paris. Bleeker, C. J. 1960, The Future Task of the History of Religions. In: Numen VII. 221–234; 1974, Die phänomenologische Methode (1963). In: Lanczkowski, G. (Hg.): SWR. 225–243. Darmstadt. *Chantepie de la Saussaye, P. D.* 1887–1889, Lehrbuch der Religions-Geschichte. 2 Bde. Freiburg i. Br. Duch, L. 1973, Ciencia de la Religion y mito. Montserrat. Figl, J. 1985, Zur Methode der Religionswissenschaft. Versuch einer Vereinheitlichung des religionsphänomenologischen und religionsgeschichtlichen Ansatzes. In: Kairos. Zeitschrift für Religionswissenschaft und Theologie 27. 173–191; 1986, Phänomenologie der Religionen. In: Zeitschrift für Katholische Theologie 108. 409–421; 1990, 1993, 1995, Rezensionen zu Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Bde. 1, 2 und 3. In: Zeit im Buch 44. 71–72; 47. 67–68; 49. 81–82; 2002d, Phénoménologie de la religion comme théorie de la religion. In: Gisel, P./Tétaz, J.-M. (ed.): Théories de la religion. 175–191. Genève. 2003, Philosophie und wissenschaftliche Auseinandersetzung mit den Religionen in Europa. Paderborn [im Druck]. Flasche, R. 1997, Joachim Wach. In: Michaels, A. (Hg.): Klassiker der Religionswissenschaft. 290–302. München. Gladigow, B. 1988, Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft. In: HrwG. Bd. 1. 26–40. *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (HrwG)*, 1988–2001. Unter Mitarbeit v. Kehrer, G./Kippenberg, H. G., hg. v. Cancik, H./Gladigow, B./Laubscher, M. 5 Bde. Stuttgart. Hardy, E. 1901, Zur Geschichte der vergleichenden Religionsforschung. In: Archiv für Religionswissenschaft 4. 45–66. 97–165. 193–228. Hegel, G. W. F. 1832, hg. von Moldenhauer, E./Michel, K. M. 1969, Vorlesungen über die Philosophie der Religion (1832). 2 Bde. Hg. auf der Grundlage der Werke von 1832–1845. Frankfurt a. M. Bde.

Wissenschaftsgeschichtliche Positionen

16 und 17. Heiler, F. 1979, Erscheinungsformen und Wesen der Religion. Stuttgart u. a. Hock, K. 2002, Einführung in die Religionswissenschaft. Darmstadt. Holl, A. 1963, Die Welt der Zeichen bei Augustin. Religionsphänomenologische Analyse des 13. Buches der Confessiones. Wien. Hyde, Th. 1700, Veterum Persarum religionis historia. Oxford. Kemper, D. 1992a, Art. Religionsgeschichte. In: HistWbPhil. Bd. 8. 731–733; 1992b, Art. Religionswissenschaft. In: HistWbPhil. Bd. 8. 771–774. Kitagawa, J. M. 1963, Gibt es ein Verstehen fremder Religionen? Leiden. *Klimkeit, H.-J.* 1997, Friedrich Max Müller. In: Michaels, A. (Hg.): Klassiker der Religionswissenschaft. 29–40. München. Kohl, K.-H. 1988, Geschichte der Religionswissenschaft. In: HrwG. Bd. 1. 217–262. Lanczkowski, G. (Hg.) 1974, Selbstverständnis und Wesen der Religionswissenschaft. Darmstadt; 1978, 1990, Einführung in die Religionsphänomenologie. Darmstadt. Leeuw, G. van der 1956, Phänomenologie der Religion (PhR). Tübingen. Löhr, G. (Hg.) 2000, Die Identität der Religionswissenschaft. Beiträge zum Verständnis einer unbekannteren Disziplin. Frankfurt a. M. u. a. Meier, G. Th. 1697, Historia religionum christianae judaicae gentilis et muhammedanae a condito mundo ad nostra usque tempora. Meiners, Chr. 1806/07, Allgemeine kritische Geschichte der Religionen. Bde. 1–2. Hannover. *Mensching, G.* 1948, Geschichte der Religionswissenschaft. Bonn; 1959, Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze. München. Michaels, A./Pezzoli-Oligiati, D./Stolz, F. (Hg.) 2001, Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie? Bern u. a. [Studia religiosa helvetica, 6/7]. Müller, F. M. 1856, Comparative Mythology: An Essay. London; 1867–1875, Chips from a German Workshop. 4 Bde. London; dt. 1869–1876, Essays. 4 Bde. Bd. I 1869, Beiträge zur vergleichenden Religionswissenschaft. Leipzig; 1873, Introduction to the Science of Religion. London; dt. 1874, 1876, Einleitung in die vergleichende Religionswissenschaft. Straßburg. Neuf, G. 1976, Religionswissenschaft aus der Sicht der analytischen Philosophie. In: Stephenson, G. (Hg.): Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft. 341–354. Darmstadt. Pettazzoni, R. 1974, Bemerkungen zur Religionswissenschaft. Einführender Überblick (1954). In: Lanczkowski, G. (Hg.): SWR. 159–168. Darmstadt. Pye, M. 1972, Comparative Religion: an introduction through source materials. Newton Abbot. Rudolph, K. 1992, Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft. Leiden u. a. Sabbatucci, D. 1988, Kultur und Religion. In: HrwG. Bd. 1. 43–58. Schimmel, A. 1960, Summary of the Discussion. In: Numen VII. 237; 1994, Deciphering the Signs of God. A Phenomenological Approach to the Study of Islam. Edinburgh. [Dt. Die Zeichen Gottes. Die religiöse Welt des Islams, München 1995]. Seiwert, H. 1976, Religiöser Wandel: Alternative religionswissenschaftliche Fragestellungen und Erklärungsmodelle. In: Stephenson, G. (Hg.): Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft. 307–322. Darmstadt; 1977, Systematische Religionswissenschaft: Theoriebildung und Empiriebezug. In: ZMR. Bd. 61. 1–18. Sharma, A. 2001, To the Things Themselves. Essays on the Discourse and Practice of the Phenomenology of Religion.

³ Auf der von B. Gladigow organisierten Tagung ‚Kulturtheorien und Religionstheorien‘ in Loccum (BRD), 30. Nov.–3. Dez. 2000, referierte ich über ‚Religionsphänomenologie als Religionstheorie‘; eine erste französische Fassung dieses Beitrags, in dem ich ausführlicher auf die hier nur kurz erwähnten Ansätze von Colpe und Waardenburg eingehe, erscheint vorab (Figl 2002d). Vgl. insbes.: Michaels/Pezzoli-Oligiati/Stolz 2001; ferner Sharma 2001.

2. Wissenschaftsverständnis: Gliederung, Methoden und Teildisziplinen

Bei der Darstellung des gegenwärtigen Verständnisses der *Religionswissenschaft als Wissenschaft* soll in diesem Abschnitt auf drei Aspekte eingegangen werden, bei denen m. E. ein weithin geteilter Konsens – wenigstens in formaler Hinsicht – zu bestehen scheint, und die eng mit *methodologischen* Fragen verknüpft sind: erstens (2.1.), dass die *Religionswissenschaft im Ganzen* sich als human-, kultur- bzw. geisteswissenschaftliche Disziplin versteht; zweitens (2.2.), dass sie *zwei grundlegende Bereiche* – mit unterschiedlichen Methoden – umfasst, nämlich *Historische Religionswissenschaft* und *Systematische Religionswissenschaft*; und drittens (2.3.), dass zu ihr eine Reihe weiterer *Teildisziplinen* mit ihren je eigenen Methoden gehören, sie also eine *methodologisch bzw. Brückendisziplinen* Struktur hat; ein besonderes Problem bei den Brückendisziplinen stellt die *Religionsphilosophie* dar, da sie heute meist allein der Philosophie zugeordnet wird, worauf separat (2.4.) einzugehen ist.

Abschließend soll (2.5.) eine viel diskutierte Differenz erörtert werden, die in der weiteren Öffentlichkeit oft ungeklärt ist, nämlich die *Verhältnisbestimmung gegenüber der Theologie*. *Ergänzend* werden im Anschluss an das theoretische Wissenschaftsverständnis (2.6.) einige *Hinweise* zu konkreten *Studienmöglichkeiten* und zu *Fachvereinigungen* der Religionswissenschaft *im deutschen Sprachraum* gegeben.

2.1. Religionswissenschaft im Kontext von Human- und Kulturwissenschaften

2.1.1. Wissenschaftssystematische Zuordnung

Die gegenwärtigen Fachvertreter verstehen Religionswissenschaft als zu den *Human-, Kultur- und Geisteswissenschaften* gehörig, wobei es von der jeweiligen Forschungsrichtung abhängig ist, ob sie z. B. eher den historisch-philologischen oder sozialwissenschaftlichen Studien zugeordnet ist. Ein für die genannten Wissenschaften bevorzugter Oberbegriff ist der Ausdruck ‚Kulturwissenschaften‘, „der seit dem ‚linguistic turn‘ und der ‚kulturalistischen Wende‘ in den achtziger Jahren des 20. Jahrhunderts zur transdisziplinären Integration der Geistes- und Sozialwissenschaften (dient)“ (Graf 2001, 1855). Der Begriff ‚Kulturwissenschaft‘ ist dabei nicht im Sinne einer Einzelwissenschaft bestimmt, „sondern als wissenschaftssystematischer Begriff, ähnlich den Begriffen ‚Geistes-‘ und ‚Naturwissenschaft‘“, er ist hier also Bezeichnung für eine Gruppe von Wissenschaften, und nicht für eine Einzeldisziplin, denn „bis auf Ausnahmen wird der Begriff ‚Kulturwissenschaft‘ auch nicht zur Benennung einer Disziplin verwendet, die sich durch einen spezifischen Gegenstandsbereich oder auch durch ein bestimmtes Methodeninventar auszeichnet“, und die sich – wie die Selbstbeschreibungen des Faches

With a Foreword by Jacques Waardenburg. Berlin/New York. Sharpe, E. J. 21986, Comparative Religion. A History. London. [5th print 1997]. Smart, N. 1973, The Phenomenon of Religion. London. Stephenson, G. 1966, Geschichte und Religionswissenschaft im 18. Jahrhundert. In: Numen. Bd. XIII. 43–79. Stephenson, G. (Hg.) 1976, Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft. Darmstadt. Stolz, F. 1988, Grundzüge der Religionswissenschaft. Göttingen. Tiele, C. P. 1880, Compendium der Religionsgeschichte. Berlin. Waardenburg, J. 1973, Classical Approaches to the Study of Religion. Aims, methods and theories of research, 2 Bde. The Hague; 1993, Ansätze zu einer religionswissenschaftlichen angewandten Hermeneutik. In: ZMR 77. 216–234; 1997, Art. Religionsphänomenologie. In: TRE. Bd. 28. 731–749; 1999, Art. Religionsphänomenologie. In: LThK³. Bd. 8. 1064–1066. Wach, J. 1924, Religionswissenschaft. Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung. Leipzig. Webhofer, P. 1992, Bernhard Bolzano. Ein akademischer Fall oder ein pastoraler Auftrag auf Abruf. Wien. [Diss. Theol. (Manuskript)]. Werblowsky, R. J. Zwi 1960, Marburg – and after? In: Numen VII. 215–220. Whaling, F. (Ed.) 1995, Theory and method in religious studies: contemporary approaches to the study of religion. Berlin/New York. Widengren, G. 1974, Die Methoden der Phänomenologie der Religion. In: Lanczkowski, G. (Hg.): SWR. 257–271. Darmstadt. Zinser, H. (Hg.) 1988, Religionswissenschaft: eine Einführung. Berlin.