

Darstellungen der Religionsphänomenologie in der deutschen religionswissenschaftlichen Einführungsliteratur: Ein Vergleich

Stefan SCHRÖDER

A Der Artikel greift Ansätze aus dem anglo-amerikanischen Raum auf, religionswissenschaftliche Einführungsliteratur einer kritischen religionswissenschaftlichen Analyse zu unterziehen und überträgt diese auf den deutschsprachigen Kontext. Dazu werden zwei Einführungen in die Disziplin aus den 1980er Jahren (Lanczkowski 1980; Stolz 1988) und zwei aus dem frühen 21. Jahrhundert (Hock 2002; Kippenberg, und von Stuckrad 2003) exemplarisch bezüglich ihrer Darstellung der Religionsphänomenologie analysiert und miteinander verglichen. Ziel des Artikels ist es, vor dem Hintergrund des sogenannten »Methodenstreits« die Entwicklung der Beantwortung genereller Ausrichtungsfragen innerhalb der Religionswissenschaft nachzuvollziehen, werden diese von der Einführungsliteratur doch maßgeblich tangiert. Die dabei sich herauskristallisierende Tendenz der Ablehnung bis hin zu einer verkürzten Verwerfung der Religionsphänomenologie wird vor dem Hintergrund der Gefahr ihrer märtyrerhaften Mystifizierung, wie sie sich z.T. in den USA beobachten lässt, problematisiert.

A This article draws on an approach from the Anglo-American context and applies it to the German Study of Religions, analyzing introductory literature to the field within the Study of Religions itself. For this purpose two books of the discipline's introductory genre from the 1980s (Lanczkowski 1980; Stolz 1988) as well as two books from the early 21. century (Hock 2002; Kippenberg, and von Stuckrad 2003) are analyzed and compared concerning their portrayal of Phenomenology of Religion. From that point the article seeks for inferences to the development of answering questions of identity within the field against the background of the



Dieses Werk wird unter den Bedingungen einer Creative-Commons-Lizenz (Namensnennung–Keine kommerzielle Nutzung–Keine Bearbeitung 3.0 Deutschland) veröffentlicht. Weitere Informationen zu dieser Lizenz finden sich unter <http://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/3.0/de/>.

Veröffentlicht von: ZjR – Zeitschrift für junge Religionswissenschaft / ISSN 1862-5886
URL: <http://zjr-online.net>, URN: urn:nbn:de:0267-18625886-9

Empfohlene Zitierweise: Schröder, Stefan. 2012. »Darstellungen der Religionsphänomenologie in der deutschen religionswissenschaftlichen Einführungsliteratur: Ein Vergleich.« *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* 7:20-39. URN: urn:nbn:de:0267-201204-schroeder-6.

so called »Methodenstreit«. The apparent tendency of disclaiming Phenomenology of Religion up to dismissing it reductively is problematized against the dangerous background of its martyr-like mystification, which can be observed in the USA to some extent.

Inhaltsübersicht

Einleitung

Vorgehen

Religionsphänomenologie in der deutschen religionswissenschaftlichen Einführungsliteratur

Günter Lanczkowski – Einführung in die Religionswissenschaft (1980)

Fritz Stolz – Grundzüge der Religionswissenschaft (1988)

Klaus Hock – Einführung in die Religionswissenschaft (2002)

Hans G. Kippenberg und Kocku von Stuckrad – Einführung in die Religionswissenschaft (2003)

Fazit

Einleitung

- ¶1 Eine Einführung in die Religionswissenschaft zu verfassen ist keine leichte Aufgabe. Eine Vielzahl grundsätzlicher Ausrichtungsfragen tritt auf und muss reflektiert werden – gerade bezogen auf die potentielle Leserschaft von Studienanfängern und fachfremden Interessierten. Liefert man einen Überblick zur Geschichte des Faches mit seinen wichtigsten Vertretern oder geht man auf aktuelle Entwicklungen der Religionswissenschaft ein? Belässt man es bei einer deskriptiven Vorgehensweise oder diskutiert man bereits theoretische und methodologische Fragen? Welche Gegenstandsbereiche und fachinternen Diskurse wählt man aus? Welche Verbindungslinien zieht man?
- ¶2 In der 34. Ausgabe der »Religious Studies Review« wird englischsprachige religionswissenschaftliche Einführungsliteratur zum Gegenstand religionswissenschaftlicher Forschung gemacht (vgl. Engler 2008; Bornet 2008). Vergleichbare Studien zu deutscher Einführungsliteratur sind bislang nicht veröffentlicht worden. Eine kritische Auseinandersetzung mit diesem Thema gibt Aufschlüsse darüber, worüber das Fach definiert wird und wie es sich somit innerhalb der Universitäts- und Forschungslandschaft, aber auch gesellschaftspolitisch positioniert.
- ¶3 Dass diesen Aspekten gerade innerhalb der Religionswissenschaft eine besondere Bedeutung zukommt, liegt nicht zuletzt in der Methodendiskussion zwischen Vertretern der Lager religionsphänomenologischer und kulturwissenschaftlicher Zugangsweisen begründet, die in den späten 1950er Jahren ihren Ursprung nahm, mehrere Etappen durchlief und 1973 bei einer Tagung der IAHR in Turku (Finnland) ihren Höhepunkt erreichte (vgl. Honko 1979). Es entwickelte sich daraufhin heftige Kritik an religionsphänomenologischen Arbeitsweisen, die dieses eine hier

so bezeichnete *Lager* so sehr ins Abseits gedrängt hat, dass einige schon von dessen Überwindung ausgingen (vgl. z.B. Gladigow 1988). Bei einer genauen Betrachtung religionswissenschaftlicher Forschung heute kann davon jedoch keine Rede sein. Neben einer kleinen Gruppe von Wissenschaftlern, die an den Ideen klassischer religionsphänomenologischer Ansätze vollständig oder teilweise festgehalten haben, sind in der jüngeren Vergangenheit auch Entwicklungen einer *Neustil-Phänomenologie* zu beobachten. Oft hat sich dabei lediglich die Eigenverortung der dazugehörigen Religionsforscher begrifflich verändert: Religionsphänomenologie ist zu einer negativ konnotierten Fremdbezeichnung geworden. Dazugehörige Methoden und Theorien leben jedoch mehr oder weniger stark verändert in Ansätzen wie einer religionswissenschaftlichen »Angewandten Hermeneutik« fort (vgl. Waardenburg 1997, 742). Gleichzeitig führen heute zur Religionsphänomenologie gezählte Studien, z.B. von Rudolf Otto oder Mircea Eliade, immer noch die Bestsellerlisten religionswissenschaftlicher Veröffentlichungen an. Sie haben dem Fach zu großer Popularität verholfen. Dies gestehen auch ihre Kritiker ein (vgl. Alles 2004, 209; Berner 2004, 250).

- ¶4 Die angestellten Überlegungen führen zu der Vermutung, dass die Gesamtkonzeption einer Einführung in die Religionswissenschaft zu großen Teilen davon abhängt, wie ihr Verfasser die Religionsphänomenologie bzw. religionsphänomenologische Forschungs- und Arbeitsweisen darstellt und beurteilt. Dies soll in diesem Artikel überprüft werden.
- ¶5 Dazu werden vier Einführungswerke einer kritischen Analyse unterzogen: Zwei aus den 1980er Jahren (Lanczkowski 1980; Stolz 1988) und zwei aus dem frühen 21. Jahrhundert (Hock 2002; Kippenberg, und von Stuckrad 2003). Nach einer Einzelanalyse der Einführungswerke werden diese zueinander in Beziehung gesetzt. Dabei wird überprüft, ob sich zwischen den *alten* und *neuen* Einführungen Unterschiede in Darstellungen und Betrachtungsweisen feststellen lassen. Ziel ist es, daraus letztendlich eine Standortbestimmung der Religionsphänomenologie und damit verbunden der deutschen Religionswissenschaft insgesamt vorzunehmen: Tangiert das Einführungsgenre doch – wie oben erwähnt – grundsätzliche Ausrichtungsfragen des Faches.

Vorgehen

- ¶6 2008 veröffentlichte Philippe Bornet eine Rezension des von Ivan Strenski herausgegebenen *field-guides* »Thinking about religion«, die er »Thinking about Thinking about religion« nannte (vgl. Bornet 2008). Der Titel deutet bereits an, dass darin ein Einführungswerk in die Religionswissenschaft zum Analyseobjekt einer kritisch-religionswissenschaftlichen Untersuchung gemacht wird.
- ¶7 Dieses Vorgehen wird für den vorliegenden Artikel übernommen. Den Untersuchungsgegenstand bilden jedoch vier Exemplare deutschsprachiger religionswis-

senschaftlicher Einführungsliteratur, die außerdem zueinander in Beziehung gesetzt werden sollen.

- ¶8 Der Artikel knüpft somit auch an das Plädoyer des kanadischen Religionswissenschaftlers Russell T. McCutcheon dafür an, nicht nur Religionen, sondern auch religionswissenschaftliche Beiträge einer kritischen methodologischen, theoretischen und politischen Analyse zu unterziehen (vgl. McCutcheon 1997, 15-18; Führding 2006, 19).
- ¶9 Die Bedeutung eines Begriffes wie *Religionsphänomenologie* ist immer auch in hohem Maße Konstrukt desjenigen, der Gebrauch davon macht. Auch ist sie abhängig von jeweils aktuellen Entwicklungen innerhalb der Religionswissenschaft. Dieser Artikel fragt nach den Konzepten, Konstruktionen und Implikationen der jeweiligen Verwendungsweise dieses Begriffes in der deutschsprachigen religionswissenschaftlichen Einführungsliteratur mit dem oben genannten Ziel, vor diesem Hintergrund den Verlauf von Identitätsdiskursen innerhalb der Disziplin nachzuvollziehen und zu reflektieren.

Religionsphänomenologie in der deutschen religionswissenschaftlichen Einführungsliteratur

- ¶10 In diesem Kapitel sollen die Darstellungen religionsphänomenologischer Ansätze in vier deutschen religionswissenschaftlichen Einführungswerken einer kritischen Analyse unterzogen werden.

Günter Lanczkowski – Einführung in die Religionswissenschaft (1980)

- ¶11 Günter Lanczkowski widmet in seiner »Einführung in die Religionswissenschaft« der Religionsphänomenologie ein eigenes Kapitel. Darin wird ihr die Aufgabe zugewiesen, im religionsgeschichtlichen Material »sachlich verwandte religiöse Phänomene einander zuzuordnen« (Lanczkowski 1980, 40), um die all diese Phänomene einende *Wesenserfahrung* unter methodischer Beachtung der *epoché* offenzulegen. Insgesamt habe es die Religionsphänomenologie mit zahlreichen Gegenständen zu tun, die sich in Phänomene der Erscheinungswelt (Erscheinungen innerhalb der irdischen Welt als Chiffre des Sakralen) und Vorstellungswelt (z.B. Gottesglaube) aufteilen ließen (vgl. ebd., 46-47).
- ¶12 Im Gegensatz zur Gegenstandsvielfalt sei die Disziplin Religionsphänomenologie noch sehr jung und klein. Lanczkowski zeigt eine Entwicklung ausgehend von Pierre D. Chantepie de la Saussaye über Gerardus van der Leeuw, Friedrich Heiler und Mircea Eliade bis zu Geo Widengren auf (vgl. ebd., 49).
- ¶13 In der Folge erwähnt Lanczkowski die verstärkte wissenschaftstheoretische Kritik an der Religionsphänomenologie seit den 1970er Jahren. Lanczkowski schlägt für eine Lösung dieses Konfliktes eine Abkehr von der Ahistorizität innerhalb der Religionsphänomenologie vor: Religiöse Phänomene dürften hier nicht weiter außerhalb ihres historischen Kontextes untersucht werden (vgl. ebd., 50).

¶14 Spätestens an dieser Stelle wird deutlich, dass Lanczkowski ein Interesse daran hat, religionsphänomenologische Arbeitsweisen innerhalb der Religionswissenschaft etabliert und akzeptiert zu wissen. Blättert man einige Seiten zurück, stellt man fest, dass die Religionsphänomenologie in Lanczkowskis Einführung nicht einfach nur im oben vorgestellten Kapitel dargestellt wird, sondern dass die Einführung selbst eine hochgradig klassisch religionsphänomenologische Arbeit *ist*.

»[I]n allen jenen Gebilden des Geisteslebens, die wir Religionen nennen, findet sich gleichermaßen und jeweils uranfänglich und unableitbar die Korrespondenz zwischen den Menschen einerseits und andererseits dem Übermenschlichen, Außerweltlichen, Unbedingten und absolut Jenseitigen, der Transzendenz, die in der personenhaften Gottheit verehrt wird. Religion ist mithin ein unableitbares Urphänomen, eine Größe sui generis, die konstituiert wird durch die existentielle Wechselbeziehung zwischen der Gottheit einerseits, deren Manifestationen der Mensch erfährt, und andererseits den Reaktionen des Menschen, seiner Richtung auf das Unbedingte« (ebd., 23).

¶15 Lanczkowski behauptet über eine empirische Beobachtung aller Religionen zu dem Schluss gekommen zu sein, es handele sich beim religiösen *Wesen* um eine »personenhafte[...] Gottheit« (ebd.). Das hier propagierte, scheinbar induktive Vorgehen entpuppt sich bei näherem Hinsehen als äußerst problematisch: Erstens ist die Behauptung, »alle Religionen« zu kennen und darüber hinaus gar noch »empirisch« erforscht zu haben, Ausdruck maßloser Selbstüberschätzung. Die Folge daraus ist zweitens Lanczkowskis Versuch, einen »Ozean in einen Fingerhut zu pressen« (Bowker 2003, 774) und z.T. sehr heterogene Konzepte zu harmonisieren, um zum *Wesen* von Religion vorzustoßen (vgl. Lanczkowski 1980, 19-23). Seine Definition ist letztlich *nicht* empirisch gewonnen. Sie ist ein Postulat und bildet einen unflexiblen Interpretationsrahmen.

¶16 Darüber hinaus lehnt Lanczkowski auch eine Reflexion von Methodenfragen kategorisch ab. »Wer sich [...] mit [...] einem meist überflüssigen »Hinterfragen« von Methodenproblemen profilieren möchte, sollte sich nicht Religionswissenschaftler nennen« (vgl. ebd., 39-40). Viel wichtiger sei z.B. philologische Forschung. Doch auf welchen Grundlagen soll eine solche Forschung von Statten gehen, ohne dass man dazugehörige Methodenfragen thematisiert?

¶17 Die Verweigerung einer expliziten Offenlegung und Reflexion seiner theoretischen und methodologischen (religionsphänomenologischen) Prämissen bringt eine Reihe höchst problematischer Implikationen mit sich.

¶18 Lanczkowski beginnt seine Einführung mit einer Legitimierung des Faches Religionswissenschaft. In der heutigen pluralistischen Welt sei die Kenntnis der Religionen fremder Länder nach der Sprache der entscheidende Faktor, vor allem, weil sie in der »Welt draußen« (ebd., 4), womit er ein Außerhalb des westeuropäischen Kulturkreises meint, noch immer eine wichtige Rolle einnehmen (vgl. ebd., 1-4). Die zeitgenössische Bedeutung religiöser Faktoren ließe sich am besten durch »nüchterne Fakten weltpolitischer Tragweite« demonstrieren (ebd., 4). Genannt

werden z.B. die Re-Islamisierung Lybiens, der Religionskrieg im Libanon, die religiös motivierte Bewegung im Iran unter Ajatollah Khomeini, die Gründung des Staates Israel und der nur scheinbare Untergang des Shintoismus (vgl. ebd., 5-6). Bei dieser Aufzählung werden scheinbar Wechselbeziehungen von Religion/-en und Politik dargestellt. Bei genauerer Betrachtung sind diese nach Lanczkowski jedoch nur in eine Richtung möglich. Religion erfasse alle Lebensbereiche und präge in einer oft ausschließlichen Weise die Kultur von Völkern und Epochen (vgl. ebd., 43). Andersherum bleibt das »Phänomen Religion« in seinem *Wesen* immer gleich und wird nicht durch andere Lebensbereiche verändert. Politische, kulturelle, gesellschaftliche und geographische Tatbestände, die mit Religionen in irgendeiner Form in Verbindung stehen, werden hier gerne herangezogen, um das Fach Religionswissenschaft zu legitimieren. Nachdem diese Legitimation jedoch erfolgt ist, isoliert Lanczkowski die phänomenologische Religionsforschung mit dem Verweis auf ihr einzigartiges Untersuchungsobjekt *sui generis* und schiebt jeder kultur- oder sozialwissenschaftlichen Zugangsweise einen Riegel vor, indem er Religion/-en als durch soziale Tatsachen unveränderlich postuliert.

- ¶19 Noch eklatanter wird diese Problematik bei einem Blick auf die Aufgaben, die Lanczkowski der Religionswissenschaft zuschreibt: Viel Arbeit gelte es z.B. noch in Fragen des Gottesglaubens zu leisten. Polytheistische Göttersysteme müssten erforscht und sinnvoll in den Kontext der oben erwähnten Religionsdefinition gestellt werden (vgl. ebd., 82-87). Inwiefern Religionsforschung in dieser Form tatsächlich dazu beitragen kann, die Islamische Revolution im Iran wissenschaftlich adäquat aufzuarbeiten, durch die sie u.a. immerhin zuvor legitimiert wurde, bleibt schleierhaft.
- ¶20 Mehr als problematisch erscheint auch die Quellenauswahl des Autors. Innerhalb der Darstellung der Teildisziplin Religionspsychologie führt Lanczkowski Aussagen von Rudolf Otto und Gerardus van der Leeuw an, während Sigmund Freuds Tiefenpsychologie zwar erwähnt, jedoch nicht erläutert und als überholt verworfen wird (vgl. ebd., 63-65). Ähnliches zeigt sich zu anderen Teilbereichen wie der Religionssoziologie: So werden Max Webers Thesen in einem Halbsatz als evolutionistisch verworfen, ohne konkrete Argumente anzuführen. Absatzweise werden dagegen Rudolf Otto oder Friedrich Heiler zitiert (vgl. ebd., 63-65). Auch christliche Theologen kommen immer wieder zu Wort (vgl. u.a. ebd., 3). Die Grenzen zwischen Theologie und Religionswissenschaft verschwimmen hier ohnehin, wenn Lanczkowski Religionswissenschaft zwecks interreligiöser Verständigung und zur Entwicklung einer Religionstheologie zu einer theologischen »Hilfswissenschaft« erklärt (ebd., 69).
- ¶21 Zur Darstellung der akademischen Organisation der Religionswissenschaft in Deutschland widmet der Autor Marburg als »Mekka der Religionswissenschaft« (ebd., 77) mit seiner Traditionslinie Otto-Heiler zweieinhalb Seiten, während andere Standorte nicht einmal genannt werden.

Fritz Stolz – Grundzüge der Religionswissenschaft (1988)

- ¶22 Das Einführungswerk »Grundzüge der Religionswissenschaft« von Fritz Stolz erschien zuerst 1988 und ist 2001 das dritte Mal aufgelegt worden.
- ¶23 In Vorwort und Einleitung formuliert Stolz die Zielsetzung des Buches: Es soll darin ein Rahmen erarbeitet werden, in welchen die vielen unterschiedlichen Zugänge, Fragestellungen und Methoden eingeordnet werden können, die unter dem Dach der Religionswissenschaft aus Soziologie, Theologie, Psychologie etc. zum Thema Religion/-en auftauchen. Auffällig ist hier zunächst, dass religionsphänomenologische Zugangsweisen dabei nicht erwähnt werden (vgl. Stolz 2001, 9-10). Darauf wird später noch einmal zurückzukommen sein. Stolz möchte auf diese Weise zur Entwicklung einer interdisziplinären Religionswissenschaft beitragen, statt bei den Einzelinteressen unabhängig voneinander arbeitender Fächer stehen zu bleiben (vgl. ebd., 9-10).
- ¶24 Grundvoraussetzung dafür ist nach Stolz eine Definition des Begriffes *Religion*, der als Singular gefasst schließlich impliziere, dass allen geschichtlichen Religionen etwas Gemeinsames innewohne (vgl. ebd., 11). Stolz lehnt es jedoch ab, deshalb nach einem »substantialistischen« (vgl. ebd., 22) *kleinsten gemeinsamen Nenner* (*Gott, Das Heilige* usw.) zu suchen. Er verweist auf Mahnungen, nach denen dies zu einer Verfälschung der Wirklichkeit historischer Religionen führe (vgl. ebd., 13), distanziert sich von essentialistischen Religionsdefinitionen und spricht sich für ein funktionales Religionsverständnis à la Bronislaw Malinowski und Niklas Luhmann aus (vgl. ebd., 34). Nach Stolz nimmt eine Religion als Symbolsystem im Rahmen von Gemeinschaften/Gesellschaften die Aufgabe und Funktion ein, Unkontrollierbares in Kontrollierbares zu transformieren. Sie konstruiere somit grundlegend Wirklichkeit und Gegenwelten, schaffe Werte und Normen und vor allem Sinn (vgl. ebd., 80-127).
- ¶25 Vor dem Hintergrund dieses Religionsverständnisses interpretiert Stolz konkrete religionsgeschichtliche Fakten und auch aktuelle Ereignisse im Zusammenhang mit Religion/-en. So bezeichnet er die Säkularisierung als »Zerfall umfassender Symbolsysteme in der Neuzeit« (ebd., 134) und das Auftreten sogenannter »Zivilreligion« als »Restbestände einstiger Religion« (ebd., 140). Auch religionspsychologische Ansätze werden vor dem Hintergrund der Betrachtung von Religion/-en als Symbolsystem von Gemeinschaften/Gesellschaften interpretiert. In diesem Zusammenhang erklärt Stolz die abnehmende religiöse Erziehung innerhalb westeuropäischer Gesellschaften zu einem massiven Problem. Sie habe zu einer »religiösen Verwahrlosung« (ebd., 175) der Kinder geführt, weil diesen das Symbolsystem nicht bekannt sei und ihnen somit ein wesentliches Sinngebungselement fehle. Dies habe verschiedene Folgen, z.B. dass
- »[...] die irreduziblen religiösen Probleme ohne Benennung und Bearbeitung bleiben. Damit ergibt sich ein hohes Maß an »latenter« Religiosität, welche leicht unkontrollierte Gestalt annehmen kann – sei es, daß sich nichtreligiöse Institutionen dieses Potential dienstbar machen (z.B. extre-

mistische politische Gruppierungen), sei es, daß religiöse Neubildungen zweifelhafter Art von derart frei flottierender religiöser Energie profitieren« (ebd., 176).

¶26 Spätestens an dieser Stelle wird deutlich, dass die von Stolz bevorzugte funktionale Bestimmung und Interpretation von Religion/-en und religiösen Tatbeständen in ihrer Umsetzung massiv mit religionsphänomenologischen Zugangsweisen verwoben sind. Indem Stolz von »irreduziblen religiösen Probleme[n]« und »frei flottierender religiöser Energie« spricht, erhebt er Religion zu einem Phänomen *sui generis*. Dies mit seiner funktionalen Bestimmung von Religion/-en als Sinngebungssystem zu vereinbaren, wird zu einem Drahtseilakt. Warum sind »religiöse Neubildungen« und »nichtreligiöse Institutionen« nicht dazu geeignet, als Sinngebungssystem zu fungieren? Welche Elemente unterscheiden sie von *echten* Religionen?

¶27 Stolz' Arbeitsweise basiert auf einer ausgeprägten philologischen Hermeneutik. Eine Beschreibung religiöser Symbolsysteme sei letztlich nur über ein »Verständnis religiöser Kommunikation« (ebd., 117) möglich. Der Weg zur Erschließung der Frage, welche Bedeutung ein Symbol für eine bestimmte Gemeinschaft hat, führe nur über die Interpretation. Stolz expliziert jedoch nicht, nach welchen Regeln diese Interpretation erfolgen soll. Dies öffnet normativen Aussagen zu »religiöser Verwahrlosung« und »religiöse[n] Neubildungen zweifelhafter Art« Tür und Tor. Stolz begibt sich auf das religionsphänomenologische Glatteis fehlender Falsifikationsmöglichkeiten, die er zu Beginn seiner Einführung noch stark kritisiert hatte und daraus ausgeschlossen wissen wollte.

¶28 Vor dem Hintergrund der oben vorgestellten Verschränkungen mit religionsphänomenologischen Arbeitsweisen und Zielen wird verständlich, warum Stolz im letzten Kapitel seiner Einführung noch einmal auf die Religionsphänomenologie zurückkommt. In den einleitenden Worten zu diesem Kapitel benennt Stolz dessen entscheidende Fragen, die bereits in vorherigen Kapiteln angeschnitten worden seien:

»Es geht nochmals um die Möglichkeit des Verstehens von Religion, damit auch um den Standort dessen, der sich um das Verstehen bemüht, es geht um die Mittel religiöser Botschaft [...] und es geht schließlich nochmals um das Wesen der Religion selbst. So bündelt sich jetzt eine Reihe von Problemen nochmals, die in den vorhergehenden Kapiteln entfaltet wurden. Dies geschieht zunächst in der Darstellung, dann in der kritischen Weiterführung von Religionsphänomenologie und Religionstypologie, den beiden herkömmlichen wissenschaftlichen Verfahrensweisen, einzelne religiöser Erscheinungen bzw. Religionen insgesamt zu begreifen« (ebd., 217).

¶29 Das hier entfaltete Programm hat sich ein ganzes Stück weit vom funktionalen Zugang entfernt, den Stolz zu Beginn seiner Einführung propagiert hatte. Das Ziel, einen fächerübergreifenden religionswissenschaftlichen Methoden- und Analyserahmen zu schaffen, wird unter das Dach einer kritisch weiterentwickelten

Religionsphänomenologie gestellt, die als herkömmliche wissenschaftliche Verfahrensweise betrachtet wird, Religion/-en zu begreifen. Unter diesen Voraussetzungen wird auch verständlich, warum Stolz am Anfang seiner Einführung religionsphänomenologische Zugangsweisen nicht zu den Einzelwissenschaften zählt, aus denen sich Religionswissenschaft seiner Ansicht nach zusammensetzt.

¶30 Während Stolz die Darlegung seines Programmes mit einer wissenschaftstheoretischen Kritik an *klassisch religionsphänomenologischen Ansätzen* (explizit moniert er v.a. ein »Theoriedefizit« (ebd., 221) bei van der Leeuw und Widengren) beginnt (vgl. ebd., 221-223), begrüßt er anschließend den Ansatz einer *Neustil-Phänomenologie*, wie Waardenburg (1997) sie vorschlägt (vgl. Stolz 1988, 224). Dies verwundert keineswegs angesichts der Tatsache, dass die von Waardenburg vorgestellte Konzeption der Disziplin als Intentionforschung, bei der religiöse Phänomene unter bestimmten kulturellen und historischen Voraussetzungen mit einem bestimmten Sinn besetzt werden, letztlich der Zugang zu Religion/-en ist, den Stolz für seine Einführung gewählt und an verschiedensten Beispielen expliziert hat. Auf der Basis dieses Ansatzes einer *Neustil-Phänomenologie* fußt also sein interdisziplinäres religionswissenschaftliches Programm, ohne dass Stolz dies explizit offenlegt.

¶31 Fritz Stolz hat mit seinem Buch »Grundzüge der Religionswissenschaft« letztlich – bewusst oder unbewusst – eine Einführung vorgelegt, welche die Möglichkeit einer *Neustil-Phänomenologie* innerhalb einer kulturwissenschaftlich angelegten Religionswissenschaft aufzeigt. Zwei Probleme bleiben bestehen: Erstens gelingt es Stolz nicht, seinen Ansatz gänzlich von einigen höchst problematischen Konzepten klassischer Religionsphänomenologie zu befreien. Zweitens bleibt die Frage bestehen, warum ein solcher neuer phänomenologischer Ansatz hier gewissermaßen als einendes Element fächerübergreifender Forschung dargestellt wird und nicht viel eher als ein Zugang neben anderen. Ob Religionssoziologen, Religionspsychologen und Religionsforscher anderer religionswissenschaftlicher Teil-Disziplinen ihn als solches Element akzeptieren würden, bleibt mehr als fragwürdig.

Klaus Hock – Einführung in die Religionswissenschaft (2002)

¶32 Eine sehr ausführliche Darstellung religionsphänomenologischer Forschung und ihrer Einordnung innerhalb der Religionswissenschaft findet sich in der »Einführung in die Religionswissenschaft« von Klaus Hock.

¶33 Seine Einführung bietet einen deskriptiven Überblick über verschiedene Zugangsweisen und Schulen innerhalb der Religionswissenschaft sowie deren Geschichte, Entwicklung und wichtigste Vertreter. Hock problematisiert jedoch auch die Disparität der unterschiedlichen Zugangsweisen und nimmt im Methodenstreit Stellung.

»Ihrem Selbstverständnis als Wissenschaft entsprechend, tritt die Religionswissenschaft [...] ihrem Gegenstand – den Religionen – notwendigerweise »kritisch« gegenüber [...]. Schon vor längerem hat sie nämlich einen Perspektivenwechsel vollzogen, der kürzlich auch in anderen akademi-

schen Disziplinen beobachtet wurde: die Wende hin zu kulturwissenschaftlichen Fragestellungen. Indem sie Religion als kulturelles System begreift, positioniert sich die *Religionswissenschaft als kulturwissenschaftliche Disziplin*, deren Forschungsarbeit von nicht unerheblicher gesellschaftlicher Relevanz ist« (Hock 2002, 8-9).

- ¶34 Bereits in seinem ersten Kapitel, welches er »Systematisches Stichwort« betitelt, thematisiert Hock die Religionsphänomenologie. Er beschreibt sie dabei als religionswissenschaftliche Schule, die sich zum Ziel gesetzt hat, »die verschiedenen religiösen Phänomene systematisch zu ordnen, ihre religiösen Inhalte zu bestimmen und auf diese Weise das ›Wesen‹ von Religion zu begreifen« (ebd., 7). Innerhalb der systematischen Religionswissenschaft habe sie im 20. Jahrhundert eine so große Bedeutung erlangt, dass sie sich zu deren Synonym entwickelt habe (vgl. ebd.). Obwohl er diese Tatsache problematisiert, bricht er selbst nicht mit dieser Gleichsetzung, sondern nennt sein Einführungskapitel zur Religionssystematik »Systematische und phänomenologische Zugänge«. Diese Verschränkung könnte beim Leser zu Missverständnissen führen (vgl. ebd., 54-56).
- ¶35 Auch erwähnt er bereits in seinen einleitenden Worten wissenschaftstheoretische Kritikpunkte an der Religionsphänomenologie und den daraus hervorgegangenen vorsichtigen Neu- und Weiterentwicklungstendenzen einer *Neustil-Phänomenologie* (vgl. ebd., 67-70).
- ¶36 Am Anfang des expliziten Kapitels zur Religionsphänomenologie bezeichnet Hock diese als vielschichtiges Gebilde mit mannigfaltigen Herangehensweisen. Zwei diese Ansätze einende Elemente macht er jedoch aus: dass sie hinter der Unterschiedlichkeit geschichtlicher Religionen eine verbindende Einheit zu finden suchen, ohne dabei jedoch deren Vielheit aus dem Auge zu verlieren. Dies sei grundsätzlich gut zu heißen, wolle man tatsächlich von einem Singular *Religion* sprechen, Religionsvergleiche durchführen oder Religionstheorien entwickeln; und dass sie den Exklusivitätsanspruch erheben, rein religiöse Gegenstände mit besonderen, nur dazu geeigneten Methoden zu untersuchen (vgl. ebd., 57). Diese Elemente zusammengefasst ergeben nach Hock eine Distanzierung *klassisch religionsphänomenologischer* Ansätze sowohl von der Theologie als auch von den Sozialwissenschaften. Die innere Disparität, die methodische und institutionelle Isolation sowie mangelnde Vermittlungsmöglichkeiten dieser Herangehensweisen sieht Hock als Auslöser der harschen Kritik an religionsphänomenologischen Zugangsweisen innerhalb der Religionswissenschaft (vgl. ebd., 58). Insgesamt distanziert sich Hock somit deutlich von religionsphänomenologischen Sicht- und Arbeitsweisen, bevor er diese explizit erläutert. Dies führt jedoch nicht dazu, dass seine Darstellung polemisch wird.
- ¶37 Innerhalb dieser geht er sehr ausführlich auf die Geschichte *klassischer Religionsphänomenologie/-n* sowie eine Vielzahl von deren Vertretern ein. Ohne die Verschiedenartigkeit ihrer Ansätze zu harmonisieren, gelingt es Hock, seine Erläuterungen an einer Entwicklungslinie aufzuziehen, die von den Ansätzen philosophi-

scher Phänomenologie ausgeht, sich über Chantepie de la Saussaye und van der Leeuw in den Niederlanden innerhalb der Religionsforschung ihren Platz sichert und über Otto, Söderblom, Heiler und Widengren auch in Deutschland Fuß fasst (vgl. ebd., 58-63). Hock bleibt jedoch nicht bei dieser Aufstellung *klassischer* Religionsphänomenologen stehen, sondern nennt auch eine Vielzahl jüngerer Vertreter, zeigt die Mannigfaltigkeit von deren Herangehensweisen und Forschungsinteressen auf und verdeutlicht damit, dass Religionsphänomenologie keineswegs als überwunden bezeichnet werden kann. Genannt werden z.B. Gustav Mensching, Kurt Goldammer, Wilfred C. Smith, Adel T. Khoury und Mircea Eliade (vgl. ebd., 64-67).

¶38 Hock verhindert durch diese umfassende Zusammenstellung den Eindruck, aktuelle religionsphänomenologische Ansätze gingen letztlich alle auf Eliade zurück, wie er bei Kippenberg und von Stuckrad entsteht (Vgl. Kapitel 3.4). Er hebt jedoch hervor, dass die problematische Theoriebildung und Methodologie Eliades nicht unerheblich dazu beigetragen habe, dass die Religionsphänomenologie insgesamt unter heftigen Beschuss geraten sei (vgl. ebd., 67). Erst allmählich und vorsichtig haben sich laut Hock Neuformulierungen und Fortentwicklungen religionsphänomenologischer Arbeitsweisen entwickelt, die er in der Folge näher expliziert. Er geht dabei u.a. auf die von Carsten Colpe formulierte Reflexive Religionsphänomenologie ein (vgl. Colpe 1990). Colpe fordere die Berücksichtigung historischer, kultureller und sozialer Kontexte innerhalb religionsphänomenologischer Forschung, »auch um den Preis einer quantitativen bzw. qualitativen Partikularisierung ihres Geltungsbereiches« (Hock 2002, 70). Neuansätzen wie diesem gegenüber äußert Hock sich neutral. Einerseits kommt dabei eine gewisse Grundskepsis aufgrund der problematischen Geschichte der Religionsphänomenologie zum Vorschein, andererseits sieht er das Potential hinter solchen Zugangsweisen, Fragen zu beantworten, die innerhalb der Religionswissenschaft bis heute kontroverse Diskussionen hervorrufen:

»Ein grundsätzlich[es] Problem kommt in der Frage zum Ausdruck, inwieweit eine historisch-beschreibende Analyse, die in den Religionen bloß geschichtliche, empirische Phänomene sieht, ihrem Gegenstand überhaupt angemessen ist; denn Religionen beanspruchen, über das bloß Geschichtliche, Empirische hinauszugehen. Dieses ›Mehr‹ zu erfassen hatte sich vornehmlich die Religionsphänomenologie zum Ziel gesetzt« (ebd., 55).

¶39 Das in diesem Zitat beschriebene wissenschaftliche Dilemma innerhalb der Religionswissenschaft habe dazu geführt, dass trotz umfassender, radikaler Kritik viele Fragen, die religionsphänomenologische Forschung bewegt haben, noch immer von großer Bedeutung seien. Speziell die disparaten Auffassungen dazu, wie Religion/-en angemessen zu *verstehen* sei/-en, zeigten dies auf (vgl. ebd.). Hocks Darstellungen sind auch hier ausführlich, inhaltlich fundiert und reflektiert. Merkwürdig mutet es jedoch an, wenn er die Notwendigkeit sieht, zu einer echten Neubegründung der Religionsphänomenologie deren Autonomie zu sichern und

provisorisch anzunehmen, dass es sich bei Religion um ein Phänomen *sui generis* handele (vgl. ebd.). Dabei zielen doch gerade die Neuformulierungen wie die von Colpe darauf ab, die weitere Isolation der Religionsphänomenologie zu verhindern und sie in Ergänzung zu kulturwissenschaftlichen Studien mit diesen kompatibel zu machen. Intentionforschung und die Erforschung religiöser Konstruktion und Dekonstruktion braucht keine Vorannahme eines Untersuchungsobjektes *sui generis*.

¶40 Es sind solche kleinen Ungereimtheiten, die in der ansonsten umfassenden und sehr gelungenen Darstellung religionsphänomenologischer Ansätze in dieser Einführung die Schwächen ausmachen. Auch Hocks Begriffswelt wirkt bisweilen undurchsichtig, wenn er im Verlauf seiner Einführung wechselweise von »Religionsphänomenologie« und »klassischer Religionswissenschaft« spricht und damit dasselbe zu meinen scheint (vgl. u.a. ebd., 89-90). Dies ist nicht nur hochgradig verwirrend, sondern stellt den Leser vor ganz pragmatische Probleme: Möchte er sich nach dem Lesen des Kapitels zur Religionsphänomenologie weiter über deren Zugangsweisen, Theorien, Methoden oder Zusammenhänge mit anderen Ansätzen informieren, so hilft der Blick in das Sachregister nur bedingt weiter: An all die Stellen, an denen Hock von »klassischer Religionswissenschaft« spricht, wird er erst dann gelangen, wenn er die fragwürdige, unbegründete Gleichsetzung bemerkt hat.

¶41 Klaus Hock gelingt es, religionsphänomenologische Ansätze kritisch darzustellen und zu beleuchten und anhand dargelegter Wissenschaftsideale als grundsätzlich problematisch einzustufen, ohne sie dabei jedoch als Gesamtpaket zu verwerfen. Er stellt heraus, warum religionsphänomenologische Zugangsweisen Legitimität und Zuspruch erhalten haben und noch immer erhalten, welche wichtigen Fragestellungen innerhalb dieser behandelt wurden und werden und welchen Nutzen sie auch für eine kulturwissenschaftlich orientierte Religionswissenschaft haben könnten, wenn eine entsprechende Neuorientierung bestimmte Voraussetzungen erfülle und sich nicht weiterhin isoliere. All dies entwickelt er an einem für Studienanfänger geeigneten und nachvollziehbaren Rahmen, der in wichtige Problematiken einführt und Raum zur grundsätzlichen Orientierung bietet.

Hans G. Kippenberg und Kocku von Stuckrad – Einführung in die Religionswissenschaft (2003)

¶42 Hans G. Kippenberg und Kocku von Stuckrad waren zusammen an der Universität Bremen tätig. Aus ihrer Zusammenarbeit erwuchs ihre »Einführung in die Religionswissenschaft«.

¶43 Studierende, die von einer »Einführung in die Religionswissenschaft« erwarten, eine Präsentation religionswissenschaftlicher Schulen, ihrer historischen Entwicklung und ihrer wichtigsten Vertreter zu erhalten, sollten nicht zu diesem Buch grei-

fen. Es handelt sich vielmehr um eine kultur- bzw. sozialwissenschaftliche Abhandlung aktueller und bislang innerhalb der Religionswissenschaft wenig beachteter Themenbereiche. Dazu gehören z.B. Religion und Gewalt, Religion und Gender, Religion im Internet, aber auch politische Rhetorik, Filmanalysen etc. Dieses Vorgehen begründen die Autoren damit, dass Religion/-en sich nicht ins Innere verflüchtigt hätten, wie Anhänger von Säkularisierungstheorien behaupteten, sondern sich als »Teil der Öffentlichkeit neu etabliert« und somit eine »unerwartete Leistungsfähigkeit« (Kippenberg, und von Stuckrad 2003, 7) bewiesen hätte/-n: Durch die Entwicklung eines »Kampfes der Kulturen«, die seit den Anschlägen in New York und Washington im September 2001 von der Öffentlichkeit weitgehend als Tatsache dargestellt werde, durch die öffentlichen Diskussionen zu Migration und Integration sowie durch den Eintritt Neuer Religiöser Bewegungen in politische Debatten (Enquete-Kommission) habe sich gezeigt, dass Religion/-en einen Teil kultureller Wirklichkeit darstelle/-n (vgl. ebd., 12). Auf diese Entwicklung müsse die Religionswissenschaft reagieren und sich neu orientieren. Die Autoren fordern:

»Die Erkenntnis, dass Kultur etwas Öffentliches ist, soll uneingeschränkt auch auf die Religionen angewendet werden. Das heißt, dass Glaubensanschauungen und Handlungen nicht isoliert von der öffentlichen Kommunikation über sie Gegenstand der Religionswissenschaft werden können« (ebd., 11).

¶44 Eine solche Neuausrichtung des Faches mache es nötig, Religion/-en unter verschiedensten Sichtweisen zu beleuchten und zu untersuchen, sodass nicht ein einzelnes Fach, sondern nur ein Methoden- und Theoriemix unterschiedlicher Disziplinen zu einem adäquaten Verständnis von deren vielfältigen Erscheinungsweisen führen könne. Die Wirklichkeit des Gegenstandes forme die Methoden und Theorien, die zu seiner Untersuchung angewendet würden. Die Tatsache, dass durch die vielen verschiedenen Religionsdefinitionen innerhalb der Religionswissenschaft keine Einigkeit darüber herrsche, was nun eigentlich das Objekt der Forschung sei, wird nicht als Problem, sondern als Zeichen für die schillernde, wichtige und mehrschichtige Natur von Religion/-en und die Notwendigkeit fächerübergreifender Zugangsweisen gesehen. So biete das Fach zwar weniger fertige Antworten, öffne jedoch wichtige »Perspektiven und Diskussionshorizonte« (vgl. ebd., 8-9). Es entstehe ein Diskursfeld zum Thema Religion/-en, in dem keine Zugangsweise über eine andere erhoben werde und auf dessen Oberfläche sich die Religionswissenschaft als Moderatorin gleichsam bewege (vgl. ebd., 14-15).

¶45 Diese Programmatik wird hier deshalb so ausführlich geschildert, weil sie eine Ablehnung klassischer religionsphänomenologischer Ansätze bei Kippenberg und von Stuckrad bereits impliziert. Die Religionsphänomenologie wird nicht in einem eigenen Kapitel vorgestellt, sondern während der Beschreibung des Vorgehens der Autoren an geeigneten Stellen erwähnt und verworfen. So verlange die Rückkehr der Religion/-en auf die Bühne der politischen Öffentlichkeit, dass

»Glaubensanschauungen [...] nicht mehr zu zeitresistenten eingängigen Kategorien – etwa dem Glauben an geistige Wesen – verdichtet werden. Eine bestimmte Schule der Religionswissenschaft, die Phänomenologie, hat jahrzehntelang Religionen als autonome Provinz menschlichen Erlebens behandelt und für das Fach Religionswissenschaft folgerichtig den Status einer unabhängigen Disziplin beansprucht. Beschreibungen des Gegenstandes in den Begriffen anderer Wissenschaften [...] galten als unzulässige Reduktion. Alles, was nicht zum »Wesen« der Religion gehörte, wurde als irrelevant ausgeschieden. So bildete sich ein Beschreibungsmodell, das anstößige Züge aus der Historie der Religionen entfernte [...]. Das Endprodukt war ein zeitloses Wesen von Religion, das Glaubwürdigkeit für sich hatte. Die akademische Religionswissenschaft war gleichsam zu einer Raffinerie geworden, die einen Rohstoff zu einem marktgängigen Produkt veredelt« (ebd., 13).

¶46 Dieses radikale Abgrenzungsprogramm von langen Traditionssträngen religionswissenschaftlicher Forschung führt dazu, dass Kippenberg und von Stuckrad die Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der Religionswissenschaft stark eingrenzen, sehr abstrakt halten und für jemanden, der nicht bereits ein Kenner der Materie ist, schwer verständlich erscheinen lassen. Im Kapitel »Kulturgeschichte der Religionswissenschaft« stellen Kippenberg und von Stuckrad ein zwölfseitiges Potpourri aus mühsam miteinander verknüpften, höchst komplexen Ideengebilden unterschiedlichster Epochen europäischer Geistesgeschichte aus den Bereichen der Theologie, Ethnologie, Soziologie und Philosophie zusammen, deren logische Verbindung sich in derartiger Verkürzung kaum nachvollziehen lässt. In diesem Zusammenhang werden auch Rudolf Otto und Mircea Eliade als Vertreter der Religionsphänomenologie genannt und harsch kritisiert. Das durch die Kürze der Darstellung gebotene Abstraktionsniveau und die historischen Sprünge erschweren ein Verständnis ihrer Ansätze nicht nur, sondern geben ein verzerrtes Bild von ihnen. Otto, der sich nie als Religionsphänomenologen begriffen hat, wird hier als prototypischer religionsphänomenologischer Wissenschaftler dargestellt. Dagegen werden Religionsforscher, die explizit Religionsphänomenologien entworfen haben, wie beispielsweise Chantepie de la Saussaye, nicht einmal erwähnt. Gerardus van der Leeuw, ein Name, der für die Entwicklung der Religionsphänomenologie eine entscheidende Rolle gespielt hat, findet immerhin in der »Zusammenfassung« des Kapitels Erwähnung. Er wird dort jedoch als »Gefolgsmann« Ottos« (ebd., 91) bezeichnet – was nicht nur grob vereinfacht, sondern schlichtweg falsch ist: Hat van der Leeuw auch einige Ideen Ottos aufgegriffen, steht er in der Tradition Edmund Husserls philosophischer Phänomenologie – die mit keinem Wort Erwähnung findet –, während Otto sich auf den fries'schen Kantianismus beruft. Während für van der Leeuw die *epoché* zu einer zentralen Methode wird, ist Ottos Hauptwerk »Das Heilige« zu großen Teilen christlich-apologetisch angelegt (Colpe 1990, 45).

¶47 Auch die Darstellung neuerer religionsphänomenologischer Ansätze wird deren Vielfalt und Potential nicht gerecht. Lediglich der Name Mircea Eliade, der wohl

am häufigsten und heftigsten kritisierte *Vertreter* dieser Richtung (er selbst bezeichnete sich auch nie als *Religionsphänomenologen*), findet Erwähnung. Kippenberg und von Stuckrad machen es sich in ihrer Quellenauswahl denkbar einfach, wenn sie die problematischsten Ansätze und Beiträge zu dem, was heute unter Religionsphänomenologie verstanden wird, auswählen und als *Die Religionsphänomenologie* hinstellen, um umfassende Kritik daran zu üben und sie für das weitere Vorgehen zu verwerfen. Ähnlich wie bei Lanczkowski (vgl. Kapitel 3.1) wird auf diese Art und Weise eine – wenn auch diametral entgegengesetzte – religionswissenschaftliche Zugangsweise marginalisiert und ausgeschlossen.

¶48 Dehn fasst in seiner Rezension zur »Einführung in die Religionswissenschaft« von Kippenberg und von Stuckrad treffend zusammen:

»Nicht alle Phänomenologen sind Schüler Ottos und Eliades, und die phänomenologisch orientierte Forschung hat manche Ergebnisse gezeigt, die auch von den Kulturwissenschaftlern vermutlich gerne (wenn auch vielleicht heimlich) zur Kenntnis genommen werden« (Dehn 2004, 359).

¶49 Die hier beschriebene Vorgehensweise steht im krassen Widerspruch zum »Postulat einer Vielheit der Perspektiven« (Kippenberg, und von Stuckrad 2003, 92), das die Autoren für ihr religionswissenschaftliches Vorgehen aufstellen, und in das verschiedenste Methoden und Theorien Einzug finden sollen. Stattdessen erfolgt eine ihr nicht gerecht werdende Darstellung der Religionsphänomenologie und deren endgültiger Ausschluss aus einer fächerübergreifenden Religionswissenschaft.

Fazit

¶50 Die vier in diesem Artikel analysierten Einführungen in die Religionswissenschaft stehen in der Fachbereichsbibliothek für Geschichte und Religionswissenschaft der Leibniz Universität Hannover nebeneinander im Regal. Man versetze sich in die Lage zweier kommender Studenten, die sich eine Woche vor Beginn ihres Studiums der Religionswissenschaft bereits über Ausrichtung, Inhalte, Methoden und Theorien ihres zukünftigen Studienfaches informieren wollen. Einer leiht die Einführung von Günter Lanczkowski aus, sein zukünftiger Kommilitone die von Kippenberg und von Stuckrad. Nach der Lektüre treffen beide wieder zusammen und unterhalten sich über das Gelesene: Sie werden von zwei völlig unterschiedlichen Dingen sprechen und hinterher nicht schlauer sein in Bezug auf die doch eigentlich so grundsätzliche Frage, was Religionswissenschaft ist.

¶51 Dieses durchaus mögliche Szenario zeigt auf, dass eine Analyse religionswissenschaftlicher Einführungsliteratur eine dringende und bislang vernachlässigte Aufgabe innerhalb religionswissenschaftlicher Forschung darstellt. Um beim oben genannten Beispiel zu bleiben, könnte man dem aufgezeigten Problem z.B. ganz einfach durch eine Umstrukturierung der Bibliothek beikommen. Lanczkowskis

Einführung würde dann eher dem Regal mit den Arbeiten *klassisch-phenomenologisch* orientierter Religionsforscher zuzuordnen sein, die Einführung von Kippenberg und von Stuckrad in dem neuer kultur- und sozialwissenschaftlicher Ansätze innerhalb der Religionswissenschaft.

¶52 Anhand der Untersuchung der Religionsphänomenologie in der deutschen religionswissenschaftlichen Einführungsliteratur hat sich gezeigt, dass die Auffassungen der Autoren darüber, was eine Einführung umfassen muss, stark divergieren. Wenn man die Gründe hierfür genauer betrachtet, so hängen diese auch und vor allem mit der jeweiligen Beurteilung der Religionsphänomenologie/-n zusammen. Wie lassen sich diese unterschiedlichen Ansichten in einen sinnvollen Zusammenhang bringen? Es liegt nahe, nach einer chronologischen Entwicklungslinie zu suchen. Und tatsächlich scheinen sich die vier hier untersuchten Einführungen zunehmend von der Religionsphänomenologie zu distanzieren. Während Lanczkowski sich 1980 als klarer Befürworter klassisch religionsphänomenologischer Ansätze präsentiert, entwickelt Stolz (1988), obwohl er religionsphänomenologische Religionsdefinitionen zunächst ablehnt und sich von deren Ansätzen zu distanzieren scheint, bewusst oder unbewusst unter eindeutiger Verwendung religionsphänomenologischer Begriffe und Methoden seinen religionswissenschaftlichen Ansatz. Problematisch und wissenschaftstheoretisch fragwürdig erscheint Religionsphänomenologie 2002 bei Klaus Hock, wobei Neuentwicklungen religionsphänomenologischer Ansätze, welche die Problematiken ihrer *klassischen* Vorgänger reflektieren, begrüßt werden. Kippenberg und von Stuckrad (2003) wollen religionsphänomenologische Arbeitsweisen schließlich gänzlich überwinden, verwerfen sie schnell und führen ihren streng kultur- bzw. sozialwissenschaftlichen Zugang aus.

¶53 Diese Erkenntnisse dürfen natürlich nicht unreflektiert auf die Religionswissenschaft insgesamt übertragen werden. Nicht alle deutschen Religionsforscher 1980 waren Religionsphänomenologen. Eine grobe Tendenz hin zu einer *Überwindung* der Religionsphänomenologie kann jedoch durchaus konstatiert werden.

¶54 Die Problematisierung und die harsche Kritik an klassisch religionsphänomenologischen Ansätzen waren für die Entwicklung der Religionswissenschaft enorm wichtig, bei näherer Betrachtung der Einführung Günter Lanczkowskis, die mannigfaltige wissenschaftshistorische Entwicklungen mehrerer Jahrzehnte einfach ignoriert und ein völlig isoliertes, exklusives Gegenstands- und Methodenverständnis propagiert, das eine Vielzahl heikler wissenschaftlicher und gesellschaftspolitischer Implikationen birgt, sogar unbedingt notwendig. Sie findet Einzug in die Einführungen von Stolz und Hock. Während bei Stolz jedoch noch immer einige versteckte höchst problematische religionsphänomenologische Einflüsse zu entdecken sind, hat Hock eine große Distanz zu diesen entwickelt. Nur unter einer grundlegenden Neuformierung, wie sie zum Teil angedacht würde, habe Religionsphänomenologie eine Zukunft. Kippenberg und von Stuckrad gehen in ihrer Einführung noch einen Schritt weiter und verwerfen Religionsphänomenologie

insgesamt, indem sie sie mit den beiden wohl problematischsten Ansätzen klassischer Religionsphänomenologie (Otto und Eliade, die sich zudem wohl nie als Religionsphänomenologen begriffen haben) analog setzen. Damit ist die Kritik an der Religionsphänomenologie auf einem heiklen Höhepunkt angelangt. Erstens ist eine Gleichsetzung einer *Neustil-Phänomenologie* mit Otto und Eliade schlichtweg falsch. Zweitens wird diese nirgendwo erklärend begründet. Drittens steht sie in krassem Widerspruch vom eigenen Ansatz der Autoren, Religionswissenschaft als offenes interdisziplinäres Fach etablieren zu wollen. Viertens, und dies betrifft die gesamte religionswissenschaftliche Forschung heute, tangieren religionsphänomenologische Fragestellungen Bereiche, die andere Zugangsweisen nicht adäquat erfassen können oder gar ignorieren. Erkenntnisse in diesen Bereichen gingen mit ihrer vollständigen Verwerfung verloren. Anhand des Beispiels der Religionsdefinition wird dies besonders deutlich: Kippenberg und von Stuckrad plädieren dafür, diese Definition radikal offen zu halten, um sich keinem kulturwissenschaftlichen Zugang zu verschließen. McCutcheon hat ein solches Vorgehen auch in Nordamerika beobachtet:

»Working without [...] a consensus about definitions and boundaries is puzzling, for without a commonly accepted definition of ›religion‹ – [...] how do any of us know precisely what our colleagues are talking about when they make claims about that thing ›religion? Without a consensus on what in the inter-subjectively observable world counts as religion, and what does not, what, precisely, do members of our field study?« (McCutcheon 2004, 324)

¶55 Neustil-Phänomenologen haben sich erneut daran gemacht, einen Lösungsvorschlag für diese Definitionsfrage vorzulegen. Wenn Stolz Religion z.B. als sinngebendes Symbolsystem definiert, so löst er dieses Problem. Man kann durchaus debattieren, ob er es in adäquater Weise tut und zu einigen Kritikpunkten gelangen. So lange innerhalb kulturwissenschaftlicher Ansätze jedoch keine Alternativen einer übergreifenden Religionsdefinition existieren, kann man das Angebot neustilphänomenologischer Strategien nicht einfach in der oben genannten Weise ohne jede Auseinandersetzung damit unbegründet verwerfen. Dies zu tun, die zentrale Frage nach einer Religionsdefinition aber gleichzeitig einfach offen zu lassen, birgt große Risiken insofern, als das Pendel zurückschlagen könnte: McCutcheon hat eine solche Entwicklung in den USA bereits ausgemacht, wenn er von einem »Eliade effect« spricht (ebd., 323). Die Uneinigkeit innerhalb der kultur- und sozialwissenschaftlich orientierten Religionswissenschaft gibt auch klassisch religionsphänomenologischen Ansätzen neuen Nährboden: Sie sind populär, weil sie behaupten, das *Mehr*, das Religionen beanspruchen, fassen zu können.

¶56 Um eine solche Entwicklung in Deutschland zu verhindern, müssen Einführungswerke, die Studierende zu Beginn ihres Studiums an die Hand bekommen, offen und fair mit Religionsphänomenologie/-n umgehen. Die Vorgehensweise von Kippenberg und von Stuckrad macht die Problematik religionsphänomenologischer Forschung keinesfalls verständlich, zeichnet ein falsches Bild ihrer

Zugänge und birgt sogar die Gefahr einer daraus erwachsenden märtyrerhaften, geheimnisvollen Wirkung der Religionsphänomenologie/-n in sich. Die Diskussion um sie wird hier wieder, wie schon bei Lanczkowski, auf eine absolute und emotionale Ebene gestellt – auf Kosten der Exaktheit.

- ¶57 Die unaufgeregte, ausführliche Darlegung religionsphänomenologischer Arbeitsweisen und Forscher, für die Hock sich entscheidet, ist wohl der Weg, der dem Phänomen Religionsphänomenologie/-n am ehesten gerecht wird: Man muss ihre *klassischen* Formen gemessen an heutigen Wissenschaftsidealen als überaus problematisch und letztlich überwunden explizieren. So lange jedoch auf eine Vielzahl von existenziellen Fragen innerhalb der Religionswissenschaft keine Antwort gefunden wird, kann man Neuentwicklungen und neue Erkenntnisse aus diesem Bereich nicht einfach ignorieren, sondern muss sie ebenso kritisch überprüfen.

Der Autor

Stefan Schröder studierte Religionswissenschaft und Germanistik (BA) in Hannover und den Masterstudiengang »Religion im kulturellen Kontext« (MA) in Hannover und Glasgow (UK). Seit 2012 arbeitet er als Lehrbeauftragter und Wissenschaftliche Hilfskraft im Rahmen des Projekts »Onlinegestützte Methodenausbildung in der qualitativen Religionsforschung« am Institut für Theologie und Religionswissenschaft der Leibniz Universität Hannover. Seine thematischen Arbeits- und Interessenschwerpunkte sind: Religiöse Gegenwartskultur in Europa, Säkulare Identität und organisierte Religionslosigkeit, Interreligiöse- bzw. Internweltanschauliche Dialoge, sowie Diskurstheorie und Diskursanalyse.

Kontakt: stefan.schroeder@itbrw.uni-hannover.de

Literatur

- Alles, Gregory D. 2004. »Rudolf Otto (1869-1937).« In *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. Hrsg. von Axel Michaels, 98-210. 2. Aufl. München: C.H. Beck.
- Berner, Ulrich. »Mircea Eliade (1907-1986).« In *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*. Hrsg. von Axel Michaels, 343-353. 2. Aufl. München: C.H. Beck.
- Bornet, Philippe. 2008. »Thinking about Thinking about Religion.« In *Religious Studies Review* 34: 9-16.
- Bowker, John, Hrsg. 2003. *Das Oxford-Lexikon der Weltreligionen. Für die deutschsprachige Ausgabe übersetzt und bearbeitet von Karl Heinz Golzio*. Frankfurt a. M.: Fischer.
- Colpe, Carsten. 1990. *Über das Heilige. Versuch, seiner Verkennung kritisch vorzubeugen*. Frankfurt a.M.: Hain.
- Dehn, Ulrich. 2004. »Hans. G. Kippenberg / Kocku von Stuckrad. Einführung in die Religionswissenschaft: Gegenstände und Begriffe.« *EZW* 9: 357-359.
- Engler, Steven. 2008. »Field Guides to the Study of Religion.« *Religious Studies Review* 34: 17-29.
- Führding, Steffen. 2006. *Culture Critic oder Caretaker? Religionswissenschaft und ihre Funktion für die Gesellschaft. Eine Auseinandersetzung mit Russell T. McCutcheon*. Marburg: diagonal Verlag.
- Gladigow, Burkhard. 1988. »Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft.« In *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*. Hrsg. von Hubert Cancik et al., 35-56. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hock, Klaus. 2002. *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Honko, Lauri, Hrsg. 1979. *Science of religion. Studies in methodology. Proceedings of the study conference of the International Association for the History of Religions. Held in Turku, Finland (27-31 August 1973)*. The Hague: Mouton.
- Kippenberg, Hans G., und Kocku von Stuckrad. 2003. *Einführung in die Religionswissenschaft: Gegenstände und Begriffe*. München: C.H. Beck.
- Lanczkowski, Günter. 1980. *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

McCutcheon, Russell T. 1997. *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. New York: Oxford University Press.

———. 2004. *Critical Trends in the Study of Religion in the United States*. In *New Approaches to the Study of Religion*. Hrsg. von Peter Antes, Armin Geertz, und Randi R. Warne, 317-343. Berlin: de Gruyter.

Stolz, Fritz. 2001. *Grundzüge der Religionswissenschaft*. 3. Aufl. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Waardenburg, Jaques. 1997. »Religionsphänomenologie.« In *Theologische Realenzyklopädie*. Hrsg. von Gerhard Müller. 28. Aufl., 731-748. Berlin: de Gruyter.