

Zeitschrift: Bulletin / Vereinigung der Schweizerischen Hochschuldozierenden = Association Suisse des Enseignant-e-s d'Université

Herausgeber: Vereinigung der Schweizerischen Hochschuldozierenden

Band: 36 (2010)

Heft: 1

Artikel: Religionswissenschaft und Religionssoziologie : ein spannungsvolles Verhältnis

Autor: Krüger, Oliver

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-893833>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 15.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

Religionswissenschaft und Religionssoziologie – ein spannungsvolles Verhältnis

Oliver Krüger*

Seit sich Ende des 19. Jahrhunderts das Fach Religionswissenschaft als eigenständige Disziplin an Universitäten in Grossbritannien, in Skandinavien, in der Schweiz, in den Niederlanden und in Deutschland etablieren konnte, besteht eine strikte Aufteilung des religiösen Feldes. Während die Ethnologie bzw. Anthropologie die schriftlosen aussereuropäischen Kulturen und hier insbesondere die rituellen Praktiken erforscht, war die Religionswissenschaft bemüht, die textlichen Quellen der historischen Religionen der europäischen Antike, Indiens, des Nahen und des Fernen Ostens und Zentralasiens zu erfassen. Das religiöse Leben innerhalb Europas wurde entweder als Teil der theologisch verorteten Kirchengeschichte oder aber als Gegenstand der Volkskunde behandelt, sofern populäre religiöse oder magische Praktiken betroffen waren.

Mitte der 1990er wurde diese thematische und geografische Aufteilung der religionswissenschaftlich relevanten Forschungsfelder, die letztlich disziplinengeschichtlich begründet war, vom Konzept der Europäischen Religionsgeschichte abgelöst. Der Tübinger Religionswissenschaftler Burkhard Gladigow stellt dem theologisch vermittelten Bild eines einheitlich christlichen Europa die Präsenz und Verfügbarkeit höchst unterschiedlicher Religionen gegenüber und bestimmt gerade diese Vielfalt und Vielgestaltigkeit als Charakteristikum der Europäischen Religionsgeschichte. Gladigow verweist an dieser Stelle auf den griechisch-römischen und keltischen, germanischen und slawischen Religionspluralismus vor der Christianisierung, die in Teilen Nord- und Osteuropas noch bis zum 14. Jahrhundert andauerte. Just in dieser Abschlussphase der christlichen Missionierung Europas sind die iberische Halbinsel und Teile Südosteuropas bereits wieder unter islamischer Herrschaft, während in Mittel- und Südeuropa das Zeitalter der Renaissance, des Humanismus und der

Reformation anbricht. Die beginnende Auseinandersetzung mit den aussereuropäischen Religionen der neu gewonnenen Kolonien, die Entstehung der Philosophie ausserhalb christlicher Theologien und die Dynamik christlich-jüdischer Hermetik erschienen nun unter dem Paradigma der Europäischen Religionsgeschichte im Fokus der religionswissenschaftlichen Forschung; insbesondere Wouter J. Hanegraaf und Kocku von Stuckrad haben diese Forschungsperspektive an der Universität Amsterdam etabliert.¹ Das Konzept der Europäischen Religionsgeschichte beflügelte jedoch nicht nur die historische Religionsforschung, sondern provozierte auch die Frage nach dem religiösen Leben in der Gegenwart europäischer Gesellschaften. Nur punktuell hatten sich Religionswissenschaftler seit den 1970er Jahren mit den so genannten neuen religiösen Gemeinschaften wie der Vereinigungskirche, der Hare-Krishna-Bewegung usw. befasst, eine systematische Erschliessung des gesamten Feldes ausserhalb der christlichen Grosskirchen wird erst jüngst in Angriff genommen. Die Gründe für die lange andauernde Ausblendung dieses Forschungsbereiches liegen einerseits in dem gespannten Verhältnis zwischen Religionssoziologie und Religionswissenschaft und andererseits in der Marginalisierung von Religionsgeschichte in der Religionssoziologie begründet. Im Folgenden soll daher ein wissenschaftsgeschichtlicher Abriss die Entwicklung der empirischen Religionsforschung innerhalb der Religionswissenschaft skizzieren und abschliessend Perspektiven und Chancen aufzeigen.

Joachim Wach

In Anlehnung an die grossen religionssoziologischen Studien Max Webers hatte der Leipziger Religionswissenschaftler Joachim Wach (1898-1955) den Versuch unternommen, eine typologische Religionssoziologie weiter zu entwickeln. Mit Bezug auf seinen Mentor Rudolf Otto definiert auch Wach Religion als Erlebnis des Heiligen, das nun in der religiösen Lehre, im Kult und in der Gemeinschaft seinen Ausdruck finde. Sein dreibändiges Hauptwerk *Das Verstehen* (1926-33), das die theologische und geschichtsphilosophische Hermeneutik des 19. Jahrhunderts reflektiert, wird gleichsam zur erkenntnistheoretischen Grundlage von Wachs Entwurf einer religionswissenschaftlichen Hermeneutik. In seiner neuen Konzeption rezipiert er sowohl die philologische Hermeneutik von August Boeckh, als auch die

* Universität Freiburg, Studienggebiet Religionswissenschaft,
Bd de Pérolles 90, Büro D421, 1700 Fribourg
E-mail: oliver.krueger@unifr.ch
<http://www.unifr.ch/sr/> <http://www.oliverkrueger.org>

Oliver Krüger, Dr. phil., ist seit 2007 a.o. Professor für Religionswissenschaft an der Universität Freiburg. Schwerpunkte: Religionssoziologie, Religion und Medien, Neue Religionen. O.K. studierte Soziologie, Vergleichende Religionswissenschaft und Klassische Archäologie in Bonn, war wissenschaftlicher Mitarbeiter im Sonderforschungsbereich Ritualdynamik der Universität Heidelberg und Fellow am Center for the Study of Religion an der Universität Princeton.

Verstehenslehre Wilhelm Diltheys und die lebensphilosophisch geprägte Erfahrungshermeneutik Georg Simmels. Religiöse Phänomene müssen daher laut Wach vom Sinn und der Intention ihrer Religion resp. ihrer lebensweltlichen Kontexte verstanden werden – die Einzelercheinung soll vom jeweiligen Zentrum der Gesamterscheinung her erklärt werden. Im Anschluss an Rudolf Otto warnt Wach davor, das Phänomen der Religion mit einem reduktionistischen Soziologismus verstehen zu wollen: „Wer nicht imstande ist, den in aller Religion liegenden Anspruch, Sinn und Wert zu erfühlen und zu erfassen, wer mit einem Wort kein Organ für die Religion hat, der sollte sich lieber gar nicht mit ihr beschäftigen, er kann ihren Auswirkungen und Bedingungen nicht gerecht werden.“² Wach hatte bereits 1931 eine *Einführung in die Religionssoziologie* verfasst, der 1944 im amerikanischen Exil die inhaltlich umfangreichere *Sociology of Religion* folgte, die 1951 in deutscher Sprache erschien. Begreift er die Phänomene der Religion als dreigestaltige Ausdrucksformen des religiösen Erlebens, so befasst sich seine von Max Weber, Ernst Troeltsch und Gerardus van der Leeuw beeinflusste *Religionssoziologie* nun mit den entsprechenden Wechselbeziehungen zwischen Religion und Gesellschaft. Er formuliert eine Systematik natürlicher wie auch spezifisch religiös organisierter Gemeinschaftsformen (Familienkulte, Mysteriengesellschaften, Orden, etc.), analysiert das Verhältnis zwischen sozialer Differenzierung, Staat und der Religion und entwirft schliesslich eine Typologie religiöser Autoritäten. Mit seiner um das Verstehen der religiösen Ausdrucksformen bemühten Religionssoziologie wollte Wach eine Brücke schlagen zwischen den Religions- und Sozialwissenschaften. Die Rezeption von Wachs Werk in Deutschland blieb allerdings verhalten, da er 1935 aus rassenpolitischen Gründen seines Amtes als Privatdozent an der Universität Leipzig enthoben wurde und in die Vereinigten Staaten fliehen musste.³

Gustav Mensching

Der Bonner Religionswissenschaftler Gustav Mensching (1901-1978) griff diesen typologisch-soziologischen Ansatz von Wach auf und wollte eine phänomenologische Religionssoziologie etablieren, die das zeit- und kulturübergreifende Wesen der Religion zum Ausgangspunkt der Untersuchung nahm. 1947 publiziert Mensching sein erstes explizit religionssoziologisches Werk *Soziologie der Religion*, in dem er die sozial sichtbaren Gemeinschaftsformen und Gemeinschaftsordnungen in ihrem Verhältnis zu religiösen Vorstellungen in der Volksreligion und in der Universalreligion betrachtet. Während in der Volksreligion die vitalen Gemeinschaften der Familie, der Sippe, des Stammes und schliesslich des Volkes als Kultgemeinschaft um ein numinoses Zentrum in Erscheinung treten, bildet laut Mensching erst die Universalreligion als Folge der Individualisie-

rung des Menschen spezifisch religiöse Wahlgemeinschaften in einer ansonsten profanen Gesellschaft. Da sich die gesellschaftlichen Verhältnisse sogar nach Menschings Analyse unbestreitbar in der Religion – besonders der Volksreligion – widerspiegeln, entwirft er eine interessante Aufgabenformulierung der Religionssoziologie, die sich sowohl einem materialistischen Reduktionismus als auch einem theologischen Standpunkt verwahrt, also offen bleibt. Ist diese typologische Trennung zwischen Volks- und Universalreligion in manchen Fällen durchaus hilfreich, so kann andererseits die strikte Orientierung an dieser Dichotomie über alle Zeiten und Kulturen hinweg zu einer allzu grossen Vereinfachung führen, die der sozialen Realität nicht mehr gerecht wird. Die Schwierigkeiten dieser so genannten Religionsphänomenologie, auch wenn sie mit soziologischem Anspruch auftritt, liegen auf der Hand. 1966 erscheint dann Menschings *Soziologie der grossen Religionen*, in der er sich mit den soziologischen Aspekten einer ganzen Reihe von Religionen auseinandersetzt. Er formuliert daraufhin eine Soziologie der Religionen bei den „Naturvölkern“, eine Soziologie des chinesischen Universums (Daoismus, Konfuzianismus), des Hinduismus, des Buddhismus, der israelitischen Religion, des Christentums und des Islam. Die Einzelanalysen – die umfassendste ist dem Christentum gewidmet – sind dabei methodisch heterogen, da Mensching mal vorwiegend die gesellschaftlichen Funktionen einer religiösen Lehre untersucht und dann wieder die sozialen Formen religiöser Gemeinschaftsbildungen ins Zentrum seiner Ausführungen stellt. Im Hinblick auf Systematik und die Tiefe der Analyse bleibt Menschings Werk weit hinter den 1920 erstmals vollständig erschienenen religionssoziologischen Studien Max Webers zu Protestantismus, Daoismus, Konfuzianismus, Hinduismus, Buddhismus und Judentum zurück.

Für die Rezeption der soziologischen Religionsforschung innerhalb der akademischen Religionswissenschaft ist nun die wissenschaftstheoretische Positionierung des Faches durch Mensching folgenreich: Er wendet sich dagegen, dass Wissenschaft ihre Aufgabe mit dem blossen Beschreiben und Erklären von Phänomenen erfüllt habe, die „immanenten Lebenszusammenhänge“ eines religiösen Organismus müssten erhellt werden. Auch die philologische Arbeit an religionsgeschichtlichen Quellentexten müsse über das rein Empirische hinausgehen: „Gleichwohl krankte diese von dem Quellgebiet der rationalistischen Aufklärung her immer noch belastete Forschung an deutlich feststellbaren Fehlern ... Dass das rationale ‚Erklären‘ notwendig ist und die Grundlage bilden muss für alle weitere wissenschaftliche Untersuchung, bedarf nicht der besonderen Betonung. Aber es wird mit dieser Einstellung dem irrationalen Charakter des Objektes nicht Rechnung

getragen. Es wird übersehen, dass Religion ihrem Wesen nach nicht im exakt und empirisch Feststellbaren liegt, sondern im Irrationalen, in einem ganz eigentümlichen Leben und Erleben, das vom Heiligen her bestimmt ist.“⁴

Mensching weist die religionssoziologischen Ansätze von Emile Durkheim und Karl Kautsky als positivistischen Reduktionismus scharf zurück, er ignoriert die zeitgenössische religionssoziologische Literatur (Parsons, Bellah) und urteilt abfällig über die Arbeiten Niklas Luhmanns: „Les- und verstehbar sind viele dieser Aufsätze nur für diejenigen, die diese fremdwortreiche Geheimsprache der Fachsoziologen beherrschen.“⁵

Die Schwierigkeiten eines irrationalen Religionsbegriffes und einer kultur- und zeitübergreifenden Typologie religiöser Phänomene wird in diesen wenigen Beispielen sichtbar. So wie Menschings Religionsverständnis und Typenbildungen in einer auf das empirisch erfassbare Einzelphänomen ausgerichteten Religionssoziologie der 1950er und 1960er Jahre wenig Widerhall fand, so hat auch das umfangreiche, teils typisierende Werk des emigrierten und in New York tätigen Religionssoziologen Werner Stark (1909-1985) kaum nachhaltige Wirkungen in der empirischen Religionssoziologie hinterlassen.⁶

Kirchensoziologie als Religionssoziologie

Ein anderes Problem lag jedoch in der theologischen Ausrichtung der religionssoziologischen Forschung selbst begründet. Unmittelbar aus den Bedürfnissen der christlichen Kirchen hatten sich Anfang des 20. Jahrhunderts in allen fortgeschrittenen Industrieländern die Versuche gemehrt, die religiöse Lage bestimmter Bevölkerungsgruppen zu erforschen. Für die empirische Ausrichtung der religionssoziologischen Forschung erlangten die Arbeiten von Jakob P. Kruijts über die Konfessionslosen in den Niederlanden (1932) und Gabriel LeBras' aufwendige Untersuchung über den französischen Katholizismus (1931) ausserordentliche Bedeutung und leiteten nach dem zweiten Weltkrieg auch in Deutschland und der Schweiz die Wende zur religionssoziografischen Forschung ein, wobei dem Beruf des Pfarrers im sozialen Gefüge der christlichen Kirchengemeinde besondere Aufmerksamkeit gewidmet wurde. Während die Initiatoren dieser auf eine Pfarr- und Kirchensoziologie beschränkten Studien unter theologischen Einrichtungen wie dem von Friedrich Fürstenberg aufgebauten Tübinger *Institut für christliche Gesellschaftslehre* zu finden waren, rekrutierte sich das Forschungspersonal aus theologisch interessierten Soziologen und soziologisch interessierten Theologen. Der Wunsch nach Koordinierung der begonnenen Arbeiten, nach Methodenaustausch und nach theoretischer Klärung führte 1957 zur Gründung des Fachausschusses für Religionssoziologie in der *Deutschen Gesellschaft für Soziologie*, in

dem Dietrich Goldschmidt zufolge alle westdeutschen, in dieser Richtung aktiven Wissenschaftler zusammengekommen waren. Ausgebildete Religionswissenschaftler waren nicht darunter.

Der Versuch des niederländischen Theologen Pieter Hendrik Vrijhof, mit Bezug auf Karl Barth und Dietrich Bonhoeffer theologische Ansätze für die religionssoziologische Theorie fruchtbar zu machen, illustriert eindrücklich die gewollte, enge Verknüpfung zwischen Theologie und Soziologie: „Kirchensoziologie ist Religionssoziologie, weil und insofern die Kirche Standort und Repräsentant der Religion ist ... Deshalb kann die Religionssoziologie als Kirchensoziologie ebenfalls als von im ‚gemeinsamen Reden‘ geprägten theologischen Voraussetzungen bedingt und motiviert angesehen werden.“⁷

Nachdem bereits Helmut Schelsky 1957 vor der allzu engen Bindung an die Kirchenforschung warnte und die Besinnung auf eigentlich soziologische Fragestellungen nach den Wandlungs- und Anpassungsprozessen der christlichen Religion in der modernen Gesellschaft einforderte, mehrten sich die skeptischen Stimmen unter den Soziologen, so dass sich die Bemühungen auf dem deutschen Soziologentag von 1959 darauf konzentrierten, den Bann der partiellen Kirchen- und Gemeindesozilogie zu brechen. In der Folgezeit wiesen auch Friedrich Fürstenberg, Günter Dux, Dietrich Goldschmidt, Günter Kehr und Demosthenes Savramis auf die Gefahren und Mängel einer kirchlich dominierten Religionssoziologie hin, die als Hilfswissenschaft der Theologie nur noch kirchliche Marktforschung zu betreiben drohe, um den krisenhaften Auswirkungen einer säkularisierten Moderne entgegenzuwirken, und die aufgrund ihrer Identifikation von Religion = Christentum = Kirche den nicht-christlichen Religionen in Deutschland gar keine Beachtung schenkte: „Für eine Disziplin, die sich nie ganz der Aufgabe entschlagen hat, auf eine umfassende Theorie der Religion bedacht zu sein, ist der Gedanke, bestenfalls eine Theorie in christlicher Perspektive zu liefern, peinlich ... Die Auseinandersetzung zwischen christlichem Traditionsgut und wissenschaftlicher Erkenntnis ist zwar nicht überhaupt abgestorben. Sie findet jedoch nicht oder nur sehr beschränkt in der Religionssoziologie statt.“⁸

Dietrich Goldschmidt vermisst schlicht den „weltlichen“ Partner der noch jungen Religionssoziologie. Friedrich Fürstenberg ist heute der Ansicht, dass die Religionswissenschaft in dieser Situation einen Schritt auf die soziologische Religionsforschung hätte zugehen können, um mit der grossen Überlegenheit ihrer Phänomenologie an der Grundlegung einer kirchenunabhängigen Religionssoziologie mitzuwirken. Allerdings war es gerade Fürstenberg, der die religionswissenschaftlichen Typologien in der dritten Ausgabe der Enzyklopädie *Religion in der Geschichte und Gegenwart* (1961) als Beispiele

einer schon abgeschlossenen Periode der Religionssoziologie abqualifiziert hatte: „Wachs und Menschings Werke *schliessen* die Periode r.[eligionssociologisch]er Forschung *ab*, die durch universelle Problemstellung und durch historisch-vergleichende Forschungsmethoden gekennzeichnet war ... Ihre bleibende Bedeutung liegt vorwiegend in der Formulierung wichtiger Grundhypothesen und in der Systematisierung der Phänomene und Begriffe.“⁹

Empirische Sozialforschung an Stelle von Gesellschaftsgeschichte

Eine weitere Schwierigkeit der Verständigung zwischen Religionssoziologie und Religionswissenschaft lag in der generellen Neuorientierung der europäischen Soziologie nach dem Zweiten Weltkrieg begründet. Die um das Jahr 1930 einsetzende internationale Wende zur neueren Religionssoziologie charakterisiert Fürstenberg durch die Abkehr von globalen Fragestellungen und universellen Typologien auf der Grundlage vergleichender Auswertung der Sekundärliteratur zugunsten direkter strukturell-funktionaler Analysen, durch die Anwendung vorwiegend soziographischer Methoden und durch die Orientierung der Fragestellung an der kirchlichen Praxis. Diese Entwicklung in der deutschen Religionssoziologie steht nun in Zusammenhang mit dem einstweiligen Ende der Dominanz historischer und universaler Orientierung in der Soziologie überhaupt, die in René Königs *Kritik der historisch-existentialistischen Soziologie* ihren Ausdruck findet: eine Soziologie, die nur noch Soziologie sein wollte, war nun gefragt. Historisch orientierte Soziologen wie Helmuth Plessner, Alfred Weber und Norbert Elias wurden vom soziologischen Mainstream seit den 1950er Jahren weitgehend ignoriert und das trotz der regelmässigen Ermahnungen, die Historizität gesellschaftlicher Ereignisse nicht vollends aus dem Blickfeld zu verbannen.¹⁰

Diese Defizite einer nur gegenwartsorientierten, kirchlichen Religionsforschung wurden auch innerhalb der Soziologie wahrgenommen. Der Soziologe Thomas Luckmann bemängelt in seinem 1963 publizierten Werk *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, dass die neuere, zu einer trivialen Disziplin herabgewürdigte Religionssoziologie durch ihren geschichtsverneinenden Ausgangspunkt und die Gleichsetzung von Religion und Kirche bzw. Religiosität und Kirchlichkeit die klassische Frage nach den Prozessen einer gesellschaftlichen Verfestigung übergeordneter und transzendenter Sinnzusammenhänge aufgegeben hat. In *The Invisible Religion* (1967) verband Luckmann seine Kritik an der Kirchensoziologie mit einem teils anthropologisch, teils funktional fundierten Religionsbegriff, der mit etwas Verzögerung spürbar den Horizont bisheriger Religionsforschung erweitern sollte.¹¹

Perspektiven

Es scheint, als ob sich seit den 1990er Jahren die kirchenunabhängige Religionssoziologie und die Religionswissenschaft aufeinander zu bewegen. Die Überwindung des irrational fundierten Religionsbegriffes der Religionsphänomenologie öffnete in der akademischen Religionswissenschaft den Blick für empirische Forschungen über Religionsgemeinschaften im deutschsprachigen Raum. Im Rahmen der lokalen Religionsforschung entstanden im Schweizer Kontext eine Reihe von Übersichtswerken von Religionen in Freiburg, Luzern und Bern und zur religiösen Gesamtlage in der Schweiz.¹² Der Luzerner Religionswissenschaftler Martin Baumann hat sich wiederum mit den Religionen asiatischer Migranten in Deutschland und der Schweiz befasst.¹³ Eine Brückenfunktion in der empirischen Religionsforschung hat insbesondere der Luckmann-Schüler Hubert Knoblauch wahrgenommen, der von 2000 bis 2002 als Professor für Religionswissenschaft und Religionssoziologie an der Universität Zürich wirkte, Mitherausgeber der *Zeitschrift für Religionswissenschaft* ist und dessen Arbeiten von dem Bemühen gekennzeichnet sind, die *unsichtbare Religion* nun als Spiritualität und populäre Religion empirisch zu erfassen.¹⁴ Zahlreiche religionssoziologische Forschungsprojekte sind zudem am *Observatoire des Religions en Suisse* an der Universität Lausanne angesiedelt. Schon in diesen jüngeren Forschungsprojekten zeigt sich, dass sich Religionswissenschaft und Religionssoziologie gegenseitig befruchten können – denn Gegenwartsforschung ohne historische Dimension ist nicht mehr als eine Momentaufnahme, die unverständlich bleibt, wenn nicht auch die grösseren sozial- und kulturgeschichtlichen Zusammenhänge Berücksichtigung finden. Diese historische Einbindung von Fragestellungen kann die Religionswissenschaft mit einbringen.

Für das religionswissenschaftliche Studium der europäischen Gegenwartslage bedeutet dies, dass eine systematische Ausbildung in den Erhebungs- und Auswertungsverfahren der empirischen Sozialforschung Bestandteil des *Curriculums* sein muss. Die erlernten Methoden müssen zudem in den thematischen Lehrveranstaltungen kontinuierlich vertieft und eingeübt werden. Daraus wird sich zwangsläufig eine Schwerpunktsetzung der verschiedenen religionswissenschaftlichen Standorte ergeben, die neben historischem und theoretischem Grundlagenwissen eine Ausbildung entweder in regionalspezifischen historisch-philologischen oder aber in sozial-empirischen Methoden anbieten werden. Beides zusammen wäre auf angemessenem Niveau in einem Bachelor-Studium nicht zu bewältigen. Das religionswissenschaftliche Studienangebot der Universität Freiburg, das am Department für Sozialwissenschaften angesiedelt ist, wurde in diesem Sinne bereits den neuen Erfordernissen angepasst und

verlangt nun eine vertiefte soziologische und ethnologische Methodenschulung, während auf philologische Qualifikationen verzichtet wird. Inwieweit die empirische Orientierung innerhalb der europäischen Religionsforschung nun auch ein Impuls sein kann für das religionswissenschaftliche Studium asiatischer Religionen, ob also auch hier religionsethnografische Methoden verstärkt Anwendung finden werden, wird sich zeigen müssen. –

Literatur

¹ Vgl. Burkhard Gladigow: „Europäische Religionsgeschichte.“ In: *Lokale Religionsgeschichte*, hg. von Hans G. Kippenberg / Brigitte Luchesi, Marburg 1995, S. 71-92.

² Joachim Wach: *Einführung in die Religionssoziologie*. Tübingen 1931, S. X.

³ Vgl. Joachim Wach: *Das Verstehen*, 3 Bde., Tübingen 1926-33; Ders.: *Sociology of Religion*, Chicago 1944 = *Religionssoziologie*, Tübingen 1951.

⁴ Gustav Mensching: *Vergleichende Religionswissenschaft*. Heidelberg ²1949, S. 17f.

⁵ Gustav Mensching: „Rezension: Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zu Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft, J. Wössner, Stuttgart 1972.“ In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 25 (1973), 82f., hier S. 82.

⁶ Werner Stark: *The Sociology of Religion*, 5 Bde., New York 1966-72.

⁷ Pieter H. Vrijhof: „Methodologische Probleme der Religionssoziologie.“ In: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 3 (1967), S. 31-50, hier S. 35f.

⁸ Günter Dux: „Ursprung, Funktion und Gehalt der Religion.“ In: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 8 (1973), S. 4-17, hier S. 7.

⁹ Friedrich Fürstenberg: „Religionssoziologie.“ In: *RGG*³, Bd. V. (1961), Sp. 1027-1032, hier Sp. 1028.

¹⁰ Vgl. Ralf Dahrendorf: Betrachtungen zu einigen Aspekten der deutschen Soziologie.“ In: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 11 (1959), S. 132-153, hier S. 146.

¹¹ Vgl. Thomas Luckmann: *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Freiburg 1963, S. 14-20; Ders.: *The Invisible Religion*, New York 1967 = *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt 1991.

¹² Vgl. Petra Bleisch Bouzar et al.: *Kirchen – Wohnungen – Gärten: die Vielfalt der religiösen Gemeinschaften in Freiburg*. Fribourg 2005; Stefan Rademacher (Hg.): *Religiöse Gemeinschaften im Kanton Bern*. Bern 2008; Martin Baumann (Hg.): *Religionsvielfalt im Kanton Luzern* [FILM]. Luzern 2005; Martin Baumann u. Jörg Stolz (Hg.): *Eine Schweiz – viele Religionen*. Bielefeld 2007 = *La nouvelle Suisse religieuse*. Genève 2009.

¹³ Martin Baumann: *Migration – Religion – Integration*. Marburg 2000.

¹⁴ Vgl. Hubert Knoblauch: *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*. Frankfurt 2009.