

Editor:	Bettina E. Schmidt
Year:	2008
Title:	<i>Einführung in die Religionsethnologie. Ideen und Konzepte</i>
Publisher:	Reimer
City:	Berlin
Number of Pages:	232 pages
Price:	24,90 €
ISBN:	978-3496028130

Review:

Dr. Bettina E. Schmidt, Dozentin für Religionswissenschaft an der Trinity Saint David Universität in Wales, unternimmt mit ihrem Einführungswerk den Versuch, Studierenden einen Einstieg in das „exotische Feld der Religionsethnologie“ (12) zu ermöglichen. In dieser Rezension möchte ich dieses Buch – zumindest metaphorisch – selbst als ethnologische Schrift betrachten. Versteht man Ethnologie als die Wissenschaft vom kulturell Fremden und ihre Hauptaufgaben als die Analyse, systematisierte Darstellung und „Übersetzung“ fremder Kulturen, wird mein Vergleich deutlich: Die Frage ist hier, ob es Frau Schmidt gelungen ist, die Fremdheit oder „Exotik“ der Religionsethnologie in eine Form zu übersetzen, die für unbedarfte Studierende verständlich ist und anhand der sich weiterführendes Verständnis entwickeln lässt. Im Folgenden werde ich zunächst einen kurzen Überblick über den Aufbau des Buches geben, anschließend die einzelnen Kapitel unter Bezug auf obige Fragestellung beleuchten und zum Schluss in einer Zusammenschau das Buch beurteilen.

Die „Einführung in die Religionsethnologie“ ist in zwei Teile gegliedert: Der erste Teil, bestehend aus fünf Kapiteln und etwa zwei Fünftel des gesamten Textes ausmachend, befasst sich mit den Grundlagen der Religionsethnologie. Auf diesem Fundament baut der zweite Teil auf, in dem Frau Schmidt exemplarisch Themen der Religionsethnologie in drei Kapiteln vorstellt. Im gesamten Werk wechseln sich theoretische Erörterungen und Beispiele – sowohl aktuelle als auch historische – aus der Forschungspraxis ab. Dadurch werden nicht nur die einzelnen Theorien verständlicher, sondern auch einige Koryphäen, die unsere Fachgeschichte maßgeblich beeinflusst haben, werden so lebendiger und besonders für Studierende, die oftmals in der Anfangszeit ihres Studiums hauptsächlich mit deren theorielastigen Texten konfrontiert sind, greifbarer. Jedes Kapitel wird mit einer kommentierten Liste weiterführender Literatur abgeschlossen, die zum Weiterlesen und zur Vertiefung der vorigen Inhalte anregt. Außerdem gibt es am Ende ein leider etwas kurzes Glossar, das zentrale Begriffe der Religionsethnologie erklärt. Wie in der Einleitung angekündigt, muss die Auswahl der Themen unvollständig und persönlich bleiben – eine erschöpfende Darstellung wäre in einem Werk unmöglich und gerade bei Einführungen ist weniger ja bekanntlich oft mehr. Hervorzuheben ist, dass Schmidt, auch wenn sie diesem Komplex keinen eigenen Abschnitt

widmet, in fast jedem Kapitel auf feministisch-orientierte Ansätze in der Religionsforschung eingeht und so gekonnt gegen die leider oft noch vorherrschenden androzentrismen Positionen anschreibt. An diesem Punkt möchte ich schon festhalten, dass der Aufbau und die Wahl der behandelten Themen das Konzept des Buches aufgehen lassen: Die Einführung „eignet sich zum Nachschlagen, [...] soll aber auch zum Weiterlesen und vor allem zum Nachdenken anregen“ (14) und ist in einer studierendenfreundlichen Sprache formuliert. Nun zu den einzelnen Kapiteln. Im Anschluss an die Einleitung stellt sich Schmidt im Kapitel „Der Gegenstand der Religionsethnologie“ dem Problem der Definition des Begriffs „Religion“. Ausgehend von einem u. a. an Jonathan Z. Smith angelehnten Verständnis des Begriffs als „Produkt europäischer Wissenschaften“ und „Konzept im technischen Sinne“ (17) gibt sie einen Überblick über die Begriffsgeschichte in der Religionsethnologie: Von den euro- und christozentrischen Degeneristen und Evolutionisten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, zu soziologisch-funktional orientierten Denkern wie Durkheim, zu Clifford Geertz, der die vorher begonnene Verschiebung von substantiellem zu funktionalem Religionsbegriff in seiner symbolistischen Definition weiterführte und schließlich zu dem postkolonialen, (Geertz-) und hegemoniekritischen Ansatz von Talal Asad. Die Spannung zwischen den verschiedenen theoretischen Perspektiven löst sie nicht auf, sondern erteilt letztlich allen Versuchen der normativen Kategorisierung von Religion innerhalb der Religionsethnologie eine Absage. Schmidt wählt einen pragmatischeren feldforschungs- und beziehungsorientierten Weg, dessen Ziel nicht ist herauszufinden, „was denn nun Religion sei“ (23) oder gar Wahrheitsfragen zu beantworten, sondern „Systeme von Glaubensvorstellungen und Praktiken, die eine Bedeutung für eine bestimmte Gruppe, in einem historischen und kulturellen Kontext haben“ (ebd.) anhand von „Einzelfällen und von Beziehungen innerhalb neuer, globaler Zusammenhänge“ (ebd.) zu untersuchen. Die hier skizzierte Hinwendung von Theorie zu Praxis kann für den weiteren Verlauf des Einführungswerkes nahezu als paradigmatisch bezeichnet werden: Im nächsten Kapitel gibt sie einen chronologischen Überblick zu Theorien in der Religionsethnologie – im darauf folgenden Teil geht sie auf die Bedeutung der Feldforschung ein. Der erste Teil des Buches ist im Gros theorielastig – der zweite praktischer, da er Beispielhaft einzelne Forschungsfelder aufzeigt. In jedem Abschnitt werden theoretische Erörterungen durch Beispiele aus der Forschungspraxis der betreffenden Theoretiker ergänzt. Im folgenden Kapitel zur „Geschichte der Religionsethnologie“ zeichnet sie die Fachgeschichte nach und gibt nicht nur einen Einblick in die Etablierung der Religionsethnologie als universitäre Disziplin, sondern greift vor allem den Erzählstrang des vorigen Kapitels wieder auf und führt vertieft in die wechselvolle Behandlung der und Perspektive auf ihre sich ebenfalls wandelnden Forschungsfelder ein. Auf knapp 20 Seiten begegnen uns hier viele kurze Zusammenfassungen ganzer theoretischer Welten und deren fachgeschichtlicher Verbindungen (um nur eine Auswahl der behandelten Wissenschaftler zu geben: Tylor, Spencer, Durkheim, Malinowski, Radcliffe-Brown, Lévy-Bruhl, Otto, Boas, Evans-Pritchard, Lévi-Strauss, Turner, Geertz, Said, Asad, Viveiros de Castro). Schmidt versäumt es außerdem nicht, deren Bedeutung (oder gerade Nicht-Bedeutung) für die moderne Religionsethnologie darzulegen. Zum Ende des Kapitels plädiert sie für eine dialogisch-interpretative Methodik und zeigt weiterhin, dass sich ihrem Verständnis nach in der

modernen Religionsethnologie generell zwei Positionen gegenüberstehen : Eine, die „religiöse Erfahrungen erforscht und auf das Verständnis kultureller Besonderheiten abzielt“ (57) und eine andere, die versucht übertragbare und vergleichbare Modelle und Konzepte zu entwickeln. Außerdem weist sie hier auf den auch im Rest des Buches deutlich werdenden Wandel des Forschungsfeldes durch Migration, Globalisierung, Massenmedien etc. hin.

Ein besonders lebendiges Kapitel von Schmidts Arbeit sind ihre Darlegungen zur „Bedeutung der Feldforschung in der modernen Ethnologie“; es wird schnell deutlich, dass ihr als erfahrene Feldforscherin (insbesondere im Bereich afro-karibischer Religiosität im globalen Kontext) dieses Thema besonders am Herzen liegt. Den heutigen feldforschenden Zugang versteht sie als „holistisch“, also verschiedene Bereiche neben Religion wie Politik, Verwandtschaft oder Medizin und deren Verbindungen untersuchend. Sie verleugnet nicht die Schwierigkeit dieses Unternehmens in einem sich global vernetzenden Kontext. Als gangbaren Weg im modernen Terrain sieht sie eine dialogische Ethnologie, die, in Anlehnung an James Clifford, „multiply located“ operiert:

„Das Besondere an ethnologischer Forschung im 21. Jahrhundert ist die Untersuchung von Einzelfällen und von Beziehungen innerhalb neuer, globaler Zusammenhänge.“ (67)

Durch diesen Zugang, in dem nicht nur die Beziehungen zu verschiedenen Informanten reflektiert und offengelegt, sondern auch verschiedene Orte und Schauplätze integriert werden sollen, sei es möglich einige Fallstricke früher (religions-)ethnologischer Forschung, wie z. B. die statische oder romantisierende Darstellung des Felds oder den Einfluss nicht-reflektierter Machtgefälle in Beziehungen zwischen Forschern und Erforschten, zu überwinden. Andere Probleme blieben als stetige Herausforderungen bestehen: Der Umgang mit ethisch diffizilen Situationen, die Wahrung persönlicher Grenzen und die Insider-Outsider-Problematik. Schmidt stellt verschiedene Mittelwege vor, die weder ins Extrem eines going native noch in eine zu distanzierte Haltung, die einen tieferen Zugang verhindern könne, verfielen. Diese „Grenzgänge“ könnten beispielsweise in der Aufnahme in eine Gemeinschaft als Gast (im Gegensatz zum Fremden) oder in vorübergehender Initiation bestehen. Schmidt gibt der Leserin auch hier glücklicherweise keine vermeintlichen Patentrezepte an die Hand, sondern stellt unterschiedliche bisher entwickelte Methoden vor, die den Blick für einen innovativen, reflexiven Umgang mit Methodik und Feld öffnen können. Als einzige unumstößliche Maßstäbe für Feldforschungen nennt sie die Anpassungsbereitschaft der Forschenden, den Respekt vor Gewährsleuten und für Forscher nicht zugänglichen Bereichen des Feldes, die Reflexion der Beziehungen und die Offenlegung der Informationswege.

Im Schlusskapitel des ersten Teils behandelt Schmidt die „Relevanz der Religionsethnologie heute“. Einem Abgesang auf die noch vor wenigen Jahrzehnten propagierte Säkularisierung der Welt und dem damit einhergehenden scheinbaren Machtverlust von Religionen stellt sie die große Bedeutung der religiös begründeten Konstruktion oder Überwindung von Grenzen in einer globalisierten Welt gegenüber. Sie stellt deutlich heraus, dass ein vertieftes Verständnis von Religionen das „Verständnis von der Welt, in der wir leben“ (81), fördert. Bezugnehmend auf Ninian Smart verortet sie die Relevanz religionswissenschaftlicher Fächer in drei Bereichen: Erstens sei es wichtig, „die Beziehung zwischen Realität und Konstruktion zu verstehen, um Missverständnisse zu erkennen und gegen Vorurteile anzukämpfen“ (ebd.). Zweitens sei es nötig, die Grundlagen der eigenen Kultur und Gesellschaft und damit verbundenen Glaubensvorstellungen

zu kennen, um die heutige multikulturelle Welt besser zu verstehen. Drittens sei das Studium der Religionen wichtig, um moderne selektiv-individuelle „Bricolage-Glaubenssysteme“ (ebd.) einordnen zu können. Diese drei durch religionswissenschaftliche Studien ermöglichten Verstehenshorizonte illustriert sie Anhand von drei aktuellen Beispielen: Den Missverständnissen und Vorurteilen in Bezug auf haitianische Vodou-Praktiken, der Gleichsetzung von Islam und Fundamentalismus, der eigentlich im US-amerikanischen Christentum entstanden war und dessen heutige Ausformungen eine gewichtige Rolle in der amerikanischen Gesellschaft spielen, und schließlich die Inkorporation von jüdisch-mystischen Kabbala-Praktiken und Lehren in andere Glaubenssysteme. Anhand dieser Beispiele gelingt es Schmidt gut, die Wichtigkeit der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Religionen hervorzuheben, zuweilen nimmt sie dabei aber leider einen kritisch-apologetischen Ton an:

„Gerade die Intelligent-Design-Bewegung stellt alle bisherigen Erkenntnisse über die Neue Religiöse Bewegung und auch die Säkularisierung auf den Kopf und ist daher eine größere Gefahr für die Gesellschaft, zu deren Grundlagen die Meinungs- und Religionsfreiheit gehören, als ein Selbstmordattentat.“ (85)

Der weniger allgemeine zweite Teil des Einführungswerkes wird von dem Kapitel „Poiesis – Die Schaffung der Welt“ eröffnet. Ausgehend von der These, dass Vorstellungen vom Beginn der Welt/des Universums in vielen Religionen eine wichtige Rolle spielen bzw. die Welt mittels (religiöser) Bedeutungszuschreibungen erschlossen wird, sieht Schmidt es als eine Aufgabe der Religionsethnologie an, „diese Bedeutungsmuster zu verstehen und zu deuten“(92). Sie vertritt auch hier einen dialogischen Ansatz, der die Rolle der Erzähler (z. B. von Ursprungsmythen oder anderer Weltdeutungen) nicht außer acht lässt. Im Anschluss daran behandelt sie vier für (religions-) ethnologische Forschungen zentrale und eng verknüpfte Weisen der Bedeutungszuschreibung: Symbole, Mythen, Kosmologien und damit verbundene Moralvorstellungen. Auch hier veranschaulicht sie frühe und aktuelle Theorien durch Beispiele, zumeist aus dem südamerikanischen und afrikanischen Raum. Es würde den Umfang dieser Rezension sprengen, auf die vielen erwähnten Theorien und Beispiele einzugehen. Als übergeordnetes Merkmal ihrer Darlegungen lässt sich meines Erachtens allerdings ein „ganzheitlicher“ Ansatz feststellen, der „Religion und deren Einzelelemente stets als Bestandteile eines größeren Systems“ (108) versteht und so einen kontextsensitiven Zugang zum Feld ermöglicht.

Das Kapitel „Praxis – Die Ausübung der Religion“ beginnt mit einem Ausschnitt aus einer sehr lebendigen Beschreibung eines Festes einer afrokaribischen Kirche in Brooklyn, an dem Bettina Schmidt 1998 im Rahmen einer Feldforschung teilnahm. Nach dieser gelungenen Einstimmung nimmt sie verschiedene Ritualtheorien in den Blick (z. B. von Victor Turner, Frits Staal und Catherine Bell) und zeigt, dass es „keine vorherrschende Theorie zum Ritual gibt, ja mitunter [...] gar die Existenz von Ritualen abgestritten und nur noch von ritualisierten Handlungen gesprochen“ (136) werde. Sie vertritt allerdings entschieden die Meinung, dass sowohl religiöse als auch säkulare Rituale bedeutsamer würden und sich in einem stetigen Wandel befänden, weshalb sich

auch die „Diskurse [...] dieser Dynamik kaum anpassen“ (136) könnten. Im Weiteren wendet sie sich Wallfahrten als exemplarischem Thema zu und stellt als Ausgangspunkt die Analyse dieses Phänomens durch Edith und Victor Turner vor. Davon ausgehend erläutert sie andere Positionen und Weiterentwicklungen und schafft es, an diesem Beispiel sehr anschaulich zu verdeutlichen, wie der Wandel innerhalb eines Diskurses ablaufen kann.

Im nächsten Abschnitt dieses Kapitels kommt sie zu dem schwierigen Bereich der Erforschung religiöser Erfahrungen. Sie zeigt zu Beginn, dass der Fokus religionsethnologischer Forschungen methodisch bedingt zumeist auf äußeren bzw. wahrnehmbaren Handlungen liegt und das Feld religiöser Erfahrung daher in der Regel von Theologen oder Psychologen beackert wird. Zumindest implizit scheint sie es aber auch für die Religionsethnologie als interessant oder lohnenswert zu erachten oder ist wenigstens überzeugt, dass das „Interesse an dem Irrationalen, an Gefühlen und mystischen Erfahrungen in der Ethnologie steigt“ (143). Dies ist ihr Anlass, die Auseinandersetzung einiger Theologen, Psychologen und Religionsethnologen mit dieser Thematik darzustellen. Einerseits ist es zwar löblich, dass sie versucht den Blick der Lesenden für dieses Themenfeld zu öffnen. Andererseits macht Schmidt dabei meines Erachtens leider ein paar sehr problematische Aussagen: Zu Beginn des Abschnitts erklärt sie, ich vermute in Anlehnung an Melford E. Spiros Religionsverständnis, dass aus „emischer Perspektive [...] die Kommunikation mit den übernatürlichen Wesen der Mittelpunkt der Religionsausübung“ (142) sei. Diese Feststellung wird nicht in einen kritischen Rahmen gesetzt und kann daher zu einer enormen Einschränkung des Blickfeldes führen (z. B. ist sie mit einigen Formen buddhistischer Religionsausübung unvereinbar und erfasst mit Sicherheit auch nur einen Teil der Alltagspraxis der Besucher einer bayrischen Dorfkirche). Es muss allerdings hervorgehoben werden, dass diese recht starre Aussage eine Ausnahme darstellt: Das Werk ist insgesamt von methodologischer Offenheit und der Auseinandersetzung mit unterschiedlichsten Perspektiven geprägt. Allerdings können auch andere Teile dieses Abschnitts ihres Werkes für Studienanfänger, die noch nicht die Fähigkeit besitzen, sie in einem größeren Kontext zu verstehen, irreführend sein. Als Beispiel diene hier ein Ausschnitt ihrer Ausführungen zu Rudolf Ottos Theorie der Erfahrung des Heiligen, die, obwohl sie dessen euro- und christozentrische Prägung erklärt, problematisch bleibt:

„Otto bietet einen Weg an, eigene Erfahrungen und Gefühle in die Forschung zu integrieren. Die Faszination der Ethnologen bei der Teilnahme an religiösen Ritualen wird durch eine Religionsethnologie in sozialanthropologischer Tradition in der Regel ignoriert bzw. als peinlich erachtet. Aber Religion lediglich anhand ihrer Funktionen zu betrachten, ergibt, wie ich im ersten Teil gezeigt habe, ein europäisches Konstrukt. Erst ohne dieses vermeintlich objektive wissenschaftliche Mäntelchen fällt auf, wie stark sogar unsere technisierte Welt von Religion geprägt ist. Otto zeigt uns somit, dass Religion nicht auf Institutionen und Schriften beschränkt ist, sondern im Menschen selbst zu finden ist.“ (146)

Vielleicht liegt es daran, dass ich als Marburger Student gewissermaßen „otto-kritisch“ sozialisiert bin, aber mir bleibt schleierhaft, wie gerade Ottos Schriften uns helfen sollen das „europäische Konstrukt“ rein funktionalistischer Religionstheorien zu überwinden. Ich möchte hier nicht einer „kalten“, von menschlichen Erfahrungen losgelösten theoretischen Ausrichtung das Wort reden, aber gerade Ottos sehr spezifische theologische bzw. religionsphilosophische Überlegungen zum

Heiligen oder zum Numinosen scheinen mir bei einer Erweiterung des Horizontes hinderlich zu sein. Nichtsdestotrotz beurteile ich die Aufnahme des Themenkomplexes religiöser Erfahrungen in das Einführungswerk als positiv, da die Darstellung der verschiedenen Herangehensweisen an dieses Feld – neben den alten Theoretikern wie Otto oder William James versäumt Schmidt es nicht, auch auf aktuellere Theorien, z. B. von Geoffrey Samuel, zu sprechen zu kommen – gerade für neue Studierende sehr interessant sein dürfte. Wie gesagt wäre etwas mehr kritische Reflexion und in diesem Fall ein An-die-Hand-Nehmen der unerfahreneren Lesenden wünschenswert gewesen. Außerdem fehlen hier kognitive neurowissenschaftliche Ansätze in der Religionsforschung – man mag von ihnen halten, was man will – aber gerade in der Erforschung religiöser Erfahrungen werden neurowissenschaftliche Forschungen zunehmend populär. An diese allgemeineren Ausführungen schließt ein Abschnitt an, der „Schamanismus und andere religiöse Manifestationen“ behandelt. Hier gelingt es Schmidt sehr gut anhand von Beispielen zu zeigen, auf welche Weise religiöse Erfahrungen in der Religionsforschung behandelt wurden und werden und ermöglicht so ein vertieftes, praktischeres Verständnis der vorangegangenen theoretischen Erörterungen.

Im letzten Kapitel „Religion und Gesellschaft“, zeigt Schmidt, „wie flexibel sich Religionen den Machtveränderungen und anderen Entwicklungen in der Vergangenheit angepasst und auf welche Weise koloniale Strukturen die heutigen Religionen beeinflusst haben“ (162). Im Unterschied zu den vorigen Kapiteln steht hier nicht eine Einführung in die theoretische Debatte am Anfang, sondern sie arbeitet direkt mit verschiedenen Studien und möchte so zu neuen Forschungsideen anregen. Es gelingt ihr ausgezeichnet, die Flexibilität von Religionen und deren Wechselwirkungen mit Politik und Gesellschaft im sich wandelnden globalen Kontext darzustellen. Dazu trägt nicht nur ihre pointierte Wiedergabe verschiedener Studien und Forschungsansätze bei, sondern auch die exzellente Wahl der behandelten Themen:

Im Abschnitt „Religion im Kontext von Kolonialismus und Modernität“ wird klar, wie sehr Machtstrukturen die (westliche) Wahrnehmung und Rezeption von Religionen beeinflusst haben und diese im Zuge der kolonialen Vorherrschaft selbst verändert wurden. „Synkretismus als Widerstand gegen Unterdrückung“ zeigt am Beispiel von afroamerikanischen Religionen die Rolle von Religiosität für die Bewahrung oder Bildung von Identität und gibt eine interessante Deutung von Synkretismus als Form des kreativen Widerstands gegen koloniale Fremdherrschaft. In „Religion in säkularen Gesellschaften“ gibt Schmidt einen kurzen Überblick zur Säkularisierungsdebatte und möchte das Themenrepertoire religionsethnologischer Forschungen um eine „Ethnologie des Säkularen“ (180), das sie in Anlehnung an Asad nicht als Gegenpart zu Religion versteht, erweitert wissen. „Religion, Migration und Identität“ behandelt die Wirkungen von Migration auf religiöse Vergemeinschaftung und Identitätsbildung und sensibilisiert den Leser für den transnationalen oder sogar globalen Rahmen (insbesondere bei sogenannten Diaspora-Religionen), in dem Religion im Kontext von Migration untersucht werden sollte. Im letzten Abschnitt, „Religion im 21. Jahrhundert: Fundamentalismus und Neue Religiöse Bewegungen“

verweist Schmidt auf religiös bedingte Grenzerschaffung, -überwindung und Positionierung in der heutigen globalisierten Welt und arbeitet dies dezidiert an den Beispielen Fundamentalismus und Neue Religiöse Bewegungen aus. Das Buch schließt mit einer Betonung der Wichtigkeit interdisziplinärer Forschung über Religion und Gesellschaft und der wichtigen Rolle, die die Ethnologie dabei leisten kann.

Meines Erachtens fallen die Stärken und Schwächen des Buches in manchen Punkten zusammen. Die hohe Informationsdichte und die Breite des behandelten Materials ermöglichen einerseits einen fundierten Überblick und machen das Buch insbesondere in Verbindung mit den kommentierten Literaturlisten zu einem komprimierten Nachschlagewerk. Andererseits ist es mitunter schwierig bei dem schnellen Wechsel verschiedener Theorien und Beispiele nicht den roten Faden zu verlieren. Erschwerend kommt hinzu, dass in der Kürze des Buches manche allgemeinere wissenschaftliche Begrifflichkeit, wie z. B. Poststrukturalismus, nicht hinreichend erklärt und somit für unerfahrene Studierende weiteres Nachschlagen zum Verständnis nötig wird. Um zur Metapher der ethnologischen Schrift zurückzukehren: Eine verständliche Übersetzung der „fremden Kultur“ der Religionsethnologie in den Horizont Studierender gelingt Schmidt oft, aber nicht durchgängig. Weiterhin stehen im Buch verschiedene moderne theoretische Herangehensweisen gleichwertig nebeneinander, was Studierenden, die nach klaren Ausrichtungen und Anweisungen suchen, mitunter den Boden unter den Füßen wegziehen könnte. Das sehe ich allerdings nicht als Schwäche, sondern als Notwendigkeit an: In interdisziplinär angelegten Fächern wie der Religionsethnologie kann es nicht *die* Theorie geschweige denn eine Gebrauchsanweisung geben. Eine gewisse Unsicherheit oder sogar Verwirrung am Anfang des Studiums erscheint mir unabdingbar um den Blick für die wunderbare Mannigfaltigkeit des Faches zu öffnen. Trotz der behandelten Kritikpunkte halte ich die Lektüre der „Einführung in die Religionsethnologie“ für lohnenswert: Sowohl für WissenschaftlerInnen, die von einer anderen erfahrenen Wissenschaftlerin eine Zusammenschau und ihr Verständnis des Themenkomplexes lesen möchten, als auch insbesondere für Studierende. Letztere werden vermutlich nicht alles sofort verstehen bzw. aufnehmen können, aber mit Sicherheit viele wertvolle Anregungen und einen ersten Überblick erhalten. Außerdem haben sie mit diesem Buch ein sehr praktisches Nachschlagewerk, dass viele theoretische Ansätze hervorragend auf den Punkt bringt und auch in Seminaren mit DozentInnen vertiefend besprochen werden könnte. Ich zumindest werde es mit Sicherheit immer wieder zur Hand nehmen.