

Zu diesem Band: Religionswissenschaft auf den watchtower!

Der vorliegende Band veröffentlicht ausgearbeitete Vorträge einer Ringvorlesung des Philosophie-Departments der Ludwig-Maximilians-Universität in München von 2003 und 2004. Hintergrund dieser Reihe ist das Konzept und die Organisation des Interfakultären Studiengangs Religionswissenschaft als Gemeinschaftsprojekt von fünf Fakultäten. Die Reihe sollte die beteiligten Disziplinen, allen voran Religionswissenschaft und Philosophie,¹ ins Gespräch bringen und das Zueinander ihrer Forschungsperspektiven erwägen. Das ist eine dringende Aufgabe, da eine Wissenschaftstheorie für das aktuelle kulturwissenschaftliche Feld weitgehend fehlt. Unter dem Kürzel *watchtower* wird ein Modus wissenschaftlicher Selbstbeobachtung als Aufgabe auch der Religionswissenschaft bedacht werden.

Wenn Theologien, Ethnologie und Landeskunden wie Indologie und Japanologie sowie sich philologisch oder kulturwissenschaftlich verstehende Fächer zusammenarbeiten, treffen höchst unterschiedliche Prämissen und Methoden aufeinander. Zudem ist die Religionswissenschaft selbst in Teildisziplinen aufgefächert. Auch durch diese Spezialisierung nähern sich Modelle und Methoden der jeweiligen Disziplin an: die kognitionswissenschaftliche Religionswissenschaft den *cognitive studies*, die Religionsökonomie ökonomischen Theorien usw. Wie ist bei dieser Diversität eine sinnvolle Abgrenzung der Religionswissenschaft möglich? Bei dieser Frage geht es nicht um disziplinäre Identität um ihrer selbst willen, sondern um ein zukunftsgerichtetes Forschungsziel, das Kräfte bündelt und Gegenwart zu deuten vermag. Dies muss Maßstab der Bemühungen sein. An einer solchen koordinierten Ausrichtung mannigfacher Religionsforschungen mangelt es derzeitiger Religionswissenschaft, zumindest nach der hier vorgenommenen Diagnose.

Disziplinengeschichtsschreibungen zur Religionswissenschaft gibt es mittlerweile einige. Ihre Abgrenzung über einen Religionsbegriff und damit über den Gegenstandsbereich vorzunehmen hat sich als wenig fruchtbar erwiesen. Und auch der Rekurs auf bestimmte oder ein Set an Methoden lässt noch kein spezifisches Projekt erkennen. Statt über Gegenstandsbereich und Methode Religionswissenschaft zu bestimmen, möchte ich mich daher Anne Stensvolds paradigmentheoretischer Rekonstruktion anschließen. Ansetzend an dem von ihr geschilderten Wandel der

1) In der Philosophie hat der Interfakultäre Studiengang eine Professur (neben einer weiteren Kernprofessur in der Evangelisch-Theologischen Fakultät) und ist dort verwaltungstechnisch angesiedelt.

Paradigmen (Evolutionismus, Religionsphänomenologie, Pluralismus) möchte ich ein viertes derzeit entstehendes Paradigma erwägen.² Mit dem Begriff Paradigma knüpft Stensvold an Kuhns Wissenschaftstheorie an und wendet sie auf das geistes- und kulturwissenschaftliche Feld an. Es sind neue Methoden und Materialien, die insbesondere ein gewandeltes Paradigma definieren und die ich durch die Merkmale einer veränderten Theorie des Wissens und in der Folge eines neuen wissenschaftlichen Selbstverständnisses ergänzen möchte.

F. M. Müller ist eine in Abrissen religionswissenschaftlicher Selbstbestimmung mantraartig benannte Gründergestalt einer philologischen beziehungsweise komparativen Religionswissenschaft. Er ist ein Vertreter neben anderen im evolutionistischen Paradigma des 19. Jahrhunderts. Die Fragen nach dem Ursprung von Religion und den Schritten ihrer (Höher-) Entwicklung sind heute genauso wenig gegenwartsrelevante Forschungsperspektiven wie die der Religionsphänomenologie, des zweiten Paradigmas der religionswissenschaftlichen Forschung. Ob es eine heilige oder sonstige religiöse Wirklichkeit gibt, ist unerheblich. Interessanter ist, wie die »Aura ihrer Faktizität« (Clifford Geertz) hergestellt wird. Solche Fragen, die auch soziale, symbolische, performative Prozesse heranziehen, sind methodisch fruchtbarer als der Vorrang der Intuition in der Rekonstruktion. Respekt gegenüber »Menschen in der Innenperspektive« zollen Wissenschaftler(innen) durch Ausweis ihrer Methodik und nicht dadurch, den behaupteten Inhalten Platz in der eigenen Ontologie einzuräumen. Durch den starken Einfluss des religionsphänomenologischen Paradigmas blieben andere Debatten, z. B. soziologische, religionskritische und frühe kulturwissenschaftliche, lange im Hintergrund. Verzögert noch einmal durch M. Eliades Werk, übergang die wissenschaftstheoretische Arbeit auch wichtige Paradigmen in den 50er und 60er Jahren des 20. Jahrhunderts wie den Funktionalismus, Behaviorismus und Strukturalismus.

Das dritte Paradigma kann an der IAHR-Konferenz von 1970 festgemacht werden. Sie markiert, wenn man die Disziplinengeschichte so schreiben möchte wie E. Sharpe in *Comparative Religion. A History* (1975), eine Wende hin zu einer Pluralisierung der Ansätze in der Religionswissenschaft. Nicht von ungefähr öffnet das *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* den ersten Band mit Einführungen in Teildisziplinen (1988). Und die diskursive Religionswissenschaft feiert nietzscheanisch oder postmodern die Multifokalität. In Rezeption dieser Phase wird J. Greisch in diesem Band von Religionswissenschaften im Plural ausgehen. Die Aufarbeitung laufender Gegendiskurse zu den durch die Vorherrschaft der Religionsphänomenologie verpassten Diskursen brach herein: Postkolonialismus,

2) Anne Stensvold, »Hunting for Paradigms in the History of Religion«, in: C. Kleine / M. Schrimpf / K. Triplett (Hg.), *Unterwegs. Neue Pfade in der Religionswissenschaft* (Festschrift Michael Pye), München 2004, 47-60.

Post- und Neostrukturalismus, Writing Culture, Orientalismus.³ Geprägt ist diese nächste Phase durch große Bereitschaft zu Selbstkritik,⁴ durch Reflexion der Reflexionen zu ›Religion‹, durch Selbstrücknahme in die eigene Kultur,⁵ ins eigene Geschlecht oder in die religionsgeschichtliche Lokalität, z. B. die »Europäische Religionsgeschichte«. In ihren mehr oder weniger durchdachten Ausläufern stehen wir vermutlich noch mit einem Bein.

H. G. Kippenberg sieht die Klassiker der 19.-Jahrhundert-Religionswissenschaft in seinem Ressourcen-orientierten Ansatz als Deuter ihrer damaligen Gegenwart, die von Entdeckungen angeregt sind, die »die Tore zu unbekanntem Phasen und Territorien menschlicher Kultur öffneten«.⁶ Welche Tore öffnen sich nach der Wende zum 21. Jahrhundert? Wo findet sich neuartiges Material? Wird die Religionsgeschichte weiterhin so bedeutsam bleiben, wie sie es als mitlaufende Methode und Medium der Selbstverständigung in den bisherigen Paradigmen war? Denn auch in das Konzept Europäische Religionsgeschichte hat sich die Entdeckung der Religionsgeschichte hinein verlängert.

Zurzeit differenzieren sich in der Religionswissenschaft einige Disziplinen aus, in denen Grundlagenforschung betrieben wird. Vielleicht ist hier ein neues viertes Paradigma im Entstehen. Es ist nach der vorgeschlagenen paradigmentheoretischen Konzeption des Faches vor allem die Anwendung geborgter Modelle, die neues Material gewinnt und innovativ wirkt. Die kognitionswissenschaftliche Religionswissenschaft z. B. erforscht im Verbund mit *cognitive sciences* die menschlichen Kognitionen (zu denen in diesem Sprachgebrauch auch immer die Emotionen gehören) und ihre neuronale Organisation. Dabei geht es um deren limitierende und strukturierende Rolle in (religiösen) Handlungen, Überzeugungssystemen und Umweltgestaltungen. Eine weitere Grundlagenforschung wird in der Religionsökonomie betrieben, sofern diese verhaltensökonomische und wirtschaftspsychologische Ergebnisse zu Investitions-, Kooperations-, Risikoverhalten usw. aufgreift

-
- 3) Manche Debatte ist in die Kritik übergegangen. So z. B. wenn in E. Saids Orientalismus-These nicht eine ideologiekritische Errungenschaft gesehen wird, sondern in der Behauptung, der Westen habe das Andere des Orients zur eigenen Identitätsbildung gebraucht, entlarvt wird, wie nur wieder Prämissen der Lacanschen Psychoanalyse im psychoanalytischen Sinne »wiederholt« und projiziert werden.
 - 4) Als Exponenten wären J. Z. Smith oder R. McCutcheon zu nennen. Ähnliche Verunsicherungen und postmoderne Auswertungen in der Ethnologie nennt Werner Petermann »erkenntnistheoretische Hypochondrie«, in: *Geschichte der Ethnologie*, München 2004, 950.
 - 5) Als kulturwissenschaftliche Wende bezeichnet; zu nennen wären B. Gladigow und andere Autoren des Handwörterbuchs religionswissenschaftlicher Grundbegriffe (HrwG) und Metzler Lexikons Religion. In letzterem kommen noch weitere charakteristische Elemente des dritten Paradigmas ins Spiel wie Bild- und Mediendiskurse und *popular culture*.
 - 6) H. G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte*, München 1997, 10.

und modellhaft zur Deutung nicht ökonomischen (religiösen) Verhaltens und religiöser Institutionenbildungen erprobt. Ähnlich wie in der kognitionswissenschaftlichen Religionswissenschaft verfolgt die Religionsästhetik u. a. Fragen zum Körper- und Sinneseinsatz und ihre Gestaltung in religiöser Praxis. Alternativ zu semiologischen Ansätzen entwickelt sie unter Einfluss der Bildwissenschaft Kategorien für verschiedene sinnliche und technische Medien. Diese drei Ansätze können ein »neues Tor« sein. Auf jeden Fall liefern sie neues Material und Korrelationen, ohne einem Kulturmaterialismus zu verfallen. Auch Forschungen, die unter globaler oder in manchen Debatten postglobal genannter Perspektive so unterschiedliche Themen wie Religion und Migration, Assimilationen, Gewalt und Inventionen sondieren, haben neue Kategorien entwickelt für bislang ungesehene Vorgänge rund um den Erdball. Eine Herausforderung an die Religionswissenschaft sollten die politischen Religionen sein. Das würde auch die marginalisierte Diskussion um eine Angewandte Religionswissenschaft beleben. Religiös-politische Netzwerkbildungen, weltanschauliche Verbrüderungen in religiöser Praxis und Terminologie, der Wechselkurs von sozialem in religiöses Kapital und Ereignisse wie Selbstmordattentate sollten die Verstehensbemühungen der religionswissenschaftlichen Diversifikation bündeln, damit ihre Arbeiten nicht »für die Ewigkeit sind«, wie man über Editionen gerne schreibt, sondern für die Gegenwart.

Wenn der Pluralismus der Ansätze weitergeführt wird und Grundlagenforschung mit neuem Material dank der Zusammenarbeit mit anderen Disziplinen aufwartet sowie veränderte soziale Kontexte neue Diskursaufgaben bedingen, so ist es eine Herausforderung im vierten Paradigma, die divergenten Ergebnisse aufeinander zu beziehen. Dazu bedarf es einer methodologischen Position der Übersichtlichkeit über Wissenskulturen. Sie ist zu erarbeiten und besetzt zu halten über Wandlungen hinweg und ruft nach einem Gemeinschaftsprojekt der Disziplinen. Für eine Diskursposition, von der aus diese Integration und Moderation geschehen könnte, ist mit *watchtower* im Titel dieses Bandes eine machtbesetzte und visuell-topografische Metapher gewählt. Machtbesetzt, da es im Wissenschaftsbetrieb auch um Monopole, Ressourcen und zugeschriebenes Ansehen und Können geht – visuell-topografisch, da der Visualismus eine sensorische Vorliebe unserer Tradition ist, die eine große Metapherauswahl zur Verfügung stellt.

Watchtower weckt zunächst Bilder von bewaffneten Wach- und Gefängnistürmen. *Punir et surveiller* ist jedoch nur ein Aspekt des englischen »to watch«. »To watch« meint genauso ein wachsames Achtgeben wie im Flughafen-Tower der Lotsen. Mit *watchtower* sei daher eine Position der aufmerksamen Aussicht im Feld der wissenschaftlichen Hervorbringungen angesprochen. Der *watchtower* macht das Wissenschaftstreiben und damit die Weisen der Welterzeugung (Nelson Goodman) durch Wissenschaft und andere Institutionen der Wissensgenerierung ausdrücklich. Er bespricht sie, schreibt sie nieder und ordnet sie ein. Erst auf diese Weise können

die erzeugten Welten in ihren Konsequenzen, die sie dem Gegenstand antun, erkannt werden. Die Religionswissenschaft ist auf weltanschauungssetzende Prozeduren in Kulturgebilden spezialisiert und kann daher wertvolle Mitarbeit leisten. Kulturgebilde tauchen in der Philosophie nur skelettiert auf – ohne das Fleisch des Alltäglichen, der Materialkultur und des Lokalen. So sollten die Kulturwissenschaftler aus ihrer Mitte den *watchtower* besetzen und Wissenschaftstheorie treiben.

»*Watchtower* Religionswissenschaft« trägt mit der Reminiszenz auf den Namen einer religiösen Gruppe und eines ihrer Journale zugleich die Mahnung, dass diese Aufgabenbestimmung der Religionswissenschaft nicht in den Gegenstandsbereich absinken möge als eine erneute »große Erzählung«, als abendländische Ermächtigung an kognitiver Durchdringung und eine weitere Überlegitimierung der nur eigenen Perspektive. Als sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts die Soziologie herauskristallisierte und von der Religionsforschung abhob,⁷ lieferte sie Deutungen für jenen durch Modernisierung freigewordenen Raum, in dem »Einzelne« (Sören Kierkegaard) interagieren und der fortan Gesellschaft genannt wurde (wie Friedrich Tenbruck nachgezeichnet hat). Welche Freisetzungen deutet die zeitgenössische Religionswissenschaft und hat darin gesellschaftliche Nachwirkung? Für die anfängliche Religionswissenschaft war es die Freisetzung oder »Erfindung einer Religionsgeschichte«, in der nach Kippenberg Tradition und Moderne durch rückerzählte Traditionen verbunden wurden und die in Mitteleuropa gesellschaftlichen Sinn zur Verfügung stellte. Die Metaperspektive des *watchtower* ist keine neue Zentralperspektive, da die Reflexion auf das eigene Kulturschaffen wie im Schreibprozess verinnerlicht ist. Auf dem Bucheinband hat die Grafikerin S. Benesch dem *watchtower* eines modernen Hochhauses einen Funkmast gegeben. Der Visualismus ist damit gebrochen von neuartigen Spektren der Kommunikation und Erkundung, von Daten zu Schichten außerhalb unserer Augenwellenlängen und via Satellit selbst erdumspannenden Darstellungen, die kein Auge je gesehen. Vielleicht sollten wir für die vierte Phase die methodologische Position nicht unter *watchtower* theoretisieren, sondern unter *Satellit*...

7) Vgl. A. Nassehi, der der Soziologie eine verdeckte Herkunft aus der Religionssoziologie und das heißt aus dem Religionsbegriff des 19. Jahrhunderts diagnostiziert: »Religion fällt hier sozusagen mit der Grundfunktion des Gesellschaftlichen zusammen: soziale Reproduktion nicht dem Zufall jeweiliger Gegenwart zu überlassen, sondern Erwartbarkeiten, Kontinuitäten, Kontrolle, Macht, Orientierung, Zwang, schlicht: *Ordnung* zu generieren.« Das äußere sich darin, dass Gesellschaft immerzu als bürgerliche Gesellschaft thematisiert werde und »sakralisiert« sei, indem sie sich selbst in dieser Form als Ganzheit imaginiere. Nassehi, A., »Religion und Moral. Zur Säkularisierung der Moral und der Moralisation der Religion in der modernen Gesellschaft«, in: G. Pickel / M. Krüggeler (Hg.), *Religion und Moral. Entkoppelt oder Verknüpft?*, Opladen 2001, 24.

Beispiel des *watchtower*-Potentials der Religionswissenschaft ist erneut ein Beitrag *B. Gladigows*. Die ideologiekritische Selbstreflexion der Disziplin wird für Gladigow typischerweise im Medium Geschichte gewonnen. Er führt Bestimmungen von Religion, die sich in der Religionsphilosophie und Religionswissenschaft herausgebildet haben (insbesondere ihre Singularisierung), auf Vorstellungen über bestimmte Götter in der Europäischen Religionsgeschichte zurück. Das heißt, dieser Übertragungsprozess, der die Wissenschaftsgeschichte auszeichnet, geht auf einen religionshistorischen Prozess zurück. Die historische Ausrichtung ist ein durchlaufendes, allgemeines Merkmal religionswissenschaftlicher Forschung. Zudem liefert Gladigow eine Vorgeschichte zu obigen religionswissenschaftlichen Paradigmen. Von der vorsokratischen Herausbildung der Vorstellung einer Vernunft der Götter zu jener einer ›Vernünftigkeit der Welt‹ führt der Weg über einige Stationen zur Deutung der Rezeption des Corpus Hermeticum als einem intellektualisierten Kultakt des vernünftigen Verstehens. Lesbarkeiten von Natur und Schrift treten zunehmend in ein konkurrierendes Verhältnis, das bis in die Gegenüberstellung von ›Natürlicher Religion‹ versus ›Vernunftreligion‹ reicht und schließlich zur ›romantischen‹ Auflösung der Vernunftreligion in Anschauung und Gefühl bei Schleiermacher. Diese romantisierte Religionsvorstellung wird von F. M. Müller in ein Wissenschaftsprogramm der Singularisierung und Professionalisierung von Religion überführt. In dieser Situation entstünden mit Theologie, Religionsphilosophie und Religionswissenschaft drei sich komplementär entwickelnde Professionalisierungen des Phänomens Religion.

U. Berner knüpft seine Auffassung von Religionswissenschaft an aufklärerische Ideale: Vorurteilsfreiheit, Interesse an Ethik und Vergleich der Religionen. Im ausgehenden 19. Jahrhundert bewegt sich die Religionswissenschaft vielmehr zwischen Religionskritik und -apologetik und verfällt damit leicht in vorurteilsvolle Positionen. So wie Berner das Motiv des Vergleichs der Religion über Müller hinaus in die aufklärerische Vorgeschichte verlängert, so generalisiert er auch die aufklärerischen Ziele zu einer ideologiekritischen Haltung, die er mit Beispielen aus dem Mittelalter und der frühen Neuzeit belegt. Die religionsphänomenologische Perspektive ist jene, die »das religiöse Selbstverständnis deutet«. Religionsphilosophie ist für Berner ein religionswissenschaftliches Unterfangen, sofern und immer dann wenn religionsgeschichtliche Quellen von philosophischer Textsorte sind und dann der Nachvollzug des Arguments zur Interpretation dazugehört.

J. Greisch legt im Kontext neuerer, im Husserlschen Sinne phänomenologischer Arbeiten Möglichkeiten und Grenzen einer Beschreibung religiöser Bewusstseinsenerlebnisse dar. Ein Vergleich der Religionsphänomenologie Ricouers und Heideggers bringt ihn zu dem Ergebnis, dass im hermeneutischen Zeitalter, in dem er uns verordnet, nur die »hermeneutische Religionsphänomenologie« religiöse Erlebnisse in ihrem vollen Sinne erschließen könne. Die integrative Perspektive eines *watchtower* kommt bei Greisch in der Frage nach einem »einheitlichen epis-

temologischen Raum« vor. Als Antwort sieht er zwei »Gewaltstreiche«, diese Funktion einzulösen: zum einen über den Anspruch auf erkenntnistheoretische Klärung, zum anderen diese Fundierung über eine Anthropologisierung herzustellen.

M. von Brück bestimmt die Religionswissenschaft als »Dialogische Historische Hermeneutik«, die verstehend und vergleichend vorgeht. Gesellschaftliche Diskurse, die durch bestimmte Wertvorstellungen und Riten bestimmt sind, werden insofern beschrieben, als sie Legitimationsstrategien einsetzen, die letztgültig begründen wollen, oder Orientierungsmuster hervorbringen, die kulturelle Systeme als Ganze deuten. Dabei ist unter Aufnahme des Alteritätsdiskurses die Beschäftigung mit fremden Kulturen als dialogische Begegnung zu sehen, die korrekturbedürftig bleibt auf die regionalen und historischen Umstände und Äußerungen der Gewährsleute hin und die sich selbst ihrer disziplinären Wurzeln in der kontingenten Europäischen Religionsgeschichte und dem damit verbundenen typischen Zugriff bewusst ist. Damit wird durch von Brück ein ähnlicher Lösungsweg beschritten wie in der Dialogischen Ethnologie, die aus dem Dilemma der interpretativen Vereinnahmung des Fremden durch das europäische Verstehen den Dialog und die Polyphonie favorisiert. Ein wissenschaftlich-dialogisches Selbstverständnis kann einer Kritik an der Überheblichkeit des *watchtowers* zuvorkommen.

Die Bezeichnung »Theorienschmiede der Kulturwissenschaften« wird von *A. Koch* für jeweils jene Disziplin oder Debatte vorgeschlagen, die im Austausch der Kulturwissenschaften die integrationsfähigsten Deutungsmuster liefert. Die Reflexivität auf die eigenen Interpretationsfiguren ist für diese Feldposition ein wichtiges Kriterium. Dieses »Monitoring« des Wissenschaftstreibens zeigt unter pragmatischer Perspektive die Kraft oder das Versagen von wirklichkeitskonstruktiven Prozessen an. Die ideologiekritische Sensibilität und Moderationsfähigkeit der Religionswissenschaft wird anhand eines Vergleichs von innovativen Ansätzen aus den neuen Teildisziplinen Kognitionswissenschaft, Religionsökonomie und Religionsästhetik diskutiert.

J. Mohn zeichnet die Rolle der Philosophie und ganz entscheidend des Philosophen A. Schopenhauers in der Rezeption des Buddhismus im deutschsprachigen Raum des 19. Jahrhunderts nach. In diesem Stück Europäischer Religionsgeschichte ist die Faszination und positive Bewertung des Buddhismus, zumeist des Pali-Kanons und einiger Topoi seiner Deutung, anfänglich eine Lese-Religion von Intellektuellen, die allmählich mit Gemeindegründungen zu Beginn des 20. Jahrhundert eigene Sozialformen in Europa hervorbringt und eine religionsgeschichtlich breitere Wirkung entfaltet.

A. Malinar arbeitet gerade das Fehlen einer vereinigenden Reflexionsebene »Philosophie / Religionsphilosophie« für die indische Tradition heraus. Als Grund bestimmt sie die Zweck- und Handlungsgebundenheit des Erkennens in dieser Tradition und führt damit einen praktisch-religiösen Kontext an, in dem Universalität

immer schon relativiert ist. Ihr Vergleich würdigt und erhebt somit die emischen Kategorien jenes untersuchten Bereiches.

R. Miron macht die Religionsphilosophie des kaum übersetzten israelischen Denkers J. Leibovitz zugänglich. Gegen Metaphysik und religiöse Erfahrung beschreibt der orthodoxe Jude Leibovitz Glaube als ethische Praxis. Wichtiger argumentativer Hintergrund hierfür ist der philosophische Alteritätsdiskurs des 20. Jahrhunderts. Mit diesem Beispiel einer Religionsphilosophie wird z. B. das Vollständigkeitsideal, Religion über Lehre, Praxis und Tradition zu beschreiben, relativiert.

L. Procesi führt an einem philologisch-hermeneutischen Beispiel ein mögliches Verhältnis der Psychologie zu Religion und Philosophie vor. Die psychoanalytische Schule wird durch den wirkungsvollen, späten C. G. Jung in seinen Briefen repräsentiert. Dieser Schulzweig kritisiert Theologie und Philosophie, sofern sie mit ihrem Gottes- und Subjektbegriff nicht psychische Dynamik abbildeten. Theologoumena wie die Ebenbildlichkeit, die Inkarnation und weitere christologische Lehren setzt Jung in Konkordanz zu psychoanalytischen Vorgängen. Dabei wird wegen der Individuationsprämisse eher Psychologie ins Religiöse transformiert, als dass religionspsychologisch religiöse Prozesse erklärt würden.

Zu erweitern wären die Überlegungen dieses Bandes über (Religions)philosophie und Religionswissenschaft hinaus auf ethnologische, postkoloniale, neoinstitutionalistische Diskurse und viele andere zeitgenössische Emergenzen, wie man die temporären Nuclei von interdisziplinären Diskursen nennen könnte. Eine Wissenschaftstheorie zu den Kulturwissenschaften für das vom *watchtower* erspähte Feld zu entwickeln, ist eine herausfordernde und ausstehende Aufgabe, an der sich die Religionswissenschaft beteiligen sollte.

München, im Januar 2007

Dr. Anne Koch