

Gritt Klinkhammer

Popularisierung von Religionswissenschaft? Überlegungen zur Wirkung und Gestaltung gegenwartsbezogener religionswissenschaftlicher Forschung

Im Folgenden möchte ich die These ausführen, dass von Beginn an in der Religionswissenschaft eine Popularisierung im Sinne einer Überschreitung des wissenschaftlichen Diskurses stattgefunden hat und heute auf andere Weise wieder stattfindet. Daran schließt sich die Frage an, wie die Religionswissenschaft mit diesem unumgänglichen Austauschprozess umgehen sollte.

1.

Die Verlagerung der Aufmerksamkeit der folgenden Ausführungen von der religionswissenschaftlichen Betrachtung religiöser Gegenstände hin zu einer Betrachtung der Religionswissenschaft selbst in ihrem Einfluss auf Ideen, Sinnbildungsprozesse und Religionen in Gesellschaften und Gruppen, machen einige Vorbemerkungen zum Kontext notwendig.

Religionswissenschaft war und ist stark auf die Untersuchung von Ideen fixiert. Untersucht man aber die Religionswissenschaft selbst in ihrem Einfluss auf soziale oder ideelle Prozesse, so muss man besonders berücksichtigen, dass (religiöse) Ideen, kulturelle und individuelle Sinnbildungsprozesse immer auch mit materialen, sozialen und machtpolitischen historischen Situationen zusammenhängen. Das heißt, für jedes Beispiel eines Einflusses von Religionswissenschaft lassen sich bei genauerer Untersuchung nicht zu vernachlässigende Zusammenhänge auch außerhalb von Ideen, schon gar außerhalb von Wissenschaftsdiskursen, finden. Für die folgenden Ausführungen werde ich mich aber auf die Interdependenzen von religiösen Sinnbildungen und dem Wissenschaftsdiskurs beschränken. Um die Interdependenzen als solche beschreiben zu können, ist die gesellschaftliche Verfasstheit zu berücksichtigen, in der von solchen Interdependenzen erst die Rede sein kann. Nämlich auf die Situation der Ausdifferenzierung von funktionalen Teilbereichen der Gesellschaft, die Religion und religiöse Sinnbildung vor allem als ein Gegenüber von anderen Teilbereichen wie Recht, Wissenschaft, Politik u. a. erscheinen lassen. Die soziologischen Differenzierungstheoretiker schreiben der Religion in diesem Ausdifferenzierungsprozess eine besondere Rolle zu. Nach Max Weber haben sich die Rationalitäten der Teilbereiche gerade an der Differenz zu den anderen Teilbereichen oder »Sphären«, wie Weber sagt, ausgebildet. Das heißt, die Bereiche haben eigene Handlungslogiken und -ziele entwickelt, die zur Religion in Spannung getreten sind, bzw. Religion(en) zu diesen.

Anstelle von mit dieser Annahme sich entwickelnden eindimensionalen Säkularisierungstheorien, nach denen Religion in der ausdifferenzierten Gesellschaft verschwindet, haben mittlerweile viele Theoretiker Erklärungen für ihren Erhalt gefunden: sei es, dass Ausdifferenzierungsprozessen eine Intensivierung des Bemühens der Religion, ihre Weltvorstellung durchzusetzen, folgt (Bainbridge/Stark 1985); sei es in der These der Unsichtbarwerdung von Religion (Luckmann 1963); oder der These, dass konkurrierende, auch säkulare Weltdeutungen das »Geschäft« beleben würden und Religion darum auf dem »Markt« fortbestehe (ebd. u. a.); oder Religion angesichts der fehlschlagenden säkularen Fortschrittsutopien und der vielen Modernisierungsverlierer doch wichtig wäre (Hervieu-Léger 1990).

Unabhängig von der Art der Beschreibung des Fortbestehens von Religion in der Moderne wird die Spannung zwischen Religionsentwicklung und dem Teilbereichen Wissenschaft gemeinhin als Konkurrenz dargestellt, durch deren Dynamik eine wie auch immer geartete Säkularisierung voran getrieben werde.

2.

Damit komme ich zur Betrachtung der Religionswissenschaft. Zu Beginn der Religionswissenschaft hat einer ihrer Begründer, Max Müller, die hoffnungsvolle Prognose gewagt:

»Die Religionswissenschaft wird wohl eine der letzten Wissenschaften sein, die von Menschen erschaffen wird, doch ist sie einmal erschaffen, wird sie unsere Wahrnehmung der Welt verändern« (Max Müller, 1900, zur Durchsetzung einer religionsvergleichenden Wissenschaft.)

Nun, spontan würden wir ReligionswissenschaftlerInnen heute wohl einhellig erwidern, dass Müller arg geirrt hat, denn hätte die Religionswissenschaft diese Wirkung in unserer Gesellschaft entfaltet, dann wäre das Fach institutionell sicherlich reicher bestückt. Betrachtet man aber die Aussage weniger fach- und hochschulpolitisch, sondern misst sie vielmehr an dem Einfluss, den die Entwicklung der Religionsforschung auf die Geistesgeschichte und die Sinnbildungsprozesse in europäischen und auch außereuropäischen Gesellschaften genommen hat, so kann man durchaus von einer zentralen Rolle und auch populären Dimension der religionswissenschaftlichen Arbeiten sprechen. Hierzu hat Hans G. Kippenberg (1997) in seinem Buch über die Entdeckung der Religionsgeschichte reichhaltiges Material geliefert, das zeigt, wie religiöse Ideen von europäischen Religionsforschern nicht nur rekonstruiert und beschrieben, sondern auch in Theorien und Wertungen von Religion konstruiert wurden als Gegenbild bzw. Spiegelung der eigenen als krisenhaft verstandenen Welt. Unter diesen frühen Entdeckern sind aufgrund ihrer Popularität vor allem Namen wie Max Müller und James George Frazer zu erwähnen, die die Lehrsäle nicht nur mit Fachpublikum, sondern interessiertem aufgeklärten BürgerInnen füllten. In diesem Kontext wird die geradezu euphorische Zukunft, die Max Müller für die Religionswissenschaft vorher gesehen hatte, verständlicher; insbesondere wenn man die für unseren Zusammenhang nicht unwichtigen Rückwirkungen betrachtet, die das ständige Bemühen um Übersetzung und Edierung bis dahin nahezu unbekannter Texte mitbedenkt. So konnte ich beispielsweise einen Bericht Max Müllers zitiert finden, der diese Rückwirkungen auf höchst konkrete anschauliche Weise belegt. Da berichtet Max Müller in der Deutschen Rundschau aus dem Jahre 1884 folgendes:

»Es klingt fast unglaublich, aber es ist Tatsache, daß das indische Volk, welches seit etwa 4000 Jahren den Rig-Veda als sein heiligstes Buch, als die höchste Autorität in allen Glaubensfragen anerkannte, zu Anfang dieses Jahrhunderts nur wenige vollständige Handschriften und keine gedruckte Ausgabe dieses Werkes besaß. Die in Oxford gedruckte und von England nach Indien geschickte Ausgabe ihrer Bibel hat zuerst die indischen Theologen aus ihrem Schlummer aufgerüttelt. Sie konnten nun nicht mehr an den Veda appellieren, wie man nach der Ausdrucksweise der indischen Kasuisten einen Schädel als Zeugen anruft; der Veda stand wieder vor ihnen da. ... In diesem Jahr traf ich in Paris mit Dverkanath Tagore, dem Vater von Bebranath Tagore zusammen. Ich zeigte ihm, wie der veda wirklich war, wie wenig er enthielt, was nicht ein kindliches Gemüt sehen, fühlen und aussprechen konnte, und wie wenig

die Hymnen enthielten, was Anspruch auf göttliche Offenbarung zu machen oder was als Grundlage für eine reformierte Religion in meinem Sinne des Wortes zu dienen vermöge. Angeregt, wie ich glaube, durch seinen Vater, schickte sein Sohn Debranath in demselben Jahre auf eigene Kosten mehrere Gelehrte nach Benares, um den Veda zu studieren und auf Grund der wissenschaftlichen Arbeiten über den Veda, deren Ruf langsam von Europa nach Indien drang, erklärte die ‚Neue Kirche‘, die Brahma Samaj, ... den Veda seiner Ansprüche auf einen göttlichen Ursprung für verlustig.«(Bd.41/1884, 419f; zitiert nach Hoheisel 1976, 266)

Interessanterweise hat Hoheisel in seinen Ausführungen zu den Einwirkungen der Religionswissenschaft auf das religiöse Selbstverständnis der Religionsgemeinschaften und ihrer theologischen Reflexion nur dem Hinduismus und dem Judentum diese Adaptionfähigkeit zugeschrieben. Der Islam, so Hoheisel, könne aufgrund seines literalistischen Offenbarungsverständnisses solche Dynamiken im Umgang mit dem Koran nicht zulassen. Inwieweit Hoheisel hier als Kind seiner Zeit weit gefehlt hat, darauf komme ich später in Beispielen gerade zum Islam im Westen zurück.

Ähnlich wie Hoheisel (1976) hat Gladigow in jüngerer Zeit (1995) und stärker wissenschaftstheoretisch fundiert auf die »Rückwirkungen philologischer Forschung« auf die Religionsgeschichte hingewiesen. Hierbei weist er nicht nur auf Rückwirkungen, die die orientalischen Fächer auf das Selbstverständnis und die Ausbreitung z. B. des Buddhismus in Europa hatte, hin, sondern auch auf die Nordistik, die Einfluss auf die Entwicklung des Germanenglaubens hatte, auf die Indogermanistik, die eine »Arische Weltanschauung« oder auf die Keltologie, die die Ausbildung von Druiden-Orden begünstigte. Diese Wirkung der Philologien auf die europäische und außereuropäische Religionsgeschichte durch Textrezeptionen und Editionen vergleicht Gladigow mit einem System von Handelswegen. Der Unterschied zum üblichen Marktgeschehen bestehe nur darin, dass die »Ware« hier nicht materieller Art war, sondern kulturelle und religiöse sinnstiftende Ideen in Textform, die losgelöst von ihren pragmatischen und kultischen Zusammenhängen importiert und – einmal bearbeitet – auch wieder exportiert wurden.

So betrachtet ist und war Wissenschaft im Verhältnis zum Religionssystem mitnichten nur Konkurrenzunternehmen, sondern vielmehr auch Diskussions-, Transfer- und Transportmedium von religiösen sinnstiftenden Ideen fremder Kulturen und Religionen.

Diesen Prozess historisch aufzudecken und nachzuzeichnen, ist sicherlich die erste wichtige Aufgabe im wissenschaftlichen Umgang mit dem Phänomen der fachinternen Sinnproduktion von Religionswissenschaft. Und zunächst kann man erst einmal gelassen feststellen, dass zwar die Forschung über die Geschichte der Religionsforschung noch nicht abgeschlossen ist, aber die Zeiten der Entdeckung von alten Kulturen und neuen religiösen, nicht edierten Texten wohl aber weitgehend vorüber sind. Allerdings hat sich darum das Problem – die indirekte oder implizite Einflussnahme der Religionswissenschaft auf religiöse Entwicklungen – nicht erledigt. Die Religionswissenschaft steht heute vor weiteren und weitgehend neuen Aufgaben, die allerdings nicht weniger, nur anders »anfällig« für Sinnproduktion sind.

Zur Fokussierung dieser neuen Aufgaben sind drei Hinsichten von Bedeutung:

a) Schon 1963 schrieb der kanadische Religionswissenschaftler Cantwell Smith, dass sich das Fach Religionswissenschaft in einer zweiten Arbeitsphase befindet, die spezifische neue Hinsichten und Me-

thoden der Forschung in den Vordergrund stelle. Diese zweite Phase bezeichnete Smith als die »Personalisierung von Religionswissenschaft«.

Smith sah in dieser Personalisierung gleichzeitig das Telos einer Versöhnung der Religionen im interreligiösen Dialog, dem die Religionswissenschaft nachgehen solle. Dem möchte ich hier nicht folgen, weil ich nicht denke, dass die Suche nach einem Ausweg aus der Verstrickung der Wissenschaft in Sinnproduktion in die Absage an Wissenschaft führen muss. Von dieser teleologischen Vereinnahmung der Religionswissenschaft abgesehen, hat Smith die Aufgabenverlagerung einer modernen und gegenwartsorientierten Religionswissenschaft treffend beschrieben. »Personalisierung« bedeutet bei ihm auch, dass man nicht mehr allein Texte sprechen lassen könne, um eine lebendige Religion zu verstehen. Die Gläubigen, ihre Ansichten und ihr Umgang mit den Texten wie auch ihre Taten müssten ebenso wahrgenommen werden.

Die wenigsten Gläubigen betreiben Religion als intellektuelle und schriftstellerische Aufgabe. Ohne die Kenntnis der Vorstellungen und Taten von lebenden Anhängern der jeweiligen Religionsgemeinschaft, können Religionen heute nicht mehr angemessen und relevant dargestellt werden.

b) Diese Einsicht ist zwar mittlerweile durchaus akzeptiert, korrespondiert aber selten mit der Konsequenz (auch bei Smith nicht), dass hierdurch auch ein Methodenwechsel für die Religionswissenschaft eingeleitet ist. Denn nicht historische Textkritik ist dann zentral, sondern vor allem systematischen Fragestellungen mittels ethnographischer, semiotischer und empirischer Methoden nachzugehen: also Feldforschung, Zeichendeutung in ihrer pragmatischen Dimension oder Textherstellung durch Interviews. Die neue Methodenwahl beeinflusst wiederum die thematischen Aufmerksamkeiten und Plausibilitäten: Es gilt nicht alte unleserliche und fremdkulturelle Texte für uns durch ein Puzzle von historischen Kontextsuchen verstehbar zu machen. Vielmehr stehen wir vor der Aufgabe zeitgeschichtliches, uns nahes aber scheinbar sinnloses oder abweichendes religiöses Handeln verständlich werden zu lassen. Selten steht dieses religiöse Handeln allein in einem religiösen Ideenkontext: Kaum ein religiöser Mensch ist nur ein religiöser Mensch, und kaum eine religiöse Handlung hat nur religiöse Wirkungen. Interdependenzen verschiedener Handlungsorientierungen und Lebenswelten treten auf den Plan, interdisziplinäre Sichtweisen und Fragestellungen werden notwendig, um religiöses Handeln und religiös Handelnde zu verstehen.

c) Die dritte wichtige Veränderung, die Auswirkungen auf das Religionswissenschafts-Treiben hat, sehe ich im Prozess der Pluralisierung von Religionen innerhalb einer nationalen Einheit einerseits und dem Prozess der Globalisierung andererseits. Beide Veränderungen machen ein Überdenken religionswissenschaftlichen Arbeitens notwendig, sowohl in Bezug auf die Beschreibung von Religionen als geschlossene (kulturelle) Einheiten, als auch in Bezug auf Rückwirkungs- bzw. Transferprozesse dieser Beschreibungen. Hier sind beispielsweise Migrationsprozesse unterschiedlicher Arten und die beschleunigten und vereinfachten Kommunikationsmöglichkeiten über weite Entfernungen hinweg zu berücksichtigen.

Vor diesem Hintergrund ist religionswissenschaftliches Arbeiten heute höchst komplex, und wie ich sagen möchte, unlösbar verstrickt in einen Popularisierungsprozess. Das heißt, verstrickt in einen Prozess, der – aller systemtheoretischen Differenzierungsannahmen zum Trotz – die akademische Kultur und den akademischen Diskurs nicht mehr als geschlossene Einheit belässt.

3.

Dies möchte ich kurz an einigen Beispielen aus meiner eigenen Forschungspraxis zum Thema Islam in Deutschland (2000) beleuchten.

Basiseinsicht meiner methodischen Vorbereitungen war: wollte ich etwas über Islam in Deutschland erfahren, käme ich nicht umhin, MuslimInnen zu begegnen. Somit konzipierte ich eine Studie mit qualitativ-empirischen Erhebungsmethoden.

Es zeigte sich aber, dass ich nicht nur nicht umhin kam, MuslimInnen zu begegnen, sondern eben so wenig kam ich daran vorbei, mich von eben diesen MuslimInnen fragen zu lassen, warum ich was von ihnen wissen wollte. Zudem musste ich mich mit dem Gedanken vertraut machen, dass die Befragten zum Teil meine Ergebnisse lesen würden. Schreiben über einen potentiellen Leser setzt einen anderen Kontrollprozess in Gang als Schreiben über einen ‚Gegenstand‘. Zudem wurden Ergebnisse auch von den Befragten kommentiert (ebenso wie Schriften meiner KollegInnen) und ich wurde dazu befragt. Somit steht man als WissenschaftlerIn plötzlich in einem Austausch über religionswissenschaftliche Arbeiten mit den Untersuchten, auch ohne das je gewollt zu haben. Dies geschieht natürlich nicht immer, wohlmöglich meist auch nicht direkt, sondern ohne Absicht. So wurde zum Beispiel in einem islamischen Verband meine Absicht, etwas über muslimische Mädchen in Deutschland zu schreiben, genau unter die Lupe genommen, kritisch kommentiert, und dann hat man selbst ein solches Projekt in Angriff genommen. Heute liegt auch das Buch vor.

In einem Interview, in dem ich eine Muslimin nach verschiedenen Rituale des Islam gefragt habe, und wie sie diese persönlich ausführe, wurde mir mit dem Hinweis geantwortet, dass sie das gar nicht so genau wisse, bzw. sie wisse was, aber nicht warum sie das tue. Für mich reichte die Information, dass sie nichtwissend handelte, aus. Über das entsprechende Ritual und seine verschiedenen Ausführungsformen und islamischen Begründungen hatte ich mich natürlich vorher über Bücher kundig gemacht. Meine Gesprächspartnerin versicherte mir aber – mein Erkenntnisinteresse in diesem Fall nicht reflektierend – sie wolle sich darüber erkundigen. In einer späteren Begegnung erzählte sie mir dann, was sie genau und warum täte. Hier habe ich also in einem Fall, das was ich in meiner Studie »Intellektualisierung von muslimischer Religiosität« bezeichnet habe, selbst mit produziert. Dies ist freilich nur ein Beispiel. Nach mittlerweile aber fast zehnjähriger Feldbeobachtung kann ich heute feststellen, dass MuslimInnen im Umgang mit wissenschaftlichen und journalistischen Fragen erfahrener geworden sind. Sie haben sich viele von »unseren« Fragen zu eigen gemacht, Argumentationen nach Kriterien der »ungläubigen« NachfragerInnen geschärft. So kann man ganz beispielsweise besonders eindrücklich beobachten, dass sich der Umgang mit der Frage nach Vers 3,34 »...und gehorcht sie noch immer nicht, dann schlägt sie« sich sehr gewandelt hat. 1992 war ich auf einer außeruniversitären Tagung mit Musliminnen und habe einen Beitrag in einem Beitrag zur Rolle der Frau gehalten und dabei diesen Vers gestreift. Die Reaktionen der anwesenden MuslimInnen waren geprägt von aggressiver Abwehr und Unklarheit in der Argumentation. Mit den Jahren hat sich dies sehr gewandelt, dies konnte ich auf vielen Tagungen zum Thema seitdem mit verfolgen. Bei einer meiner letzten außeruniversitären Tagungen 2000 zum Thema konnte ich Zeugin werden, wie eine Muslimin selbst auf diesen Vers zu sprechen kam, verschiedene Interpretationen den HörerInnen anbot und dabei die Schwierigkeiten für das heutige Verständnis antizipierte. Abschließend wies sie dann die HörerInnen darauf hin, dass das Vorbild des Propheten für die Gläubigen am wichtigsten sei und er schließlich nie eine Frau geschlagen habe.

Ein letztes Beispiel aus den Erfahrungen zu meinen Studien zum Islam in Deutschland möchte ich noch anführen. Eine meiner Fragen an die MuslimInnen sollte beleuchten, woher die Studentinnen ihr islamischen Wissen beziehen. Hier wurden mir – sofern es um Literatur ging – neben türkischen (sozialwissenschaftlichen) AutorInnen vor allem deutsche Islam- und ReligionswissenschaftlerInnen genannt. Schlägt man deutsche muslimische Zeitschriften auf, dann findet man hier ebenfalls Buchbesprechungen und Empfehlungen (oder eben auch nicht) zu religionswissenschaftlichen Büchern. Auch die Benutzung von deutschen Übersetzungen des Koran (R. Paret, Adel Th. Khoury) sind üblich, zentrale Schriften europäischer Islamwissenschaftler über den Islam sind bekannt. Ein äußerst interessantes und anschauliches Beispiel für daraus erwachsene Formen der Synthese von islam- und religionswissenschaftlichem Wissen und religiösem Bekenntnis ist z. B. das Buch von Michaela Özelsel (1993), einer praktizierenden Muslimin sufischer Richtung und Psychologin. Sie hat ihre 40-tägige einer Derwischklausur in einem Tagebuch aufgezeichnet, reflektiert und anschließend in einer Selbstanalyse unter Bezug auf psychologische, islamwissenschaftliche, religionswissenschaftliche und religiöse Literatur interpretiert. Eingeleitet ist das Buch von Annemarie Schimmel.

Diese Beispiele des nichtintendierten Austausches zwischen wissenschaftlicher Betrachtung und religiöser Reflexion sind nur ein ganz kleiner Ausschnitt und weisen erst auf die Anfänge einer Entwicklung hin, die um so stärker zunehmen wird in unserer Gesellschaft, wie der Religionspluralismus zur Normalität wird und die Informationsmedien leichter zugänglich sind. Ein weiterer Faktor, der diese Entwicklung verstärken dürfte, ist die Zahl der religionswissenschaftlichen StudentInnen, die den Bedarf an HochschulprofessorInnen weit überschreitet. Heute sind das keine Studierenden mehr, die in diesem exotischen Studium nur geparkt haben, sondern die ihre Kenntnisse nach dem Studium in außeruniversitäre Kontexte einbringen werden.

Angesichts dieser irreversiblen Forschungs- und Wirkungslage von Religionswissenschaft, die die Grenzen des akademischen Diskurses überschreitet, ergibt sich die Frage, wie die Religionswissenschaft damit umgehen kann und sollte.

4.

Die aufgezeigten Durchdringungen und populären Rückwirkungen lässt eine Religionswissenschaft, die nach wie vor nur auf die Objektivität und Zeitlosigkeit ihres Wissens setzt, nicht als geeigneten Umgang damit erscheinen. Die Zielsetzung, sich von aller Forschung, die einen Anschein davon hat, von gesellschaftlichem und/oder religiösen Interesse sein zu können, fernzuhalten, ist heute sicherlich für kein Universitätsfach mehr überlebensfähig. Darum möchte ich zum Abschluss noch einige Gedanken zur Frage, welche Inhalte und welche Ziele eine Religionswissenschaft haben könnte, die sich ihrer Grenzüberschreitung als Wissenschaft bewusst ist, ohne aber dabei in eine Theologie der Religionen über zu gehen.

Zum ersten ist hier sicherlich viel aus der Geschichte der Ethnologie zu lernen, da sie die Transferprozesse zwischen ForscherIn und Gegenstand mehr als die meisten anderen Wissenschaften reflektiert hat. Bezeichnend für den ethnologischen Umgang mit dieser Situation ist ihre intensive Methoden- und Darstellungsreflexion. Dabei findet in diesem Reflexionsprozesses das Verhältnis zwischen Forschungssubjekt und -objekt außerordentliche Beachtung.

Auf die Religionswissenschaft übertragen, könnte eine solche Methoden- und Darstellungsreflexion beispielsweise zu Fragen der »interkulturellen/-religiösen Kommunikation« bzw. der Herkunft solcher »Missverständnisse« beitragen. Hierzu müsste eine ReligionswissenschaftlerIn methodisch das Grundprinzip eines »taking the role of the other« (Mead) in besonderer Weise gelernt haben. Dies ist aber nur durch einen Methodenwechsel bereits in der Lehre möglich. Solange hier nur auf philologische und texthermeneutische Fähigkeiten gesetzt wird, kommen die neuen Herangehensweisen leider zu kurz. Auch würde dies bedeuten, bereits Studierenden Forschungs- bzw. Felderfahrung zu bieten, die in Seminaren für Lehrforschung umgesetzt werden könnten. Es wäre doch sinnvoll, Studierende der Religionswissenschaft nicht mehr aus dem Studium zu entlassen, ohne dass sie einmal ein Gespräch bzw. eine Feldforschung in einer religiösen Gemeinschaft durchgeführt haben. Denn meist setzt erst dies die Einsicht in eine notwendige Auseinandersetzung über methodische und darstellungstechnische Fragen in Gang.

Thematisch gesehen, wäre ein thematisch offensiver Umgang mit gesellschaftlichen Problemlagen förderlich; präsentiert ebenfalls auch durch Lehrveranstaltungen, die sich solchen Fragen zuwenden und Erklärungsansätze aus der Religionsgeschichte und systematischen Religionswissenschaft suchen; z. B.: Welche religiösen Identitätskonzepte verbinden sich mit der Diasporasituation? Wie verändern sich religiöse Migrationsgemeinschaften durch die Integration in fremder Kultur? Und ganz aktuell (nach dem 11. September) wäre vielleicht ein geeigneter Beitrag: Wann und warum kommt es zum Märtyrertum?

Solcher Bearbeitungsprozesse bedarf es, um sich der gesellschaftlichen Rolle der Religionswissenschaft bewusst zu werden. Dieser Schritt würde nicht – wie Kritiker oft befürchten – die Aufgabe des wissenschaftlichen Fach- und Selbstbewusstseins nach sich ziehen, sondern vielmehr umgekehrt, gewinnbringend die Religionswissenschaft als eigenständige Wissenschaft mit Relevanz und eigener Perspektive beleben.

Literatur

- Bainbridge, William S. / Stark, Rodney (1985): *The Future of Religion. Secularization, Revival and Culture Formation*. Berkeley/CA.
- Barker, Eileen (1981): *Der professionelle Fremde. Erklärung des Unerklärlichen beim Studium einer abweichenden Gruppe*, in: G. Kehrer (Hg.): *Das Entstehen einer neuen Religion*. München, 13-40.
- Barker, Eileen (1995): *The Scientific Study of Religion? You must be Joking!*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 34/3, 287-310.
- Baumann, Martin (1998): *Qualitative Methoden in der Religionswissenschaft*. 2. überarb. Auflage. Marburg.
- Cantwell Smith, Wilfred (1963; engl. 1959): *Vergleichende Religionswissenschaft: wohin - warum?*, in: *Grundfragen der Religionswissenschaft: Acht Studien*, hg. v. M. Eliade / J.M. Kitagawa. Salzburg, 239-256.
- Franke, Edith / Matthiae, Gisela / Sommer, Regina (Hg.) (2001): *Frauen Leben Religion. Ein Handbuch empirischer Forschungsmethoden*. Stuttgart.
- Gladigow, Burkhard (1995): *Europäische Religionsgeschichte*, in: *Lokale Religionsgeschichte*, hg. v. H.G. Kippenberg / B. Luchesi. Marburg, 21-42.

- Hervieu-Léger, Danièle (1990): Religion and Modernity in the French Context. For a New Approach to Secularization, in: Sociological Analysis 51, 15-25.
- Hoheisel, Karl (1976): Rückwirkungen abendländischer Religionsforschung auf neuere Entwicklungen in den Weltreligionen, in: Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft, hg.v. G. Stephenson. Darmstadt, 262-275.
- Kippenberg, Hans G. (1997): Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne. München.
- Klinkhammer, Gritt (2000): Moderne Formen islamischer Lebensführung. Eine qualitativ-empirische Untersuchung zur Religiosität sunnitisch geprägter Türcinnen in Deutschland. Marburg.
- Klinkhammer, Gritt (2001): Bedarf die Erforschung nichtchristlicher gelebter Religion in europäischer Kultur eigener Methoden? Erfahrungen mit einer Untersuchung zur Religiosität von Musliminnen in Deutschland, in: E. Franke u.a. (Hg.): a.a.O. 113-136.
- Luckmann, Thomas (1963): Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Freiburg.
- Mac Clancy, Jeremy / Mc Donough, Chris (Ed.) (1996): Popularizing Anthropology. London / New York.
- Özsel, Michaela M. (1993): 40 Tage. Erfahrungsbericht einer traditionellen Derwischklausur; eingel. v. A. Schimmel. München.
- Weber, Max (1972): Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen.

Für Kommentare und Kritik:
gritt.klinkhammer@gmx.de

[Überarbeiteter Fassung des Vortrags auf dem REMID-Panel »Popularisierung von Religionswissenschaft« auf der Jahrestagung der Deutschen Vereinigung für Religionsgeschichte (DVRG) am 27.09.2001 in Leipzig]