

Michael Bergunder

Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft

Zusammenfassung: Die Religionswissenschaft kann sich nicht auf einen gemeinsamen Gegenstand einigen. Bei genauerem Hinsehen zeigt sich jedoch, dass in der bisherigen Diskussion ein konsensfähiges zeitgenössisches Alltagsverständnis von „Religion“ vorausgesetzt wird, das aber unerklärt und unreflektiert blieb. Im Rahmen eines kulturwissenschaftlichen Ansatzes ist es möglich, dieses Alltagsverständnis so zu konzeptualisieren, dass es als historischer Gegenstand der Religionswissenschaft etabliert werden kann. Dazu wird insbesondere auf die theoretischen Ansätze von Ernesto Laclau, Judith Butler und Michel Foucault zurückgegriffen. Die vorgestellten Überlegungen sind unmittelbar anschlussfähig an die postkolonialen Debatten und ermöglichen dadurch zugleich, das Konzept eines „europäischen Religionsbegriffs“ zugunsten eines globalen Verständnisses zu überwinden.

Abstract: Within the discipline of religious studies there is no consensus about the definition of its object. However, a closer look at former scholarly discussions shows the existence of a contemporary understanding of “religion” that might be widely agreeable, though, so far, it has received scant reflection. From a cultural studies perspective, it can be understood as the previously undeclared, historical object of religious studies. Moreover, this approach opens a link to postcolonial debates and can overcome the notion of a “European concept of religion” in favour of a more global perception of “religion”.

Prof. Dr. Michael Bergunder: WTS, Universität Heidelberg, Kisselgasse 1, 69117 Heidelberg,
Email: Michael.Bergunder@wts.uni-heidelberg.de

Worum geht es in der Religionswissenschaft? Der Name legt nahe, dass die Religionswissenschaft eine Wissenschaft von der Religion ist. Was ist aber „Religion“? Den meisten Menschen wird diese Frage als nicht besonders schwer zu beantworten erscheinen. Wenn im Alltag das Wort „Religion“ fällt, dann scheint klar zu sein, was damit gemeint ist. „Religion“ ist normalerweise kein Wort, das permanent hinterfragt wird, und „Religionen“ werden als real-existierende Erscheinungen betrachtet.

Insofern ist es nicht unmittelbar einsichtig, warum die Religionswissenschaft sich nicht in der Lage sieht, die einfache Frage, „Was ist ‚Religion‘?“, befriedigend zu beantworten. Aber genau dies ist der Fall. Der Tübinger Religionswissenschaftler Günther Kehrler hat 1988 festgestellt: „Kaum ein Problem ist in den Wissenschaften von der Religion heftiger und zugleich ergebnisloser diskutiert worden als die Frage nach einer adäquaten Definition von Religion.“¹ Zehn Jahre später wiederholte er diese Feststellung: „In keiner Wissenschaft wird so anhaltend und so kontrovers über den Gegenstand, der der Disziplin den Namen gibt, gestritten wie in der Religionswissenschaft und ihren Nachbardisziplinen.“² Auch im Jahre 2010 sieht der Berliner Religionswissenschaftler Hartmut Zinser keine Besserung der Lage: „Der Begriff der Religion ist völlig umstritten. Die Religionswissenschaft hat sich bis heute nicht auf eine Definition verständigen können.“³

1 Die große Kontradiktion der Religionswissenschaft

Innerhalb der Religionswissenschaft herrscht zugleich ein großes Einvernehmen darüber, dass der Gegenstand des Faches nur über eine konsensfähige Definition bestimmt werden kann. Damit verbunden ist die Annahme, dass ohne einen derart bestimmten eigenen Gegenstand die Religionswissenschaft auch keine eigene Wissenschaftsdisziplin sei; ohne „Religion“ also keine Religionswissenschaft. Jüngste Äußerungen aus der deutschen Religionswissenschaft legen den Finger in die Wunde. Christoph Kleine spricht davon, „dass die Integrität und Identität des Faches gegenüber etwa den Regionalwissenschaften und den Sozialwissenschaften nicht ausschließlich, aber doch vor allem über den Gegenstand gesichert werden kann“.⁴ Ähnlich sieht es auch Jörg Rüpke, wenn er schreibt: „Das disziplinär Bestimmende bleibt der in all seiner Fraglichkeit hinzunehmende Gegenstand ‚Religion‘.“⁵ Geradezu alarmistisch formuliert Hartmut Zinser: „Mit einer Position der Unbestimmbarkeit der Religion marginali-

1 G. Kehrler, *Einführung in die Religionssoziologie*, Darmstadt 1988, 13.

2 G. Kehrler, „Religion, Definition der“, in: *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe* 4, 1998, 418–425, hier 418.

3 H. Zinser, *Grundfragen der Religionswissenschaft*, Paderborn 2010, 35.

4 C. Kleine, „Wozu außereuropäische Religionsgeschichte?“, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 18, 2010, 3–38, hier 6.

5 J. Rüpke, *Historische Religionswissenschaft*, Stuttgart 2007, 31–32.

siert sich die Religionswissenschaft selber und trägt zu ihrer eigenen Abschaffung bei.“⁶

Wenn aber gilt, dass es ohne definatorische Gegenstandsbestimmung keine eigenständige Religionswissenschaft geben kann, dann haben wir es hier mit einem interessanten Widerspruch zu tun: Auf der einen Seite konnte sich die Religionswissenschaft in den mehr als 100 Jahren ihres Bestehens nicht auf einen Gegenstand einigen. Auf der anderen Seite gibt es sie auch ohne erfolgreiche Gegenstandsbestimmung immer noch, und es geht ihr unter diesen Umständen ausgesprochen gut. Aus meiner Sicht handelt es sich hier um die „große Kontradiktion“ der Religionswissenschaft, wobei die entscheidende Frage lautet: Wie kann es sein, dass diese so lange ungelöst geblieben ist, ohne die Religionswissenschaft in ihrer Existenz zu gefährden? Um eine Antwort zu finden, ist es hilfreich, den verschiedenen, wenn auch erfolglosen Lösungsversuchen genauer nachzugehen. Es gibt aus meiner Sicht drei Hauptstrategien, die bisher angewandt wurden. Auf der einen Seite gab und gibt es die Suche nach einer konsensfähigen Religionsdefinition, die als Gegenstandsbestimmung des Faches dienen kann. Auf der anderen Seite sind immer wieder Stimmen laut geworden, die bestreiten, dass es überhaupt einer expliziten definatorischen Religionsbestimmung bedarf, um das Fach Religionswissenschaft zu konstituieren. Diese zweite Position bestreitet also, dass eine große Kontradiktion überhaupt existiert. Eine dritte Position verlangt, auf den Religionsbegriff als wissenschaftliches Analyseinstrument vollständig zu verzichten, und plädiert in der Konsequenz für die Auflösung der Religionswissenschaft als eigenständige Wissenschaftsdisziplin. Damit gäbe es auch keine Kontradiktion mehr. Alle drei Versuche haben zwar keine überzeugende Lösung der großen Kontradiktion geliefert, sind aber in den Gründen ihres Scheiterns von besonderem Interesse, um neue Perspektiven zu eröffnen.

6 H. Zinser, *Grundfragen ...*, 36.

2 Die erfolglosen Versuche zur Auflösung der großen Kontradiktion

2.1 Suche nach einer konsensfähigen Religionsdefinition

Es ist hier nicht der Ort, um die unzähligen bisherigen Definitionsversuche von „Religion“ genauer zu diskutieren. Sie werden in jeder Einführung in die Religionswissenschaft ausführlich besprochen, meist verbunden mit dem Hinweis, dass bereits der amerikanische Religionspsychologe James Leuba am Anfang des 20. Jahrhunderts eine Liste mit Dutzenden verschiedener Religionsdefinitionen dargeboten hat. Auch zahlreiche der neueren Definitionsvorschläge lehnen sich eng an diese älteren Konzepte an, selbst wenn sie dies nicht immer deutlich zu erkennen geben.⁷ Diese Klassiker, und ebenso ihre modernen Wiederauflagen, begründen die Gültigkeit der von ihnen verwendeten Definitionsmerkmale in der Regel durch Rückgriff auf zwei verschiedene Theorieansätze.⁸ Der eine Ansatz besteht in sogenannten „substantialistischen Religionsbestimmungen“. Sie basieren alle auf, wenn auch zum Teil sehr unterschiedlichen, inhaltlichen Bestimmungen von Religion, die jeweils auf bestimmten philosophisch-metaphysischen Grundlegungen fußen. Die Religionswissenschaft wurde unter dem Einfluss der religionsphänomenologischen Schule über weite Strecken von diesen Theorieansätzen dominiert. Die Diskussion der letzten Jahre hat jedoch die starken religiösen Eigeninteressen der Religionsphänomenologie offengelegt, seien sie christlich-theologisch oder esoterisch.⁹ Die Religionswissenschaft sah die kritische Distanz zu ihren Untersuchungsgegenständen gefährdet, und insbesondere die notwendige Abgrenzung von der christlichen Theologie erschien nicht mehr gewährleistet. Seitdem treffen substantialistische Religionsbestimmungen zu Recht auf große Vorbehalte innerhalb der Religionswissenschaft.

Der zweite Ansatz besteht in den sogenannten „funktionalen Religionsbestimmungen“. Sie fragen danach, was Religion für den Menschen oder die Gesellschaft leistet, reduzieren Religion also auf eine Funktion, deren Merkmale im Rahmen sozialwissenschaftlicher oder psychologischer Theoriebildungen begründet werden. In diesen Definitionen erhält die inhaltliche Dimension von

⁷ Z. B. E. T. Lawson; R. N. McCauley, *Rethinking Religion*, Chicago 1990, 5; T. Sundermeier, *Was ist Religion?*, Gütersloh 1999, 27; M. Riesebrodt, *Cultus und Heilsversprechen*, München 2007, 110–118.

⁸ K. Hock, *Einführung in die Religionswissenschaft*, Darmstadt 2002, 15–18.

⁹ R. T. McCutcheon, *Manufacturing Religion*, New York 1997; S. M. Wasserstrom, *Religion after Religion*, Princeton 1999.

Religion nur einen sekundären Status, weswegen ihre Popularität in der Religionswissenschaft eher gering blieb.¹⁰ Auch eine Kombination beider Ansätze ist immer wieder versucht worden, aber damit werden eher die Probleme beider Ansätze summiert als überwunden.¹¹

Angesichts der unüberschaubaren Pluralität der substanzialistischen und funktionalen Definitionsmöglichkeiten und der ihnen zugrunde liegenden Begründungsprobleme konnte keine der in diesem Rahmen vorgeschlagenen Definitionen bisher auf längere Sicht überzeugen, und dies wird voraussichtlich auch so bleiben.

a) Polythetische Religionsdefinitionen

Angesichts dieser Situation sind in neuerer Zeit vermehrt Religionsbestimmungen versucht worden, die ihre definitorischen Merkmale nicht an normative Theorien rückbinden wollen, sondern sich auf einen formalen Nominalismus zurückziehen. Damit wird die Suche nach einer substanzialistischen Religionsdefinition fortgesetzt, aber zugleich versucht, die bisherigen philosophisch-metaphysischen Grundlegungen als auch die damit meist verbundenen religiösen Implikationen der klassischen Definitionen zu vermeiden. Dies stellt einen neuen, interessanten Ansatz dar, der zugleich für die Frage der Gegenstandsbestimmung besonders aufschlussreich ist.¹² Eine besonders erfolgreiche Variante dieser nominalen Definitionsversuche ist dabei die sogenannte polythetische Definition.¹³ Die bisher umfassendste forschungsgeschichtliche Diskussion und konzeptionelle Ausarbeitung dieses Ansatzes wurde von dem amerikanischen Religionsethnologen Benson Saler vorgelegt.¹⁴ Saler schlägt fünfzehn Merkmale für Religion vor, die seiner Meinung nach in additiver Weise „aus all den Merk-

¹⁰ H. Zinser, *Grundfragen ...*, 40–51.

¹¹ K. Hock, *Einführung ...*, 17–18.

¹² J. A. M. Snoek, „Defining ‚Religions‘ and the Domain of Study of the Empirical Sciences of Religions“, in: J. G. Platvoet; A. L. Molendijk (Hg.), *The Pragmatics of Defining Religion*, Leiden 1999, 313–333, hier 314, 318.

¹³ M. Southwold, „Buddhism and the Definition of Religion“, in: *Man* 13, 1978, 362–379; J. Z. Smith, *Imagining Religion*, Chicago 1982, 1–18; B. C. Wilson, „From the Lexical to the Polythetic“, in: T. A. Idinopulos; B. C. Wilson (Hg.), *What is Religion?*, Leiden 1998, 141–162; B. Saler, *Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, New York 2000; C. Kleine, „Wozu außereuropäische Religionsgeschichte? ...“.

¹⁴ B. Saler, *Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists ...*; B. Saler, „Conceptualizing Religion. Some Recent Reflections“, in: *Religion* 38, 2008, 219–225.

malen bestehen, die unsere angesammelte Gelehrsamkeit Religion zugeschrieben hat“.¹⁵ Die Pointe besteht nun darin, dass auf ein Phänomen nicht alle fünfzehn Merkmale zutreffen müssen, um von dieser Definition als „Religion“ bestimmt zu werden. Zudem ist die Liste offen, so dass weitere Merkmale ergänzt werden könnten, wenn dies von der Forschung gewünscht würde. Je mehr Merkmale zutreffen, desto „typischer“ wird die mit diesem Modell identifizierte „Religion“. Für Saler ist Religion also eine „Stufenkategorie“ (*graded category*). So wie sich in einer Gruppe von „großen Menschen“ Individuen von unterschiedlicher Größe oder in einer Gruppe von „reichen Menschen“ unterschiedlich reiche Individuen finden, so gibt es auch mehr oder weniger Religion.¹⁶

Eine solche polythetische Definition hat ihr Vorbild in der biologischen Praxis der Taxonomie, auch wenn meistens, auf eher missverständliche Weise, Wittgensteins Rede von Familienähnlichkeiten als Ausgangspunkt benannt wird.¹⁷ Die Anwendbarkeit dieser in den Naturwissenschaften etablierten formalen Klassifikationsmethode steht außer Frage, allerdings hat die Kritik immer wieder bezweifelt, dass eine so offene Definition für die konkrete religionswissenschaftliche Forschung hilfreich sein kann. In der Tat liegen meines Wissens kaum materiale sozialwissenschaftliche oder historische Religionsforschungen vor, die versuchen, einen polythetischen Ansatz fruchtbar zu machen. Ein zentrales Problem stellt die fehlende klare Abgrenzung zu dem dar, was nicht Religion ist, weil dies eine Stufenkategorie nicht leisten kann.¹⁸

Damit zeigt das Modell ein Problem, das alle nominalistischen Definitionen auszeichnet. Während die älteren Definitionen vermeintlich wesentliche Charakteristiken von Religion erfassten, zeigen die nominalistischen Definitionen meist nur, dass es formale Möglichkeiten gibt, solch heterogene Phänomene wie Christentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus in einer Definition zusammenzufassen. Ungeklärt bleibt auf dieser Ebene der Argumentation aber, woher die verwendeten Merkmale ihre empirische Plausibilität erhalten und vor allem, warum es überhaupt sinnvoll oder notwendig sein soll, diese unter einer Kategorie zusammenzufassen.

15 B. Saler, „Conceptualizing Religion. Some Recent Reflections ...“, 222.

16 B. Saler, *Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, New York 2000, xiii-xiv.

17 R. Needham, „Polythetic Classification. Convergence and Consequences“, in: *Man* 10, 1975, 349–369.

18 G. Lease, „The Definition of Religion. An Analytical or Hermeneutical Task?“, in: *Method and Theory in the Study of Religion* (= *MTSR*) 12, 2000, 287–293; D. Wiebe, „Problems with the Family Resemblance Approach to Conceptualizing Religion“, in: *MTSR* 12, 2000, 314–322.

Der damit implizierten, prinzipiellen Beliebigkeit und ungeklärten empirischen Referenz der Definitionsmerkmale wird in polythetischen Ansätzen meist dadurch begegnet, dass bestimmte „Urformen“, sogenannte „Prototypen“, etabliert werden. Diese Prototypen sind konkrete Musterbeispiele, die nach dem Urteil des Wissenschaftlers als besonders typisch für die jeweilige polythetische Kategorie gelten. Bei Saler dienen „Judentum“, „Christentum“ und „Islam“ als solche Musterbeispiele (*exemplars*). Auch wenn Saler betont, dass dies theoretisch nicht notwendig sei, weisen doch alle Musterbeispiele auch jeweils alle fünfzehn Merkmale auf. In der Praxis generieren die Musterbeispiele bei ihm in Gänze die einzelnen Merkmale für seine polythetische Definition, wodurch eine strukturelle Zirkularität der Argumentation entsteht.

Obwohl also „Religion“ von der Sache her eine rein abstrakte und analytisch-polythetische Kategorie darstellt, erhält sie eine empirische Referenz und damit einen „Realitätsgehalt“ über die prototypischen Musterbeispiele, die eine nominale Beliebigkeit der Religionsbestimmung verhindern. Von daher wäre zu erwarten, dass Saler die Herleitung seiner prototypischen Musterbeispiele umfassend transparent macht.

Verblüffend ist nun, dass er genau dieses nicht tut, sondern die inhaltliche Beschreibung seiner Musterbeispiele nur wenige Seiten einnimmt, auf denen keinerlei religionshistorische Sekundärliteratur zitiert wird.¹⁹ Das liegt an Salers impliziter Grundannahme, dass sich hinter seinen Prototypen ein konsensuales Religionsverständnis verbirgt, dass in der „westlichen Kultur“ zu finden ist und an dem die „westlichen“ Religionswissenschaftler partizipieren. Dieses allgemeine und selbstverständliche Religionsverständnis hält er dabei zugleich für so unmittelbar, dass es sich der kritischen wissenschaftlichen Reflexion entzieht.

Weiterhin ist verblüffend, dass die ausführliche kritische Diskussion, die Salers Ansatz erfahren hat, genau diesen zentralen Schwachpunkt seines Ansatzes nirgends eigens problematisiert hat, selbst dort, wo explizit auf Salers Prototypen eingegangen wird.²⁰ Dieses postulierte konsensuale Religionsverständnis bei Saler bedarf aber der genaueren Analyse. Es handelt sich hier meines Erachtens um die „unerklärte Religion“ der Religionswissenschaft.

¹⁹ B. Saler, *Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists ...*, 208–212.

²⁰ G. Lease, „The Definition ...“, 291; R. T. McCutcheon, „Taming Ethnocentrism and Transcultural Understandings“, in: *MTSR* 12, 2000, 294–306, hier 300–301; W. E. Paden, „Prototypes. Western or Cross-Cultural?“, in: *MTSR* 12, 2000, 307–313, hier 307–308; D. Wiebe, „Problems with the Family Resemblance Approach to Conceptualizing Religion“, in: *MTSR* 12, 2000, 314–322, hier 318–319; B. Saler, „Conceptualizing Religion. Responses“, in: *MTSR* 12, 2000 a, 323–338, hier 333.

b) Die „unerklärte Religion“ der Religionswissenschaft

Wie bereits erwähnt, sind für Saler die „am meisten prototypischen Fälle von Religion“ die „westlichen Monotheismen“, worunter er „Judentum“, „Christentum“ und „Islam“ versteht.²¹ Die inhaltliche Bestimmung dieser „westlichen Monotheismen“ werde dem „westlichen“ Religionsethnologen respektive dem „westlichen“ Religionswissenschaftler gleichsam als Teil des Sozialisationsprozesses unmittelbar zuteil:

„Viele Ethnologen erfuhren zum ersten Mal von Religion in einem westlich-kulturellen Rahmen. Sie begannen mit Religion ihre speziellen Vorstellungen von Judentum und Christentum zu assoziieren; und mit der Zeit begriffen sie Religion zunehmend abstrakt, entsprechend den allgemeinen zeitgenössischen westlichen Bedeutungen des Wortes, die ihre Wurzeln in der Aufklärung haben. Schließlich erweiterten und bis zu einem gewissen Grade veränderten sich die Auffassungen vieler Ethnologen durch die Lektüre ‚klassischer‘ westlicher theoretischer Darstellungen über Religion. ... Deren Autoren hatten aber alle ebenfalls Religion zuerst in einem westlichen Rahmen kennengelernt. ... Ungeachtet der Meinungsverschiedenheiten über bestimmte theoretische Einzelheiten, überlappen sich die grundlegenden Auffassungen vieler heutiger akademischer Religionsforscher.“²²

Diese primäre Prägung und der damit verbundene Konsens unter „heutigen akademischen Religionsforschern“ bewirkt, dass Judentum und Christentum zu den besagten Prototypen werden, die dem polythetischen Modell ihre empirische Referenz geben. Der Islam wird von Saler noch als drittes prototypisches Musterbeispiel hinzugenommen, da er ebenfalls als „grundlegend westlich“ anzusehen sei, weil seine „Theologien“, „Eschatologien“ und „Rituale“ wie auch die dabei erwähnten „Personen“ in engem Zusammenhang zu Judentum und Christentum ständen.²³ Diese drei prototypischen Musterbeispiele fasst er dann als „westliche Monotheismen“ zusammen.

Das Hauptproblem ist nun, dass Saler weder diese unmittelbare Prägung näher belegt, noch genauer sagt, welche konkrete Tradition des Judentums, Christentums oder des Islam er vor Augen hat. Allein schon die Rede von „westlichen Monotheismen“ ist jedoch aus religionswissenschaftlicher Sicht alles andere als unumstritten.²⁴ Lediglich an einer Stelle spricht er von „Judentum“ und „Christentum“, wie es „in Lehrbüchern für vergleichende Religionswissenschaft beschrieben ist“, ohne aber auch nur ein konkretes Werk zu zitieren.

²¹ B. Saler, *Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists ...*, 225.

²² Ebd., 199.

²³ Ebd., 212.

²⁴ M. Bergunder, „Östliche Religionen und Gewalt“, in: F. Schweitzer (Hg.), *Religion, Politik und Gewalt*, Gütersloh 2006, 136–157.

ren. Gerade dieser Verweis deutet darauf hin, dass Judentum, Christentum und Islam von Saler in einer spezifischen religionsvergleichenden Perspektive herangezogen werden. Ihnen wird eine selbstverständliche Selbstzuschreibung als „Religion“ unterstellt. Freilich ist auch dies alles andere als selbstverständlich, weil ja breite Strömungen im Judentum, Christentum und Islam es ausdrücklich ablehnen, als „Religion“ bezeichnet zu werden.²⁵

Werden die prototypischen Musterbeispiele in ihrer inhaltlichen Füllung dem Forscher nur unmittelbar im Sozialisationsprozess zuteil, sind sie nicht an konkrete historisch-diskursive Vermittlungsinstanzen zurückgebunden und entziehen sich damit der Überprüfbarkeit und historischen Kritik. Zwar schreibt Saler an einer Stelle, dass er seine inhaltliche Definition von Judentum und Christentum ebenfalls polythetisch verstanden wissen will,²⁶ um so dem Vorwurf einer ungerechtfertigten Monolithisierung dieser Religionen zu entgehen. Aber er belässt es bei dieser Feststellung und benennt nicht die jeweiligen konkreten Prototypen für seine polythetische Definition derselben, obwohl genau dies sein eigener Ansatz zwingend notwendig machen würde. An dieser Stelle setzt Saler anscheinend wieder auf die unmittelbare, vorreflexive Plausibilität seiner diesbezüglichen Ausführungen.

Kurzum, hier wird ein allgemeines konsensfähiges zeitgenössisches „westliches“ Religionsverständnis vorausgesetzt, das außerhalb und innerhalb der Wissenschaft existiert und „eine historische Realität in westlichen Erfahrungen“ besitzt,²⁷ also eine starke empirische Referenz beansprucht. Nur untersucht Saler dieses Phänomen nicht empirisch, sondern belässt es in der unmittelbaren Erfahrung des Forschers, von der er zugleich behauptet, dass sie intersubjektiv mit der Erfahrung anderer Forscher identisch sei. Angesichts des zentralen Stellenwerts dieses Aspektes für den Ansatz von Saler ist dieses Reflexionsdefizit erstaunlich. Ein Blick auf andere polythetische Ansätze zeigt, dass Saler damit keineswegs alleine steht.²⁸

Nicht nur in polythetischen Definitionen taucht diese unerklärte empirische Referenz auf. So schlägt Jan Snoek einen strikt nicht-essentialistischen nominalen Definitionsansatz vor, ohne dabei explizit polythetisch vorzugehen. Snoek plausibilisiert die Phänomene „im Zentrum der Klasse“, die „Religion“ bezeichnet, durch Bezug auf einen „emischen“ Gebrauch des Begriffes „Religion“, der

²⁵ Z. B. A. Kohen; B. Susser, *Israel and the Politics of Jewish Identity*, Baltimore 2000; H. Kraemer, *The Christian Message in a Non-Christian World*, New York 1947; S. Qutb, *Milestones*, Delhi 1981.

²⁶ B. Saler, *Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists ...*, 209.

²⁷ Ebd., 256.

²⁸ Z. B. C. Kleine, „Wozu außereuropäische Religionsgeschichte? ...“, 27.

de facto ebenfalls eine Art Prototyp bildet.²⁹ Auch hier wird nicht diskutiert, was mit diesem „emischen“ Gebrauch genau gemeint sein soll.

Faszinierend ist, dass dieses allgemeine, aber unerklärte Religionsverständnis sowohl in den klassischen Definitionen als auch in deren Neuauflagen ebenfalls immer wieder zur Plausibilisierung herangezogen wird. Bereits am Anfang des 20. Jahrhunderts war der Buddhismus für William James deshalb eine Religion, weil er zu den „Gedankensystemen“ gehöre, „die alle Welt religiös nennt“.³⁰ Zur Begründung seiner zentralen Definitionskriterien verwies er zudem auf „alle geläufigen Assoziationen des Wortes ‚Religion‘“, oder darauf, was Religion „[f]ür den gewöhnlichen Menschen bezeichnet“.³¹ Selbst besagter James Leuba,³² von dem die inzwischen legendär gewordene Zusammenstellung unzähliger Religionsdefinitionen stammt, benutzte bei seiner kritischen Diskussion verschiedener Religionsdefinitionen seiner Zeit das Argument, dass „das Wort ‚Religion‘ ... eine sehr fest etablierte Bedeutung“ habe, an der sich Definitionen orientieren müssten.

Neuere Definitionsvorschläge, die diese unerklärte Religion zur Plausibilisierung bemühen, lassen sich nicht weniger leicht finden. So schreibt Martin Riesebrodt: „Zunächst einmal hat die [von mir vorgeschlagene] Definition aus meiner Sicht den Vorteil, daß sie auf alle Phänomene, die gemeinhin als religiös verstanden werden, zutrifft.“³³ Riesebrodt führt nicht aus, was er damit meint. Selbst der sonst äußerst kritische McCutcheon spricht an einer Stelle davon, dass er in seinem Buch von Zeit zu Zeit Beispiele diskutieren wird, „von dem, was viele mit Religionen gleichsetzen oder was allgemein als Aspekte von Religionen (z. B. Mythen oder Rituale) angesehen wird“.³⁴

c) Erklärte und unerklärte Religion

Es lässt sich also festhalten, dass die bisherigen Religionsdefinitionen, insbesondere die neusten polythetischen Modelle, zwei unterschiedliche Arten von „Religion“ kennen, eine erklärte und eine unerklärte. Diese sollen im Folgenden auch als *Religion 1* und *Religion 2* bezeichnet werden. Die erklärte *Religion 1* findet sich in den expliziten Religionsdefinitionen der Religionswissenschaft. Die unerklärte

²⁹ J. A. M. Snoek, „Defining ‘Religions’ ...“, 328.

³⁰ W. James, *Die Vielfalt religiöser Erfahrung*, Frankfurt 1997, 64.

³¹ Ebd., 70.

³² J. H. Leuba, *A Psychological Study of Religion*, New York 1912, 51.

³³ M. Riesebrodt, *Cultus ...*, 116.

³⁴ R. T. McCutcheon, *Manufacturing ...*, 6.

Religion 2 bezeichnet dagegen ein zeitgenössisches, alltägliches Religionsverständnis. Die definitorische Praxis zeigt aber, dass *Religion 2* durchaus legitimierend herangezogen wird, um die Plausibilität von *Religion 1* aufzuzeigen, insbesondere in den polythetischen Religionsdefinitionen, in denen *Religion 2* als Prototyp fungiert. *Religion 2* bleibt dennoch weitgehend unerklärt und unerforscht, gilt aber zugleich, im völligen Gegensatz zu *Religion 1*, bezüglich ihrer inhaltlichen Merkmale als weitgehend konsensfähig und unumstritten.

Der entscheidende Punkt ist nun, dass die unerklärte aber konsensfähige *Religion 2* auch in den anderen beiden Hauptstrategien zur Lösung der großen Kontradiktion der Religionswissenschaft hervortritt.

2.2 Absage an eine explizite Gegenstandsbestimmung der Religionswissenschaft

Die zweite zentrale Argumentation, die im Zusammenhang mit der großen Kontradiktion der Religionswissenschaft begegnet, bestreitet rundheraus, dass die Religionswissenschaft einen eigens definierten Gegenstand braucht und eine große Kontradiktion somit überhaupt existiert. Vertreter dieser Position sind nicht immer eindeutig zu identifizieren, denn sie zeichnen sich zum großen Teil dadurch aus, dass sie sich an den Debatten um die Gegenstandsbestimmung der Religionswissenschaft nicht beteiligen. Wenn sie sich aber explizit zu Wort melden, dann wird darauf verwiesen, dass auch die Literaturwissenschaft nur selten „Literatur“, die Musikwissenschaft nur selten „Musik“ und die Kunstgeschichte nur selten „Kunst“ definiert, weshalb auch für die Religionswissenschaft keine wirkliche Notwendigkeit bestehe, „Religion“ konsensfähig zu bestimmen.³⁵ Diese Position ist natürlich intellektuell unbefriedigend, denn keiner Wissenschaft steht ein offener Aufruf zum Reflexionsverzicht besonders gut an. Weiterhin ist zu beachten, dass auch die anderen genannten Disziplinen durchaus heftige Auseinandersetzungen um die Bestimmung ihres Gegenstandes führen, die Frage einer konsensfähigen Gegenstandsbestimmung also keineswegs zu den Akten gelegt haben.

Genau genommen bestreitet die Absage an eine explizite Gegenstandsbestimmung auch nicht, dass eine Wissenschaftsdisziplin einen eigenen Gegenstand benötigt. Sie bestreitet vielmehr, dass ein solcher von ihr explizit definiert

³⁵ H. G. Kippenberg, „Diskursive Religionswissenschaft“, in: B. Gladigow; H. G. Kippenberg (Hg.), *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München 1983, 9–28; T. A. Tweed, *Crossing and Dwelling*, Cambridge 2006, 29–33.

werden muss. Das heißt aber in der Konsequenz nichts anderes, als dass „Religion“ wie auch „Literatur“, „Musik“ und „Kunst“ ihre Gegenstandsbestimmung außerhalb der jeweiligen sie erforschenden Wissenschaften erfahren.³⁶ Nur so wird die Absage an eine explizite Gegenstandsbestimmung zu einer plausiblen Position im Wissenschaftsdiskurs.

Die interessante Pointe ist also, dass diejenigen, die dafür plädieren, dass Religionswissenschaft ihren Gegenstand nicht zu definieren braucht, de facto davon ausgehen, dass die unerklärte *Religion 2* einen geeigneten Gegenstand des Faches darstellen kann.

2.3 Absage an den Religionsbegriff

Eine dritte Fraktion von Religionswissenschaftlern will die große Kontradiktion der Religionswissenschaft dadurch auflösen, dass sie ganz auf den Religionsbegriff verzichtet. Diese Position ist zum Beispiel von dem britischen Religionswissenschaftler Timothy Fitzgerald vehement vertreten worden. „Religion“ sei „vollständig von jüdisch-christlichen, monotheistischen Assoziationen und von der Idee einer Ökumene der Weltreligionen durchtränkt“ und damit untrennbar an eine christlich-theologische Agenda gebunden.³⁷ Deshalb sei „Religion“ auch nicht sinnvoll auf andere, nicht-christliche Kontexte anwendbar. Erst im Zuge des Kolonialismus sei sie für die kolonisierten Gesellschaften neu „erfunden“ und der jeweiligen kolonialen Kultur aufgezwungen worden.³⁸ Der stärkste Punkt bei Fitzgerald ist aus meiner Sicht, dass er am Beispiel der religionswissenschaftlichen Hinduismus-Darstellungen zeigen kann, wie die Konzeptualisierung eines kulturellen Phänomens als „Religion“ die zu untersuchenden empirischen Phänomene auf problematische Art vorstrukturiert.³⁹ Fitzgerald plädiert dafür, Religion als eigenständige wissenschaftliche Kategorie aufzugeben und in den Kulturbegriff zu integrieren. Er steht mit dieser Forderung nicht allein.⁴⁰ In der Tat stellt sich die Frage, warum die Wissenschaft einen Begriff behalten sollte, der nur Probleme bereitet und dessen Verwendung, wenn man dem amerikanischen Religionswissenschaftler McCutcheon folgt, höchst dubiose

³⁶ J. Rüpke, *Historische Religionswissenschaft ...*, 26–27.

³⁷ T. Fitzgerald, *The Ideology of Religious Studies*, New York 2000, 19.

³⁸ Ebd., 8–9, 29–30.

³⁹ Ebd., 134–155.

⁴⁰ D. Sabatucci, *La Prospettiva storico-religiosa*, Formello 2000; D. Dubuisson, *The Western Construction of Religion*, Baltimore 2003.

und irrationale Politisierungen öffentlichen Wissens fördert.⁴¹ In der Konsequenz ist damit die Absage an Religionswissenschaft als eigenständige Disziplin verbunden, und die große Kontradiktion fände so ihre Auflösung.⁴²

Kritiker haben zahlreiche Einwände gegen diesen Vorschlag vorgebracht. Sie haben u. a. darauf verwiesen, dass mit einer Auflösung von Religion in den Kulturbegriff nichts gewonnen wäre, weil die Definition von „Kultur“ ähnlich umstritten ist wie die von „Religion“.⁴³ Besonders wichtig ist aber ihr fundamentaler Einwand, dass es überhaupt nicht in der Macht der Religionswissenschaft steht, auf den Religionsbegriff zu verzichten. So schreibt David Chidester:

„Nach Durchsicht der Geschichte ihrer kolonialen Erschaffung und Wiedererschaffung in umkämpften kolonialen Randzonen, könnten wir uns freudig von *Religion* und *Religionen* als Untersuchungsbegriffen verabschieden, wenn wir nicht als ein Ergebnis eben dieser Geschichte in ihnen feststecken würden.“⁴⁴

In ganz ähnlicher Wortwahl argumentiert Richard King:

„Die Idee, dass es „Religionen“ da draußen in der realen Welt gibt, ist ein so fest verankerter Teil unserer sozialen Vorstellungswelt, dass die Rede von einer völligen Aufgabe des Begriffs als voreilig erscheint.“⁴⁵

Neuerdings argumentiert übrigens auch Timothy Fitzgerald selbst in diese Richtung.⁴⁶

Kurzum, diese Kritiker bestreiten, dass die Religionswissenschaft überhaupt die autonome Autorität über ihren Gegenstand besitzt. Dieses Argument enthält damit auch eine wissenschaftstheoretische Kritik an dem tendenziell positivistischen Diktum, das eine Autonomie der Religionswissenschaft bei der Bestimmung ihres Gegenstandes überhaupt für möglich hält, also versucht, *Religion 1* völlig unabhängig von *Religion 2* zu bestimmen. Dieser Ansatz liegt – meist nur implizit vorausgesetzt – einem Großteil der bisher vorgestellten Diskussionen um den Religionsbegriff zugrunde. Es wird in der Regel mit Verweis auf den amerikanischen Religionswissenschaftler Jonathan Z. Smith heraufbeschworen, der einst schrieb:

41 R. T. McCutcheon, *Manufacturing ...*; R. T. McCutcheon, *Critics, not Caretakers*, Albany 2001.

42 T. Fitzgerald, *Ideology ...*, 19–20.

43 B. Saler, „Conceptualizing Religion. Some Recent Reflections ...“, 220.

44 D. Chidester, *Savage Systems*, Charlottesville 1996, 259.

45 R. King, „Cartographies of the Imagination, Legacies of Colonialism“, in: *Evam* 3, 1–2, 2004, 245–262, hier 256–257.

46 T. Fitzgerald, *Discourse on Civility and Barbarity*, New York 2007.

„... es gibt keine Messdaten für Religion. Religion ist ausschließlich das Werk der Studierstube. Sie wird für die analytischen Zwecke des Forschers durch dessen imaginative Akte des Vergleichens und der Verallgemeinerung erschaffen. Religion hat keine unabhängige Existenz außerhalb des akademischen Betriebs.“⁴⁷

David Chidester und Richard King fordern dagegen, dass die Religionswissenschaft die Idee aufgeben muss, autonomen Zugriff auf ihren Gegenstand zu haben. Im Prinzip ist das auch in der deutschen Religionswissenschaft inzwischen Konsens. So plädiert Christoph Auffarth dafür,⁴⁸ dass Religionswissenschaft „nicht aus einer Außenperspektive [definieren soll], was religiös sei“, sondern es seien „alle Perspektiven und alle Teilnehmer für die Erklärung bedeutsam“, was Religion ausmache. Auch Hartmut Zinser fordert in ähnlicher Weise, dass „das Selbstverständnis der Anhänger und die Anerkennung dieses Selbstverständnisses durch das geschichtliche und soziale Umfeld herangezogen werden“ müssen, um den Gegenstand Religion zu bestimmen.⁴⁹

3 Die unerklärte Religion als unerklärter Gegenstand der Religionswissenschaft

Aus der Debatte um die Abschaffung des Religionsbegriffs lässt sich besonders gut lernen, dass die Religionswissenschaft nicht autonom über ihren Gegenstand verfügen kann. Die große Kontradiktion der Religionswissenschaft beruht also auf dem Selbstmissverständnis, dass eine unabhängig von *Religion 2* bestimmte *Religion 1* den Gegenstand der Religionswissenschaft ausmachen kann. *Religion 1* bleibt, wenn sie plausibel sein will, immer an *Religion 2* rückgebunden.

Die gegenwärtige Diskussionslage um den Gegenstand der Religionswissenschaft stellt sich also wie folgt dar. Die klassischen Definitionen von *Religion 1* sind heute diskreditiert, weil sie von theologischen, philosophischen oder ideologischen Interessen bestimmt waren, die der Großteil der Religionswissenschaft nicht länger reifizieren will. Der Versuch in nominalistische, polythetische Ansätze auszuweichen, führte dazu, dass faktisch *Religion 2* als Prototyp die Definitionskriterien plausibilisiert. Diejenigen, die meinen, die Religionswissenschaft benötige keinen expliziten Gegenstand zur Fachbegründung gehen ebenfalls implizit davon aus, dass *Religion 2* ihr eigentlicher Gegenstand sei.

⁴⁷ J. Z. Smith, *Imagining Religion ...*, xi.

⁴⁸ C. Auffarth, „Religion“, in: C. Auffarth et al. (Hg.), *Wörterbuch der Religionen*, Stuttgart 2006, 429–431, hier 431.

⁴⁹ H. Zinser, *Grundfragen ...*, 68.

Auch die Diskussion um die Forderung nach Abschaffung des Religionsbegriffs hat ergeben, dass die Religionswissenschaft an *Religion 2* unaufgebar verwiesen bleibt. Der Gegenstand der Religionswissenschaft existiert in unerklärter Form auch dann, wenn ihn die Religionswissenschaft nicht explizit bestimmt. Die *große Kontradiktion* erscheint als ein *großes Paradoxon*; der Widerspruch ist nur ein scheinbarer.

Weiterhin ist deutlich geworden, dass *Religion 2* in der religionswissenschaftlichen Diskussion weitgehend unerklärt und unerforscht geblieben ist. Zugleich wird aber die prinzipielle Möglichkeit ihrer konsensualen Bestimmung und ihre Bedeutung für die Gegenstandsbestimmung der Religionswissenschaft allgemein anerkannt.

Ist die unerklärte *Religion 2* der unerklärte Gegenstand der Religionswissenschaft? Genau dies hat der amerikanische Religionssoziologe Arthur Greil kürzlich behauptet.⁵⁰ Er fordert, dass das „Alltagsverständnis“ (*folk category*) von Religion eine besondere Beachtung und Erforschung erfahren muss, und er plädiert für einen „neuen kritischen Ansatz zur Definition von Religion“, unter der Annahme, dass „Religion nicht so sehr eine Entität ist, sondern eine ‚Diskurskategorie‘ (*category of discourse*), deren genaue Bedeutung und Implikationen kontinuierlich in der sozialen Interaktion ausgehandelt werden.“⁵¹ Dabei betont er, dass eine solche Fokussierung lediglich die Gegenstandsbestimmung der Religionswissenschaft betreffe, die Möglichkeit analytischer Religionsdefinitionen, also *Religion 1*, in der religionswissenschaftlichen Arbeit aber nicht ausschließe.⁵² Leider hat Greil es bisher bei diesem programmatischen Appell belassen, dessen inhaltliche Umsetzung noch aussteht.

4 „Religion“ als historischer Gegenstand der Religionswissenschaft

Religion 2 macht also faktisch den Gegenstand der Religionswissenschaft aus. *Religion 2* wird aber nicht durch eine analytische Definition bestimmt, sondern referiert auf das zeitgenössische Verständnis von „Religion“ als „historischer“ Gegenstand. Mit „historisch“ ist hier gemeint, dass es sich um ein konkretes und einmaliges Phänomen in Raum und Zeit handelt, und nicht einfach der land-

50 A. L. Greil, „Defining Religion“, in: P. B. Clarke; P. Beyer (Hg.), *The World's Religions*, London 2009, 135–149.

51 Ebd., 148.

52 Ebd.

läufige Sinn von „vergangenes Geschehen betreffend“. Es ist nicht leicht, diese *Religion 2* angemessen zu konzeptualisieren, was sicher auch einer der zentralen Gründe für ihre bisherige Vernachlässigung durch die religionswissenschaftliche Forschung ist. Die zuvor skizzierte Diskussion zeigt, dass folgende Aspekte eine umfassende Klärung verlangen:

1. Historische Gegenstandsbestimmung: Die erste entscheidende Frage ist dabei, ob der Gegenstand der Religionswissenschaft auch ein historischer sein kann. Die bisherige Fokussierung auf *Religion 1* als einzige Möglichkeit einer Gegenstandsbestimmung beruhte auf einer Wissenschaftstheorie, die der Religionswissenschaft die völlige Autonomie über ihren Gegenstand versprach. Die kritische Diskussion hat jedoch gezeigt, dass dies, angesichts der verdeckten Legitimierungsfunktion von *Religion 2*, eine Fiktion ist. Von daher bedarf es einer wissenschaftstheoretischen Fundierung, in der Wissenschaftsdisziplinen historische Gegenstände zugeordnet werden können.
2. Historisierung von „Religion“: In der bisherigen Diskussion wurde *Religion 2* sehr grob als ein zeitgenössisches Alltagsverständnis beschrieben. Wie kann eine Rekonstruktion dieses Alltagsverständnisses von „Religion“ und von dessen historischer Genese angemessen erfolgen? Diese Historisierung von „Religion“ ist aus meiner Sicht die komplexeste und schwierigste der vier Fragen.
3. „Religion“ und Religionswissenschaft: Der Vorwurf an viele bisherige Religionsdefinitionen, selbst religiöse Interessen zu verfolgen, – aber auch noch allgemeiner das im Vorfeld beschriebene ungeklärte Verhältnis von *Religion 1* zu *Religion 2* – erfordert eine Reflexion des Zusammenhangs und der möglichen Wechselwirkungen von „Religion“ und Religionswissenschaft.
4. Eurozentrismus: Das fehlende religionswissenschaftliche Interesse an *Religion 2* hat sicher seine Ursachen auch darin, dass der *Religion 2* als vermeintlich „europäisches“ Alltagsverständnis eine regionale Verortung zugeschrieben wird, die dem traditionell universal-komparatistischen Anliegen der Religionswissenschaft diametral entgegensetzen scheint. Von daher bedarf auch die Frage des Eurozentrismus einer kritischen Reflexion.

Von der Sache her sind unterschiedliche theoretische Herangehensweisen denkbar, um diese vier Aspekte zu behandeln und *Religion 2* als Gegenstand der Religionswissenschaft herauszuarbeiten. Im Folgenden wird eine Konzeptualisierung von *Religion 2* aus kulturwissenschaftlicher Perspektive vorgeschlagen, die sich aber in keiner Weise als einzig möglicher theoretischer Ansatz zu einer umfassenden Reflexion der Problemlage versteht. Wenn *Religion 2* auf dem Weg von ihrer Unerklärtheit zur Erklärtheit ihren konsensualen Charakter beibehalten will, darf ihre angemessene Beschreibung nicht an einen bestimmten theoreti-

schen Ansatz geknüpft werden. Während also die bisherige Herausarbeitung der *Religion 2* eine auf Konsens zielende Rekonstruktion des Forschungsstandes sein wollte, versteht sich die folgende kulturwissenschaftliche Explikation von *Religion 2* nur als eine von vielen möglichen. Deren Tauglichkeit erweist sich allein daran, ob sie die genannten vier Fragen befriedigend beantworten kann. Letzteres ist allerdings aus meiner Sicht unabdingbar für jede historische Gegenstandsbestimmung von „Religion“.

4.1 Historische Gegenstandsbestimmung aus kulturwissenschaftlicher Perspektive

Religionswissenschaft versteht sich heute weitgehend als Kulturwissenschaft,⁵³ und aus kulturwissenschaftlicher Perspektive ist es selbstverständlich, den Wissenschaftsdisziplinen historische Gegenstände zuzuordnen. Kulturwissenschaft ist allerdings ein oft mehrdeutig gebrauchter Begriff und mitunter auch Modewort. Hier wird Kulturwissenschaft verstanden als ein Ansatz, der sich besonders für „die von Menschen hervorgebrachten Einrichtungen, die zwischenmenschlichen, insbesondere die medial vermittelten Handlungs- und Konfliktformen sowie deren Werte- und Normenhorizonte“ interessiert.⁵⁴ Dabei ist „die Kultur als Ganzes sowohl das Objekt als auch der Rahmen“ für die kulturwissenschaftliche Reflexion,⁵⁵ so dass die wissenschaftliche Beobachterperspektive in wechselseitiger Aufeinanderbezogenheit zu ihrem Gegenstand steht. Überdies ist der kulturwissenschaftliche Ansatz um eine „Entprivilegierung der sogenannten hohen Kultur“ und eine „Öffnung des Quellenkorpus“ bemüht,⁵⁶ was zur Folge hat, dass die Erforschung eines Phänomens wie die „Religion“ sich nicht nur auf kanonische oder anderweitig privilegierte Quellen, sondern eben auch auf das Alltagsverständnis von „Religion“ konzentriert. Kulturwissenschaft soll hier darüber hinaus als eine strikt „historische Disziplin“ verstanden werden,⁵⁷ die in besonderer Weise die Diskursivität und Sprachlichkeit historischer Phänomene reflektiert, wodurch eine große Nähe zu poststrukturalistischen Theoriebildun-

53 K. Hock, *Einführung ...*; H. G. Kippenberg; K. v. Stuckrad, *Einführung in die Religionswissenschaft*, München 2003; B. Gladigow, *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*, Stuttgart 2005.

54 H. Böhme et al. (Hg.), *Orientierung Kulturwissenschaft*, Reinbeck 2000, 104.

55 Ebd., 104.

56 Ebd., 108.

57 Ebd., 104.

gen gegeben ist.⁵⁸ In einer solchen kulturwissenschaftlichen Perspektive ist es selbstverständlich, dass ein historischer Gegenstand zugrunde gelegt wird, denn in kulturwissenschaftlich orientierten Ansätzen erfolgt die Bestimmung eines Forschungsgegenstandes generell an der aktuellen diskursiven Praxis einer Gesellschaft, also am zeitgenössischen Alltagsverständnis.

4.2 Historisierung von „Religion“

a) Begriffsgeschichte

Es ist weitgehend Konsens der bisherigen Forschung, dass sich die heutigen Verwendungsweisen von „Religion“ auf Debatten des europäischen 19. Jahrhunderts zurückführen lassen, mit markanten Vorläufern im Umfeld des Deismus und der Aufklärung.⁵⁹ Dabei wird „Religion“ in der Regel als „Begriff“ charakterisiert, und die Bezeichnung „europäischer Religionsbegriff“ ist eine stehende Wendung in der heutigen Religionswissenschaft, ohne dass dies aber eine theoretische Begründung findet. Die Geschichte von „Religion“ ist bisher ausschließlich als „Begriffsgeschichte“ thematisiert worden. Allerdings ist selbst hier die Forschung eher spärlich.

Abhandlungen zur Begriffsgeschichte der „Religion“

Immerhin liegen mindestens drei größere Geschichten des Religionsbegriffs von Michel Despland, Falk Wagner und Ernst Feil vor.⁶⁰ Dabei überragt das vierbändige Monumentalwerk *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs* (1986–2007) von Ernst Feil alle anderen Publikationen in philologischer Sorgfalt und Umfang. Feil kommt zu dem Ergebnis, dass in der europäischen Philosophie und Theologie von der Antike bis ins 18. Jahrhundert das Wort „Religion“ (lat. *religio*) meistens für einen Begriff stand, der eine bestimmte Handlungsweise umfasste. Dieser „Religionsbegriff“ bezeichnete „die peinlich genaue Sorgfalt ..., jene Vollzüge auszuführen, die jeweils einem Gott (als einem

⁵⁸ P. Sarasin, *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, Frankfurt 2003, 10–60.

⁵⁹ W. C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, New York 1963; M. Despland, *La Religion en Occident*, Montreal 1979; F. Wagner, *Was ist Religion?*, Gütersloh 1991; G. Ahn, „Religion I. Religionsgeschichtlich“, in: *Theologische Realenzyklopädie* 28, 1997, 513–522; E. Feil (Hg.), *Streitfall „Religion“*, Münster 2000; V. Krech, *Wissenschaft und Religion*, Tübingen 2002; M. Bergunder, „Religion“, in: *Enzyklopädie der Neuzeit* 10, 2009, 1048–1062.

⁶⁰ M. Despland, *La Religion ...*; F. Wagner, *Was ist Religion?* ...

Höhergestellten) aufgrund der Kardinaltugend der ‚iustitia‘ geschuldet wurden“⁶¹. Daneben identifizierte er noch weitere, weniger spezifische Verwendungsweisen von „Religion“, z. B. als Synonym für die vier „Gesetze“ (lat. *lex*) oder „Gefolgschaften“ (lat. *secta*) der Christen, Juden, Muslime und Heiden. Erst in der Mitte des 18. Jahrhunderts habe es „eine gravierende Zäsur“⁶² gegeben, und „Religion“ wurde nun zur Bezeichnung eines „neuzeitlichen Grundbegriffs“ mit gänzlich neuer inhaltlicher Füllung verwandt. Das Werk Feils stellt ohne Zweifel einen Meilenstein auf dem Weg zur Historisierung von „Religion“ dar und bedeutet eine erhebliche Erweiterung des Forschungsstandes. Seine besondere Stärke besteht darin, dass Feil nicht daran gelegen ist, eine kontinuierliche begriffliche Identität von „Religion“ zu etablieren. Dies hängt mit seinem besonderen Erkenntnisinteresse zusammen, das allerdings zugleich in anderer Hinsicht eine besondere Schwäche seines Ansatzes offenbart.

Feil betont im Eingang seiner Untersuchung, dass sein Ausgangspunkt das zeitgenössische Verständnis von „Religion“ sei, d. h. das, „was am ehesten mitschwingt, wenn wir – unabhängig ob wir zustimmen oder nicht – ‚Religion‘ sagen“⁶³. Das wäre also genau *Religion 2*. Allerdings hält er dieses zeitgenössische Verständnis von „Religion“ zugleich für klar begrifflich bestimmbar. Es scheint ihm so offensichtlich, dass es keiner ausführlicheren historisch-philologischen Belege bedarf. Damit überführt Feil aber dieses zeitgenössische Religionsverständnis in einen von ihm definierten Religionsbegriff, so dass *Religion 2* sich auf diesem Wege in *Religion 1* verwandelt. Feil postuliert in dieser Definition, dass sich „Religion“ seit Mitte des 18. Jahrhunderts zu einem „neuzeitlichen Grundbegriff“ entwickelt habe, der all das zusammenfasst, „was in einer bestimmten Ausprägung gegenüber der dem Menschen qualitativ überlegenen Wirklichkeit von ihm angenommen und ggf. auch getan wird“⁶⁴. „Religion“ stand nun für „alle Vorstellungen, Einstellungen und Handlungen gegenüber jener Wirklichkeit ..., die Menschen als Mächte oder Macht, als Geister oder auch Dämonen, als Götter oder Gott, als das Heilige oder Absolute oder schließlich auch nur als Transzendenz annehmen und benennen“⁶⁵. Damit habe „Religion“ einen neuen Ort im Inneren des Menschen bekommen, und die äußeren Vollzüge und Institutionalisierungen wurden sekundär. Zugleich wurde diese „innere Religion“ zur anthropologischen Konstante erklärt, die jedem Menschen eigen sei.⁶⁶ Die „viel-

61 E. Feil, *Religio IV*, Göttingen 2007, 14.

62 Ebd., 12.

63 E. Feil, *Religio I*, Göttingen 1986, 16.

64 Ebd., 29.

65 Ebd., 29.

66 Ebd., 25–26.

leicht wichtigste Entfaltung der ‚Religion‘ im neuen Sinn“ findet Feil dann bei Schleiermacher gegeben.⁶⁷

Feil definiert also am Beginn seiner Studie „Religion“ als einen „neuzeitlichen Religionsbegriff“ und bestimmt genau die hinter ihm stehende Sache. Diese Bestimmung einer *Religion 1* hat jedoch nichts mit dem Gegenstand seiner Untersuchung zu tun, die in der Antike beginnt und im frühen 19. Jahrhundert endet, also gerade zu dem Zeitpunkt, als der „neuzeitliche Religionsbegriff“ erst entstanden sein soll.

Auffällig ist überdies die große Homogenität, die dem „neuzeitlichen Religionsbegriff“ zugeschrieben wird. Dies hängt sicher mit der apologetischen und kontroverstheologischen Verortung desselben zusammen. Für den katholischen systematischen Theologen Feil ist dieser „neuzeitliche“ Religionsbegriff vor allem eine protestantische Erfindung, die aber „auch seitens der Religionskritik aufrechterhalten“ wurde.⁶⁸ Deswegen hat er „aus [s]einer katholischen Tradition heraus Vorbehalte“⁶⁹ gegen diesen Religionsbegriff, denn er sei als „Ablösung des Glaubens konstituiert worden“,⁷⁰ der bis dahin das zentrale christliche Konzept gewesen sei.⁷¹ Feil sieht darin offensichtlich eine theologische Fehlentwicklung, und seinen Versuch die Historizität und Kontingenz des heutigen Religionsbegriffs aufzuzeigen, versteht er als Mittel, „um zum ‚Glauben‘ Platz zu bekommen“⁷². Diesen von ihm postulierten neuzeitlichen Religionsbegriff kontrastiert er mit den von ihm historisch erarbeiteten traditionellen Verwendungsweisen. Während von der Antike bis ins 18. Jahrhundert „Religion“ vor allem eine „Handlungsweise“ bezeichnete, stehe im Mittelpunkt von „Religion“ als „neuzeitlichem Grundbegriff“ ein für die Menschen „absolut bedeutsamer“ Wirklichkeitsbezug.⁷³

Feils theologisches Erkenntnisinteresse lässt also auf der einen Seite eine konsequente Historisierung von „Religion“ zu, weil er davon ausgeht, dass „Religion“ im heutigen Verständnis einen Begriff bezeichnet, der erst Mitte des 18. Jahrhunderts geprägt wurde und nun wahrscheinlich sogar wieder auf dem Rückzug sei. Auf der anderen Seite reifiziert er aber eine bestimmte protestan-

67 E. Feil, *Religio IV* ..., 880.

68 E. Feil, *Religio I* ..., 29.

69 E. Feil, *Religio IV* ..., 8.

70 Ebd., 893.

71 Ebd.

72 Ebd., 894; E. Feil, „Zur Problematik der gegenwärtigen Renaissance des Religionsbegriffs“, in: *Stimmen der Zeit* 99, 1974, 672–688; E. Feil, „Religion und Erfahrung in der neueren protestantischen Tradition“, in: *Herder Korrespondenz* 32, 1978, 137–141.

73 E. Feil, *Religio I* ..., 30.

tisch-theologische Variante des modernen Religionsverständnisses als repräsentativ für das Verständnis von „Religion“ seit dem späten 18. Jahrhundert. Der entscheidende Punkt ist dabei, dass diese Reifikation ohne historische Belege erfolgt, aber zugleich folgenreiche Zuschreibungen vornimmt. Insbesondere wird seine Behauptung, der „neuzeitliche Religionsbegriff“ sei historisch im 18. Jahrhundert entstanden, historisch nicht untermauert, da er keine Geschichte für das 19. und 20. Jahrhundert vorlegt, sondern mit dem deutschen Idealismus seine Darstellung abbricht.⁷⁴ Damit kommen die völlig neuen Verortungen durch Naturwissenschaft, Entdeckung der Religionsgeschichte und Globalisierung im Zeichen des Kolonialismus seit der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts überhaupt nicht in den Blick.

Mit dem Verweis auf das 18. Jahrhundert wird zudem eine gemeinsame Entwicklung von moderner Religion und Aufklärung suggeriert, die einer Idee der „Religion“ als partikular europäische Idee Vorschub leistet.⁷⁵ Bei Feil wird die Verbreitung des „neuzeitlichen Religionsbegriffs“ noch weiter eingeschränkt, namentlich auf die liberale protestantische Theologie und die Religionskritik. Seine Eignung für das Christentum sei insgesamt fraglich, und Feil sieht seinen Gebrauch seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts selbst im Protestantismus bereits wieder auf dem Rückzug. Dieser Feil'sche Religionsbegriff markiert damit eine Episode der europäischen Geistesgeschichte. Eine sinnvolle Anwendung auf andere kulturelle Kontexte sei grundsätzlich zum Scheitern verurteilt und nicht wünschenswert, wie Feil ausdrücklich festhält: „In anderen Sprachen und Kulturen gibt es keine passenden Äquivalente.“⁷⁶ Auf interessante Weise trifft sich Feil hier mit dem bereits diskutierten Vorwurf in der Religionswissenschaft, „Religion“ und der europäische Religionsbegriff sei eine westlich-christliche Angelegenheit. Mit allem Nachdruck muss aber festgehalten werden, dass dies auch bei Feil eine Behauptung bleibt, die er nur durch anekdotische Evidenz, aber nicht durch eine umfassende historische Untersuchung belegt, was Feil übrigens auch selbst eingesteht.⁷⁷ Kurzum, für eine Historisierung von „Religion“ als Gegenstand der Religionswissenschaft greift der Ansatz von Feil viel zu kurz.

74 E. Feil, *Religio IV...* .

75 J. Schlieter (Hg.), *Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann*, Stuttgart 2010, 248–249.

76 E. Feil, *Religio IV...*, 893.

77 Ebd., 889.

Allgemeine Probleme des begriffsgeschichtlichen Ansatzes

Es würde jedoch ebenfalls zu kurz greifen, dieses Problem nur auf das skizzierte spezifische Erkenntnisinteresse Feils zurückzuführen. Vielmehr steht dahinter eine grundsätzliche Inkonsistenz des begriffsgeschichtlichen Vorgehens, die der genaueren Betrachtung bedarf. Für die Geschichtswissenschaft wurde von Reinhardt Koselleck das Programm einer sozialgeschichtlichen Begriffsgeschichte formuliert, die ihren prominenten Niederschlag in dem achtbändigen Werk *Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland* (1972–1997) fand. Die Begriffsgeschichte wendet sich dabei gegen eine „unbesehene Übertragung gegenwärtiger und zeitgebundener Ausdrücke ... in die Vergangenheit“ und gegen eine „Geschichte von Ideen, sofern diese als konstante Größen eingebracht wurden, die sich nur in verschiedenen historischen Gestalten artikulieren“.⁷⁸ Sie geht stattdessen streng „historisch-kritisch“ vor: „Dauer, Wandel und Neuheit [eines Begriffes] werden ... entlang den Bedeutungen und dem Sprachgebrauch eines und desselben Wortes diachronisch erfaßt.“⁷⁹ Dabei interessiert sie sich aber nur für bestimmte Begriffe, sogenannte „geschichtliche Grundbegriffe“, das sind „besonders zentrale Ausdrücke ..., die soziale oder politische Inhalte haben“⁸⁰. Der entscheidende Punkt der Begriffsgeschichte ist nun, dass sowohl zwischen Wort und Begriff als auch zwischen Begriff und Sache unterschieden wird, wobei letztere die entscheidende Referenzebene darstellt: „Ein Wort wird zum Begriff, wenn die Fülle eines politisch sozialen Bedeutungs- und Erfahrungszusammenhanges, in dem und für den ein Wort gebraucht wird, insgesamt in ein Wort eingeht.“⁸¹ Ein Begriff bekommt also eine bestimmte Wirkungszeit zugeordnet, in der er zentrale gesellschaftliche Konstellationen konzeptualisiert.

Von dieser sozialgeschichtlichen Begriffsgeschichte zu unterscheiden sind die historischen Begriffsbestimmungen aus dem Bereich der Philosophie, wie sie sich insbesondere im zwölfbändigen *Historischen Wörterbuch für Philosophie* (1971–2007) finden, das von Joachim Ritter begründet wurde. Hier wird die Auswahl der Begriffe von systematisch-philosophischen Überlegungen bestimmt, und zugleich scheint eine teleologische Perspektive auf, wonach die begriffsgeschichtliche Forschung entscheidend dazu beiträgt, dass „die Philosophie im Wandel ihrer geschichtlichen Positionen und in der Entgegensetzung der Richtungen und Schulen sich als perennierende Philosophie fortschreitend entfal-

⁷⁸ R. Koselleck, „Begriffsgeschichte und Sozialgeschichte“, in: Ders. (Hg.), *Vergangene Zukunft*, Frankfurt 1989, 107–129, hier 115.

⁷⁹ Ebd., 109, 118.

⁸⁰ Ebd., 114.

⁸¹ Ebd., 119.

tet“⁸². Diese besondere Perspektive der philosophischen Begriffsgeschichte steht deutlich im Hintergrund der eingangs erwähnten anderen beiden größeren historischen Darstellungen zum Religionsbegriff. Michel Despland, ein kanadischer Theologe und Religionsphilosoph, zeigt in seiner Darstellung des Religionsbegriffs von der Antike bis ins 19. Jahrhundert eine evolutionäre Entwicklung auf. Sie erreicht in den „ersten Klassikern der Religionsphilosophie“ – d. h. Kant, Schleiermacher, Schelling und Hegel – ihren Höhepunkt, weshalb Despland mit ihnen seine Darstellung auch aufhören lässt.⁸³ Auch der protestantische systematische Theologe Falk Wagner sieht mit „der Aufklärung“ und mit „Herder, Schleiermacher und Hegel“ eine „bis in die Gegenwart als konstitutiv geltende Neubegründung des Religionsbegriffs“, ⁸⁴ der eine Struktur des „religiösen Bewußtseins“ offenlegt, die schließlich in einer „Theorie des Absoluten“ aufgehoben werden kann.⁸⁵ Allerdings vermeidet Wagner eine einseitig evolutionär-teleologische Darstellung, wie ihm Kritiker aus den eigenen Reihen vorgeworfen haben,⁸⁶ da er von einer prinzipiellen „Aporie des religiösen Bewußtseins“ ausgeht. Durch diesen kritischen Impuls liefern seine systematischen Rekonstruktionen klassischer begrifflicher Fassungen von „Religion“ durchaus einen wichtigen materialen Beitrag auf dem Weg zur Historisierung von „Religion“.

Wenn auch die philosophische Begriffsgeschichte sich insgesamt weniger konsequent einer Historisierung verschrieben hat als der sozialgeschichtliche Ansatz, so teilen beide Vorgehensweisen doch gemeinsame zentrale Grundannahmen. Genau wie der sozialgeschichtliche Ansatz lebt auch das *Historische Wörterbuch für Philosophie* von einer klaren Unterscheidung zwischen Wort, Begriff und der hinter allem stehenden Sache. In dem von Helmut G. Meier, Assistent von Joachim Ritter und erster Koordinator des Wörterbuchs, verfassten Grundsatzartikel „Begriffsgeschichte“ heißt es entsprechend, dass der „philosophische Gebrauch“ von Wörtern nur „in der Weise Leitfaden der Darstellung [ist], daß durch den Aufweis ihres repräsentativen Auftretens und ihrer historischen Wirksamkeit die in ihnen gefaßte Sache selbst zum Gegenstand gemacht wird“.⁸⁷

82 J. Ritter, „Vorwort“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 1, 1971, 5–11, hier 7.

83 M. Despland, *La Religion ...*, 488.

84 F. Wagner, *Was ist Religion? ...*, 16.

85 Ebd., 555–589.

86 U. Barth, „Was ist Religion?“, in: *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 93, 1996, 538–560, hier 538 Anm. 2.

87 H. G. Meier, „Begriffsgeschichte“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie* 1, 1971, 788–808, hier 798.

Die enormen wissenschaftlichen Verdienste der Begriffsgeschichte sind unbestritten. Sie überwand eine platonisierende Ideengeschichte, und ihre monumentalen Nachschlagewerke sprechen für sich.

Dennoch ist die Begriffsgeschichte mit guten Argumenten vielfältig kritisiert worden,⁸⁸ und einiges davon ist auch für die Frage der Historisierung von „Religion“ unmittelbar relevant. Dies betrifft zunächst die Strukturierung des historischen Materials, denn das begriffsgeschichtliche Paradigma tendiert in der Praxis dazu, dass diejenigen Quellen, die den gesuchten Begriff in besonderer Klarheit repräsentieren, privilegiert werden, so dass sich die Belege vor allem auf philosophisch gehaltene „Höhenkamm“-Texte beziehen und damit de facto eine „ideengeschichtliche Gipfelwanderung“ fortgesetzt wird.⁸⁹ Weiterhin kann die strikt diachrone Vorgehensweise leicht zu einem strukturellen Tunnelblick führen. Es werden bevorzugt Belege herangezogen, in denen der gesuchte Begriff in der erwarteten grundlegenden Weise verwendet wird, und die synchrone Kontextualisierung der jeweiligen Quellen bleibt bei diesem Ansatz notwendig eine sekundäre Angelegenheit.⁹⁰ Eine Begriffsgeschichte der „Religion“ steht also in der Gefahr, zu sehr auf philosophische und theologische Texte zu vertrauen und die Bedeutung sowie das Vorkommen von „Religion“ in der Geschichte vorgängig zu privilegieren. Genau diese Probleme lassen sich in den genannten Werken von Despland, Wagner und Feil sowie an ähnlich gelagerten populären Darstellungen studieren.⁹¹

Ungeachtet ihres praktischen Gewichts sind dies aber eher äußerliche Kritikpunkte. Die entscheidende Schwäche betrifft die vermeintlich klare Unterscheidungsmöglichkeit zwischen Wort, Begriff und Sache, die ihre Pointe darin hat, dass die Begriffsgeschichte die im Begriff gefasste Sache, wie z. B. einen „politisch sozialen Bedeutungs- und Erfahrungszusammenhang“, zum eigentlichen Thema hat. Für die „Religion“ bedeutet dies, dass die im Religionsbegriff zum Ausdruck kommende Sache als eigentliches Thema der Begriffsgeschichte konkret benannt werden kann und muss. Letzteres führt aber automatisch zu

88 C. Dutt (Hg.), *Herausforderungen der Begriffsgeschichte*, Heidelberg 2003; L. Danneberg et al. (Hg.), *Begriffe, Metaphern und Imaginationen in Philosophie und Wissenschaftsgeschichte*, Wiesbaden 2009; C. Strosetzki (Hg.), *Literaturwissenschaft als Begriffsgeschichte*, Hamburg 2010.

89 A. Drews et al., „Moderne Kollektivsymbolik“, in: W. Frühwald et al. (Hg.), *Forschungsreferate*, Tübingen 1985, 256–359, hier 273–276; P. Schöttler, „Sozialgeschichtliches Paradigma und historische Diskursanalyse“, in: J. Fohrmann; H. Müller (Hg.), *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*, Frankfurt 1988, 159–199, hier 174.

90 M. Maset, *Diskurs, Macht und Geschichte*, Frankfurt 2002, 174–176.

91 J. Schlieter (Hg.), *Was ist Religion? Texte von Cicero bis Luhmann*, Stuttgart 2010.

analytischen Religionsdefinitionen (*Religion 1*) als Ausgangspunkt der begriffsgeschichtlichen Untersuchung. Vor dem Hintergrund der skizzierten religionswissenschaftlichen Theoriediskussion kann deshalb eine Begriffsgeschichte keine konsensuale Bestimmung von *Religion 2* leisten.

Außerdem können auch die Vertreter der Begriffsgeschichte die von ihnen vorausgesetzte Unterscheidung in Wort, Begriff und Sache nicht überzeugend gegen kritische Anfragen verteidigen. Wiederholt ist die fehlende sprachphilosophische Grundierung der Begriffsgeschichte als besondere Achillesferse bemängelt worden.⁹² Bereits Joachim Ritter, der Begründer des *Historischen Wörterbuchs für Philosophie*, fühlte sich genötigt zu rechtfertigen, warum er sich alleine auf „Begriffe“ beschränke und nicht auch „Metaphern“ mit einbeziehe. Seit 1960 Hans Blumenberg in seinen *Paradigmen zu einer Metaphorologie* behauptet hatte, dass es die Metapher und nicht der Begriff sei, die an die „Substruktur des Denkens“ heranführe, war eine Diskussion über das Verhältnis von Begriff und Metapher entbrannt.⁹³ Der Philosoph Ritter brachte zur Verteidigung seiner Entscheidung, sich nur auf Begriffe zu konzentrieren, keinerlei theoretisches Argument vor, sondern verwies nur darauf, dass die Aufnahme von Metaphern das Wörterbuch „überfordert“ hätte.⁹⁴ Ähnlich reagierte auch Koselleck.⁹⁵ Seitdem tobt eine Auseinandersetzung zwischen dem Verhältnis einer Begriffsgeschichte und einer „Metapherngeschichte“. Die einen wollen zeigen, dass sich Begriff und Metapher sehr gut ergänzen und die Begriffsgeschichte deshalb durch eine „Metapherngeschichte“ überhaupt nicht herausgefordert werde.⁹⁶ Andere drängen mit Bezug auf poststrukturalistische Ansätze darauf, dass die Metaphorologie eine grundsätzliche Anfrage an jede Begriffsgeschichte bedeutet.⁹⁷ Die Debatte ist dabei allerdings in eine Diskussion um die korrekte Auslegung Blumenbergs

92 L. Hoelscher, „Zeit und Diskurs in der Lexikographie der frühen Neuzeit“, in: R. Koselleck (Hg.), *Historische Semantik und Begriffsgeschichte*, Stuttgart 1979, 327–342; M. Maset, *Diskurs ...*, 161–202.

93 R. Zill, „Substrukturen des Denkens“, in: H. E. Bödeker (Hg.), *Begriffsgeschichte, Diskursgeschichte, Metapherngeschichte*, Göttingen 2002, 209–258.

94 Ritter, „Vorwort ...“, 9.

95 R. Koselleck, „A Response to Comments on the Geschichtliche Grundbegriffe“, in: H. Lehmann; M. Richter (Hg.), *The Meaning of Historical Terms and Concepts*, Washington 1996, 59–70, hier 60; F. B. Lassen, „“Metaphorically Speaking”“, in: R. Pozzo; M. Sgarbi (Hg.), *Eine Typologie der Formen der Begriffsgeschichte*, Hamburg 2010, 53–70.

96 G. Gabriel, „Begriff – Metapher – Katachrese“, in: L. Danneberg et al. (Hg.), *Begriffe, Metaphern und Imaginationen in Philosophie und Wissenschaftsgeschichte*, Wiesbaden 2009, 11–22.

97 A. Haverkamp, *Metapher*, München 2007.

abgeglitten,⁹⁸ wodurch die Suche nach sprachphilosophischen Alternativen zur Begriffsgeschichte, die die Metaphern-Frage provoziert, unterzugehen droht.

Die Rolle der Sprache steht ebenfalls im Hintergrund der vielfach erhobenen Forderung, die Begriffsgeschichte zu einer Diskursgeschichte zu erweitern.⁹⁹ Der umfassendste Entwurf stammt dabei von Dieter Busse, der das Konzept einer „historischen Semantik“ entwirft. Seine historische Semantik „lehnt sich locker an Foucaults Diskurstheorie an“, hat aber als vorrangiges Ziel die Entwicklung einer „deskriptiv-analytischen“ Methode für „linguistische Analyseverfahren“.¹⁰⁰ Eine umfassendere Auseinandersetzung mit der poststrukturalistischen Epistemologie und ihren sprachphilosophischen Konsequenzen erfolgt nicht. Dies scheint typisch für die bisherigen Versuche, die Begriffsgeschichte in eine Diskursgeschichte zu überführen,¹⁰¹ und zeigt sich auch in ähnlich gelagerten Ansätzen einer historischen „Diskursanalyse“.¹⁰² Die Selbstbeschränkung der Vertreter einer Diskursgeschichte auf die Entwicklung einer deskriptiven Analyse-Methode wie auch die Engführung der Metaphern-Diskussion auf die angemessene Blumenberg-Rezeption ist bedauerlich, denn damit tritt die sprachphilosophische Epistemologie in den Hintergrund, obwohl gerade die poststrukturalistischen Ansätze Möglichkeiten eröffnen, die inhärenten Essentialisierungen der Begriffsgeschichte umfassend zu überwinden.

b) Namensgeschichte

Die entscheidende Frage ist also, wie „Religion“ angemessen beschrieben werden kann. Wenn „Religion“ nicht als Begriff konzipiert werden soll, ist sie dann eine „Metapher“? Jacques Derrida hat gezeigt, dass diese Frage viel zu kurz greift. In seinem Aufsatz *Die weiße Mythologie* führt er aus, wie in der Philosophie das Konzept der Metapher von ihrer Gegenüberstellung zum Begriff lebt,

98 G. Gabriel, „Begriffsgeschichte vs. Metaphorologie?“, in: *Zeitschrift für Ideengeschichte* 2, 2, 2009 a, 121–125.

99 P. Schöttler, „Sozialgeschichtliches Paradigma und historische Diskursanalyse“, in: J. Fohrmann; H. Müller (Hg.), *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft*, Frankfurt 1988, 159–199; L. Hölscher, „Religion im Wandel“, in: W. Gräb (Hg.), *Religion als Thema der Theologie*, Gütersloh 1999, 45–62; M. Maset, *Diskurs ...*; D. Busse, „Begriffsgeschichte oder Diskursgeschichte?“, in: C. Dutt (Hg.), *Herausforderungen der Begriffsgeschichte*, Heidelberg 2003, 17–49.

100 Ebd., 23.

101 A. Linke, „Begriffsgeschichte – Diskursgeschichte – Sprachgebrauchsgeschichte“, in: C. Dutt (Hg.), *Herausforderungen der Begriffsgeschichte*, Heidelberg 2003, 39–49.

102 A. Landwehr, *Geschichte des Sagbaren*, Tübingen 2001.

denn dadurch werde der Sprache die Fähigkeit zugesprochen, „Eigentliches“ von „Nicht-Eigentlichem“ unterscheiden zu können.¹⁰³ Gerade diese Unterscheidungsmöglichkeit hält Derrida aber für ein nicht einlösbares Versprechen. Um eine solche Unterscheidung zu treffen, bedarf es einer metaphysischen Wahrheitstheorie. Derrida verweist hier auf Heideggers prägnante Formulierung: „Das Metaphorische gibt es nur innerhalb der Metaphysik.“¹⁰⁴

Differenz und Systemgrenze

Genau hier setzt Derridas Sprachphilosophie an. Er kritisiert prinzipiell die Vorstellung, unseren Begriffen liege eine tatsächliche invariante Referenz, ein Eigentliches außerhalb des sprachlichen Zeichensystems, in dem sie ausgedrückt werden, zugrunde. Dadurch, sagt Derrida, werde den Begriffen ein „transzendentes Signifikat“ zugeschrieben und eine Metaphysik vorausgesetzt, deren tatsächlicher Referenzcharakter unklar bleibe und lediglich behauptet werde. Die dafür erforderliche idealistisch-essentialistische Epistemologie sei fragwürdig, und die Komplexität diskursiver Begriffsproduktion werde vernachlässigt und unterschätzt. Derrida fordert deshalb, die Vorstellung eines solchen transzendentalen Signifikats aufzugeben, das angeblich die Bedeutung des Signifikanten garantiert. Daraus folgt allerdings zugleich, dass sich „das Feld und das Spiel des Bezeichnens ins Unendliche“ erweitere.¹⁰⁵ Die Bedeutung sprachlicher Zeichen ist nicht mehr in ihnen selbst gegeben, sondern sie ergibt sich stets erneut aus der Differenz zu anderen Zeichen, die sich als ein unendliches Spiel fort schreibt, das offen ist und keine festen differentiellen Relationen ausbilden kann, da die Zeichen aufgrund der Differentialität des Verweisens kein Zentrum besitzen.

Damit bleibt aber zunächst unklar, wie sich angesichts der Differentialität der Zeichen überhaupt Bestimmtheiten ausdrücken lassen, und zugleich besteht das logische Problem, dass nur von etwas Bestimmtem differenziert werden kann, denn, wenn alles Differenz wäre, würde die Differenz aufhören, Differenz zu sein.¹⁰⁶ Dieses Dilemma hängt mit einer Grundannahme des Poststrukturalismus zusammen, die auf die *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft* zurückgeht, ein Werk, das 1916 postum unter dem Namen von Ferdinand de Saussure veröffentlicht wurde. Es wurde zum sprachphilosophischen Grundlagenwerk des Strukturalismus. Auf Saussure geht die Vorstellung von der Diffe-

103 J. Derrida, „Die weiße Mythologie“, in: Ders. (Hg.), *Randgänge der Philosophie*, Wien 1999, 229–290, 393–409, hier 248.

104 Ebd., 398 Anm. 31.

105 J. Derrida, *Die Schrift und die Differenz*, Frankfurt 1972, 424.

106 M. Frank, *Was ist Neostrukturalismus?*, Frankfurt 1983, 550–558.

rentialität der Zeichen zurück, wie sie auch für Derrida konstitutiv ist. Saussure hatte postuliert, dass sich der Wert eines Zeichens durch seine Differenz zu anderen Zeichen bestimmt. Zugleich hatte er aber festgehalten, dass diese Differentialität durch ein „sprachliches System“ begrenzt und strukturiert ist, „dessen Glieder sich alle gegenseitig bedingen“.¹⁰⁷ Im Gegensatz zu Saussure und dem Strukturalismus lehnt aber Derrida nun vehement die Annahme eines solchen Systems ab, weil damit eine der Sprache äußerliche Grenze gesetzt würde. Da das sprachliche System aber bei Saussure der Garant der Bedeutungsfixierung ist, entsteht durch sein Abhandenkommen das geschilderte fundamentale Problem: Wie können angesichts der Differentialität der Zeichen überhaupt Bestimmtheiten ausgedrückt werden?¹⁰⁸ Derrida spricht in diesem Zusammenhang meist von der „Spur“, die sich durch das gegenwärtige Spiel der Differenzen hindurch zieht, weil jedes gegenwärtige Zeichen auch das Merkmal vergangener Beziehungen zu anderen Zeichen enthalte.¹⁰⁹ Eine umfassendere und systematische Fassung des Problems verdanken wir Ernesto Laclau, der dabei streckenweise mit Chantal Mouffe zusammengearbeitet hat. Mit Saussure akzeptiert Laclau die Notwendigkeit einer Systemgrenze zur Bedeutungsfixierung. Wie Derrida lehnt er aber zugleich jegliche äußerliche Determination des Diskurses, wie sie in der Annahme eines sprachlichen Systems enthalten ist, ab. Laclau hält daran fest, dass ein Diskurs immer unabschließbar bleibt. Zugleich gibt er aber zu, dass ohne Grenzen ein Diskurs nicht als Diskurs beschrieben werden kann, weil „die eigentliche Voraussetzung der Signifikation das System ist und die eigentliche Voraussetzung des Systems dessen Grenzen sind“.¹¹⁰

Daraus folgert Laclau, dass der unabschließbare Diskurs immer zugleich auch nach seinen Grenzen strebt:

„Die Unmöglichkeit einer endgültigen Fixiertheit von Bedeutung impliziert, daß es partielle Fixierungen geben muß – ansonsten wäre das Fließen der Differenzen selbst unmöglich. Gerade um sich zu unterscheiden, um Bedeutungen zu untergraben, muß es *eine* Bedeutung geben. ... Jedweder Diskurs konstituiert sich als Versuch, das Feld der Diskursivität zu beherrschen, das Fließen der Differenzen aufzuhalten, ein Zentrum zu konstruieren.“¹¹¹

107 F. d. Saussure, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Berlin 2001, 136.

108 E. Laclau, „Subjekt der Politik, Politik des Subjekts“, in: E. Laclau (Hg.), *Emanzipation und Differenz*, Wien 2002, 79–103, hier 85.

109 J. Lagemann, *Signifikantenpraxis*, Oldenburg 2001, 128–140.

110 E. Laclau, „Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun?“, in: *Mesotes* 4, 1994, 157–165, hier 158.

111 E. Laclau; C. Mouffe, *Hegemonie und radikale Demokratie*, Wien 1991, 164.

Laclau basiert hier seine Überlegungen auf Einsichten des Psychoanalytikers Jacques Lacan und nennt einen Diskurs ohne Fixiertheit von Bedeutung einen „Diskurs des Psychotikers“.¹¹² In Anlehnung an Lacan spricht er von „Knotenpunkten“, die eine zwar stets vorläufige und partielle, aber doch punktuelle Fixierung des Diskurses bewirken. Diese „Knotenpunkte“ sind jedoch nicht leicht zu erfassen. Aufgrund der Unabschließbarkeit eines Diskurses kann der Diskurs seine eigenen Grenzen nicht selbst bezeichnen. Zugleich verbietet sich aber die Möglichkeit einer Grenzziehung durch ein diskursives Außen, denn dieses steht nach der Absage an ein „transzendentes Signifikat“ nicht mehr zur Verfügung.¹¹³ Deshalb vertritt Laclau die These, dass sich die Grenzen eines Diskurses nur als „Unterbrechung“, „Zusammenbruch“ oder „Subversion“ des Signifikationsprozesses zeigen können:

„So stehen wir vor der paradoxen Situation: was die Bedingung der Möglichkeit eines Bezeichnungssystems bildet – seine Grenzen –, bildet auch die Bedingung seiner Unmöglichkeit – eine Blockade der fortgesetzten Ausweitung des Bezeichnungssystems.“¹¹⁴

Um Systemgrenzen in diesem Sinne bezeichnen zu können, müssen diese antagonistisch bzw. ausschließlich sein, denn eine einfache Differenz kann kein System der Differenzen eingrenzen, weil sie nicht aus dem unendlichen Spiel der Differenz herausgelöst werden kann.

Es stellt eine gewisse Herausforderung dar, die Grenzziehung als „Unterbrechung“, „Zusammenbruch“ oder „Subversion“ des unendlichen Spiels der Differenz weiterzudenken. Laclau tut dies, indem er der Logik der Differenz, welche die Signifikation bestimmt, eine „Logik der Subversion von Differenzen“ entgegenstellt, die er als eine „Logik der Äquivalenz“ charakterisiert.¹¹⁵ Die „Unterbrechung“ der Differenz bringt also eine „Logik der Äquivalenz“ hervor, die eine Systemgrenze des Diskurses markiert. Diese Logik der Äquivalenz stellt aber keine positive Identität zwischen Signifikanten her, denn die Signifikanten, die äquivalent gesetzt werden, sind und bleiben voneinander verschieden, und ihre Differentialität kann durch die „Logik der Äquivalenz“ nicht aufgehoben werden. Ihre Differentialität lässt es nicht zu, dass eine von der Signifikation selbst vorgegebene, immanente Systemgrenze in einem Diskurs entsteht. Ebenso wenig kann jedoch, wie bereits erläutert, eine äußere Systemgrenze postuliert werden, denn diese benötigte ein „transzendentes“ Signifikat. Die Bestreitung eines „transzendentalen“ Signifikats ist aber die zentrale These dieses sprach-

112 Ebd.

113 E. Laclau, „Was haben ...“, 158.

114 Ebd.

115 E. Laclau; C. Mouffe, *Hegemonie ...*, 185–186; E. Laclau, „Was haben ...“, 159.

philosophischen Ansatzes. Die Rückkehr zu einem transzendentalen Signifikat wäre eine Rückkehr zu einer essentialistischen Bedeutungsfixierung. Das ist auch der Grund, warum in diesem Ansatz die Äquivalenz nur eine „Unterbrechung“ bzw. „Subversion“ des differentiellen Charakters der Signifikanten darstellen kann.¹¹⁶ Wenn aber die Äquivalentsetzung aller Differenzen nicht aufgrund eines gemeinsamen positiven Signifikats aller beteiligten Signifikanten – sondern nur durch „Unterbrechung“ der Differenz – erfolgen kann, dann stellt sich die Frage, wie die notwendige Systemgrenze, die für jede Bedeutungsfixierung die Voraussetzung darstellt, überhaupt entstehen kann.

Laclau versucht, wie gesagt, das Problem dadurch zu lösen, dass er eine Systemgrenze postuliert, die ausschließend und antagonistisch ist. Es ist diese ausschließende Grenze, die einen Diskurs zusammenhält und Bedeutungsfixierung ermöglicht. Es ist „allein diese Ausschließung, welche das System als solches gründet“,¹¹⁷ denn die ausschließende Grenze sichert die hergestellte Äquivalenz. Der entscheidende Punkt ist nun, dass diese Ausschließung eine negative Operation ist und damit kein gemeinsames positives Signifikat aller beteiligten Signifikanten voraussetzt. Laclau spricht in Bezug auf die Äquivalenz nur von einem „Prinzip“ der Positivität, oder, in Anspielung auf Hegel, von „reinem Sein“.¹¹⁸ Genauso ist das, was „jenseits der Grenze der Ausschließung liegt“, nur „reine Negativität“, denn „um Signifikanten des Ausgeschlossenen zu sein ... müssen die verschiedenen ausgeschlossenen Kategorien ihre Differenzen auslöschen durch die Bildung einer Äquivalenzkette von dem, was vom System dämonisiert wird, um sich selbst zu bezeichnen“.¹¹⁹ Zur Fixierung eines Diskurses fallen demnach positive und negative Äquivalenzketten zusammen und bilden eine beständige Opposition, so dass „Bedeutungsproduktionen“ über „oppositionserzeugende Inklusions- und Exklusionsmechanismen“ erfolgen.¹²⁰

Leerer Signifikant als Eckpunkt einer allgemeinen Ontologie des Seins

Wodurch werden aber nun diese Äquivalenzketten konkret zusammengehalten? Nach Laclau geschieht dies durch Signifikanten, die ihrer Differentialität entleert worden sind und deshalb als „leere Signifikanten“ bezeichnet werden. Diese „Entleerung“ kann mit jedem Signifikanten geschehen, weswegen es keine Privi-

¹¹⁶ E. Laclau; C. Mouffe, *Hegemonie ...*, 184.

¹¹⁷ E. Laclau, „Was haben ...“, 158.

¹¹⁸ Ebd.

¹¹⁹ Ebd., 158.

¹²⁰ A. Nehring, „Religion und Gewalt – ein leerer Signifikant in der Religionsbeschreibung“, in: F. Schweitzer (Hg.), *Religion, Politik und Gewalt*, Gütersloh 2006, 820.

legierung bestimmter Signifikanten gibt, die für eine Entleerung besonders prädestiniert wären. Damit ist aber die Bildung „leerer Signifikanten“ ein durch und durch kontingentes Ereignis. Zugleich sind leere Signifikanten „immer konstitutiv unangemessen“ für ihre Aufgabe und damit in ihrer Dauerhaftigkeit gefährdet, denn die „Entleerung“ des Signifikanten zum Zusammenhalt der Äquivalenzkette gelingt nie vollständig, und seine partikuläre Differenz bleibt potentiell erhalten und bedroht die Stabilität der Äquivalenzkette. Auf diese Weise ist jede zeitweise Fixierung eines Diskurses durch leere Signifikanten „das Ergebnis eines unbeständigen Kompromisses zwischen Äquivalenz und Differenz“¹²¹ und bleibt damit immer auch angefochten und strittig.

Die Pointe dieses Ansatzes ist also, dass er zum einen jede essentialistische Fundierung der Grenzen eines Diskurses zurückweist, ohne damit aber eine prinzipielle Grenzenlosigkeit, Willkürlichkeit oder Unschärfe von Bedeutungszuschreibungen zu behaupten. In jedem Diskurs werden notwendigerweise fortlaufend Bedeutungsfixierungen vorgenommen, die scharfe, andere Bedeutungen ausschließende Grenzen aufweisen. Diese Bedeutungsfixierungen oder Schließungen des Diskurses sind notwendig und in keiner Weise („postmodern“) beliebig! Dennoch sind sie zugleich kontingent, oder genauer gesagt, ihre Existenz und Grenzziehung lässt sich nicht durch eine äußere Referenz bzw. transzendentes Signifikat rechtfertigen. Diese fehlende äußere Referenz macht es angesichts der Differentialität der Zeichen aber zugleich prinzipiell unmöglich, endgültige Bedeutungen zu fixieren. Deshalb spricht Laclau von einer notwendigen aber ultimativ unmöglichen Schließung des Diskurses durch leere Signifikanten.

Laclau hat dieses formale Modell entwickelt, um den ökonomischen Essentialismus des Marxismus zu überwinden und in eine postfundamentalistische politische Theorie zu überführen.¹²² Nicht umsonst gilt dieser Ansatz deshalb innerhalb der Politikwissenschaft „als einer der einflussreichsten Beiträge zur politischen Theorie der Gegenwart“.¹²³ In seinen Schriften thematisiert Laclau seine Theorie ausschließlich im Hinblick auf ihre politikwissenschaftlichen Implikationen und interessiert sich offensichtlich nicht näher für ihren allgemeinen ontologischen Status. Von daher ist eine Anwendung im Bereich der Religionswissenschaft rechtfertigungsbedürftig. Oliver Marchart hat jedoch zu Recht hervorgehoben, dass die von Laclau vorgelegte formale Signifikationstheorie in einem „streng philosophischen“ Sinne eine „Theorie der Konstitution des Seins in

121 E. Laclau, „Was haben ...“, 160.

122 O. Marchart, *Die politische Differenz*, Frankfurt 2010.

123 M. Nonhoff (Hg.), *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie*, Bielefeld 2007, 7.

seiner Gesamtheit“ darstellt.¹²⁴ Ihre besondere Attraktivität für eine religionswissenschaftliche Rezeption besteht darin, dass sie dabei zugleich eine „politische Ontologie“ und damit eine „Ontologie der Macht“ sein will, also jede Bedeutungsfixierung als Teil konfliktiver gesellschaftlicher Aushandlungsprozesse versteht.¹²⁵ Genau diese breite gesellschaftliche Kontextualisierung auf der Basis einer nicht-essentialistischen Ontologie ist aber das besondere Anliegen einer Religionswissenschaft, die sich einem kulturwissenschaftlichen Ansatz verpflichtet fühlt.

In diesem Zusammenhang ist auch ausdrücklich darauf hinzuweisen, dass, als Konsequenz innerhalb dieses sprachphilosophischen Ansatzes, Diskurse als gesellschaftliche Praktiken verstanden werden, die materiale Wirkungen haben, und nicht als etwas rein Geistiges bzw. rein Ideelles missverstanden werden dürfen. Die übliche, aber unbefriedigende Dichotomisierung in diskursiv und nicht-diskursiv, in Denken und Wirklichkeit oder in Basis und Überbau etc. wird in diesem Konzept des Diskurses überwunden. Zwar kann Sprache nicht als Repräsentanz von etwas außer ihr Liegendem fungieren, aber daraus folgt natürlich keine Leugnung einer Welt außerhalb der Sprache:

„Die Tatsache, daß jedes Objekt als Objekt des Diskurses konstituiert ist, hat *überhaupt nichts zu tun* mit dem Gegensatz von Realismus und Idealismus oder damit, ob es eine Welt außerhalb unseres Denkens gibt. Ein Erdbeben oder der Fall eines Ziegelsteins sind Ereignisse, die zweifellos in dem Sinne existieren, daß sie hier und jetzt unabhängig von meinem Willen stattfinden. Ob aber ihre gegenständliche Spezifik in der Form von ‚natürlichen Phänomenen‘ oder als ‚Zornesäußerung Gottes‘ konstruiert wird, hängt von der Strukturierung des diskursiven Feldes ab. Nicht die Existenz von Gegenständen außerhalb unseres Denkens wird bestritten, sondern die ganz andere Behauptung, daß sie sich außerhalb jeder diskursiven Bedingung des Auftauchens als Gegenstände konstituieren können.“¹²⁶

Leere Signifikanten markieren demnach eine gesellschaftliche Praxis. Die Fixierung eines Systems von Differenzen durch einen leeren Signifikanten ist kein reines sprachliches Phänomen, sondern durchdringt „die gesamte materielle Dichte der mannigfaltigen Institutionen, Rituale und Praxen, durch die eine Diskursformation strukturiert wird“.¹²⁷

124 O. Marchart, *Die politische Differenz ...*, 214–216; O. Marchart, „Politik und ontologische Differenz“, in: M. Nonhoff (Hg.), *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie*, Bielefeld 2007, 103–121.

125 A. Nehring, „Religion und Gewalt ...“

126 E. Laclau; C. Mouffe, *Hegemonie ...*, 158; P. Sarasin, *Geschichtswissenschaft ...*, 100–121.

127 E. Laclau; C. Mouffe, *Hegemonie ...*, 160.

Allerdings bleiben bei Laclau bestimmte Fragehorizonte, die zur philosophischen Grundlegung einer allgemeinen Ontologie und Epistemologie dazugehörten, weitgehend ausgespart, wie z. B. eine Reflexion der naturwissenschaftlichen Praxis und ihr Verhältnis zur gesellschaftlichen oder die Deutungsreichweite des leeren Signifikanten für die allgemeine Repräsentation von Wirklichkeit.

Name statt Begriff

Ungeachtet dieser ungeklärten Fragen lässt sich der „leere Signifikant“ unmittelbar für eine konsequente und nicht-essentialistische Historisierung von „Religion“ in den Dienst nehmen. Dabei ist von besonderem Interesse, dass sich am „leeren Signifikanten“ eine Form von Bedeutungsfixierung festmachen lässt, die eine umfassende sprachphilosophische Alternative zur klassischen Trias von Wort, Begriff und Sache bietet. So führt Laclau aus, dass „der leerer Signifikant ... kein Begriff sein [kann], weil die Relation zwischen ihm und den anderen Elementen, die durch ihn in neuer Weise angeordnet werden, keine Unterordnung *begrifflicher* Art ist“.¹²⁸ Stattdessen sei der leere Signifikant „von der Art eines *Namens*“.¹²⁹ Dieser Name steht nicht für einen Begriff, weil die äquivalenten Verknüpfungen, die der leere Signifikant zusammenhält, völlig heterogen und nur durch die negative antagonistische Grenze bestimmt sind, nicht jedoch durch gemeinsame deskriptive Merkmale als bestimmender Sachverhalt. In Anlehnung an eine entsprechende Interpretation von Slavoj Žižek übernimmt Laclau den Anti-Deskriptivismus von Saul Kripke, wonach Namen sich nicht dadurch auf Dinge beziehen, dass sie deren beschriebene Eigenschaften teilen (Deskriptivismus). Stattdessen werden nach Kripke die Namen den Dingen durch eine „primäre Taufe“ zugeordnet.¹³⁰ Der Anti-Deskriptivismus emanzipiert damit den Signifikanten von seiner Fessel an ein Signifikat, da Benennung und Beschreibung auseinandertreten. Žižeks These ist dabei, dass die inhaltliche Bestimmung des Namens erst einen Effekt der Namensgebung darstellt, dass sie ein *rückwirkendes Ergebnis der Namensgebung* ist.¹³¹ Die Namensgebung ist so eine rein präsentische Artikulation, die für sich auf kein Dahinter oder Davor verweist. Sie ist ein neuschöpferischer Akt und eine uneigentliche sprachliche Bezeichnung, weswegen sie auch oft mit der rhetorischen Figur der Katachrese

128 E. Laclau, „Ideologie und Post-Marxismus“, in: M. Nonhoff (Hg.), *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie*, Bielefeld 2007, 25–39, hier 32.

129 E. Laclau, „Ideologie und Post-Marxismus ...“, 32.

130 S. Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, London 2008, 95–144; E. Laclau, *On Populist Reason*, London 2005, 101–110.

131 E. Laclau, *On Populist Reason ...*, 103.

(= lat. *abusio*/dt. „Missbrauch“) bezeichnet wird, wobei hier allerdings bestritten wird, dass eine „eigentliche“ Bezeichnung überhaupt möglich ist.¹³²

Wenn aber die Namensgebung keine sprachliche Fassung eines begrifflichen Inhalts ist, der sie intersubjektiv legitimiert, dann kann ihre intersubjektive Plausibilität nur dadurch gesichert werden, dass sich Menschen mit dem Namen identifizieren. Laclau spricht deshalb davon, dass die Namensgebung ein „Volk“ (*people*) erschafft, und versteht sie damit als einen gesellschaftlichen Akt. Dies hängt damit zusammen, dass der Name als *leerer Signifikant* eine hegemoniale Schließung des Diskurses durch Äquivalentsetzung vornimmt. Die jeweils äquivalent gesetzten partikularen Signifikanten stehen dabei für sogenannte „unerfüllte Forderungen“, die im Namen als leerer Signifikant aggregiert werden. Das Movens, durch das diese unerfüllten Forderungen nach einer gemeinsamen Schließung streben, wird bei Laclau stark psychologisiert, was nicht unproblematisch ist, aber an dieser Stelle nicht kritisch diskutiert werden kann.¹³³

Für Laclau ist die Namensgebung mit einem „radikalen Investment“ verbunden, das ihr einen affektiven Charakter verleiht. Dieser Affekt basiere auf einer unerfüllbaren Sehnsucht zur Universalisierung einzelner unerfüllter Forderungen.¹³⁴ Was er letztlich damit deutlich machen will, ist, dass die Namensgebung mit Identitätsbildung gleichzusetzen ist. Im Namen drücken sich keine gesellschaftlichen Identitäten aus, sondern im Namen werden sie erschaffen. Erst durch die Namensgebung erhalten Individuen eine gesellschaftliche Identität, werden zu gesellschaftlichen Subjekten, die als „Volk“ eine gemeinsame Identität verbindet. Die handelnden Subjekte sind also ebenfalls das rückwirkende Ergebnis der Namensgebung und nicht ihre vorgängige Ursache. Damit ist die Namensgebung aber konstitutiv für alle gesellschaftlichen Aushandlungsprozesse. Deshalb ist sie für Laclau auch mit dem Politischen gleichzusetzen. Namensgebung ist mit der Ausübung von Macht verbunden. Der die Äquivalenzkette begrenzende Antagonismus schließt notwendig ein anderes kategorisch aus und ist damit ein Mechanismus der Macht: „Die Konstruktion einer sozialen Identität ist ein Akt der Macht und ... Identität als solche *ist* Macht.“¹³⁵ Machtwirkungen sind in diesem Verständnis nichts den Diskurs von außen Bestimmendes, sondern etwas, das sich innerhalb der konkreten diskursiven Artikulation zeigen muss.

132 G. Posselt, *Katachrese*, München 2005.

133 Y. Stavrakakis, *The Lacanian Left*, Albany 2007.

134 E. Laclau, *On Populist Reason ...*, 101–117.

135 E. Laclau, *New Reflections on the Revolution of Our Time*, London 1990, 31, Übers. nach O. Marchart, *Die politische Differenz ...*, 216 (Die Hervorhebung ist von Laclau.)

Die Bildung von Äquivalenzketten durch Namensgebung ist für Laclau ein komplexer Prozess des Kampfes um politische Hegemonie. Strenggenommen haben wir es mit „zwei leeren Signifikanten“ zu tun, „einer auf jeder Seite der antagonistischen Grenze“.¹³⁶ Daraus folgt, dass es theoretisch immer um zwei „Namen“ geht, einen für die positive und einen für die negative Äquivalenzkette, wobei der zweite Name nur den negativen Antagonismus bezeichnet, dessen Grenzziehung die positive Äquivalenzkette möglich macht. Hinzu kommt, dass derselbe Name zum leeren Signifikanten unterschiedlicher Äquivalenzketten werden kann, er also frei zu flottieren vermag.¹³⁷

Auch wenn dies zunächst ein rein formales und abstraktes Modell darstellt, lässt es sich unmittelbar für den Gebrauch des Namens „Religion“ fruchtbar machen. Talal Asad hat in seiner vieldiskutierten Studie zum Säkularismus darauf aufmerksam gemacht, dass „das Säkulare“ und „das Religiöse“ sich zwar „überlappen“, aber dass das eine nicht einfach das „Gegenteil“ des anderen sei, sondern beide auch getrennt in ihrem eigenen Recht betrachtet werden müssen.¹³⁸ Leider hat er diesen wichtigen Gedanken nicht weiter theoretisch vertieft. Im Modell Laclaus wäre das unmittelbar plausibel. Wenn „das Religiöse“ als leerer Signifikant die positive Äquivalenzkette benennt und „das Säkulare“ die negative antagonistische Grenze des Ausschlusses, dann könnte das in einer konkurrierenden hegemonialen Schließung genau umgedreht sein. Dann bildet „das Säkulare“ die positive Äquivalenzkette, und „das Religiöse“ wäre dann die rein negative antagonistische Grenze. „Das Religiöse“ ist dann seinerseits nur die Negation „des Säkularen“ und hat in dieser Funktion keinen positiven Gehalt. Dieselben Signifikanten haben also jeweils eine ganz unterschiedliche Stellung bei der Bedeutungsfixierung. „Das Religiöse“ und „das Säkulare“ wären dann frei flottierende Signifikanten und nicht einfach ein aufeinander bezogenes Gegensatzpaar, wie es z. B. Fitzgerald behauptet.¹³⁹

Namensgeschichte statt Begriffsgeschichte

Für Laclau geht es darum zu zeigen, wie politische Hegemonie hergestellt, wie das Politische dem Gesellschaftlichen notwendig eingeschrieben wird und wie dabei jede Namensgebung als grundlegend politischer Akt ein diskontinuierlicher, neuschöpferischer und zugleich kontingenter Prozess ist, der eine eigentlich unmögliche Schließung vornimmt und dabei erst die gesellschaftliche Grup-

136 E. Laclau, „Ideologie und Post-Marxismus ...“, 31.

137 E. Laclau, *On Populist Reason* ..., 139–156.

138 T. Asad, *Formations of the Secular*, California 2003, 23–26.

139 T. Fitzgerald, *Discourse* ...

pierung und deren Identität hervorbringt. Das Politische wird damit der Enge der Politik entzogen und der Gesellschaft als Handlungsmöglichkeit eingeschrieben, ohne damit in essentialistische Begründungen zurückzufallen.

Diese politische Intention steckt nun gerade nicht hinter den hier beschriebenen Historisierungsüberlegungen für „Religion“. Dennoch ist es eine vielversprechende Möglichkeit, die Begriffsgeschichte der Religion durch eine „Namensgeschichte“ zu ersetzen. Dafür ist jedoch ein Perspektivwechsel notwendig, durch den die Namensgebung überhaupt erst eine Geschichte erhält. Bisher können wir mit Laclau den Namen „Religion“ nur in seinem diskontinuierlichen präsentischen Zustandekommen erklären, aber nicht in seiner Kontinuität und Geschichte. Für die historische Dimension seiner Theorie interessiert sich Laclau nur ganz am Rande. Sie kommt nur dort zum Vorschein, wo er das Soziale als Gegensatz zum Politischen diskutiert und dabei das Begriffspaar Sedimentierung/Reaktivierung von Edmund Husserl aufnimmt und zugleich neu deutet:

„So wie ich das Argument präsentiere, leben wir in einer Welt sedimentierter sozialer Praktiken. Der Moment der Reaktivierung besteht nicht darin, auf einen ursprünglichen Gründungsmoment zurückzugehen, wie bei Husserl, sondern im Rückgang auf eine originäre kontingente Entscheidung, durch welche das Soziale instituiert wurde. Das Moment der Institution des Sozialen durch kontingente Entscheidungen nenne ich ‚das Politische‘.“¹⁴⁰

Während Laclau sich aber vor allem dafür interessiert, wie das Soziale wieder politisch gemacht werden kann, richtet sich der historische Blick stärker auf den Prozess, durch den sich das Politische als Soziales abgelagerte (sedimentierte) und als soziale Institution Bestand erlangte. Laclau gibt nur wenige Hinweise, die andeuten, wie er sich diesen Sedimentierungsprozess vorstellt, hebt dabei aber das Moment der Objektivierung hervor, bei gleichzeitiger Verschleierung (*concealment*) des Umstandes, dass es sich um „versteinerte“ Machtpraktiken¹⁴¹ handelt:

„Sofern ein [sozialer] Institutionsakt von Erfolg gekrönt ist, kommt es zu einem tendenziellen ‚Vergessen der Ursprünge‘, das System möglicher Alternativen beginnt zu verschwinden und die Spuren der originären Kontingenz verwischen. Auf diese Weise tendiert das Instituierte dazu, die Form reiner objektiver Präsenz anzunehmen. Dies ist das Moment der Ablagerung (Sedimentierung). Es ist wichtig, sich vor Augen zu führen, dass dieses Verschwinden eine Verschleierung zur Folge hat.“¹⁴²

140 E. Laclau, „Hegemony and the Future of Democracy“, in: L. Worscham; G. S. Olson (Hg.), *Race, Rhetoric, and the Postcolonial*, Albany 1999, 129–164, hier 146, Übers. nach O. Marchart, *Die politische Differenz ...*, 203.

141 O. Marchart, *Die politische Differenz ...*, 204.

142 E. Laclau, *New Reflections ...*, 34, Übers. in Anlehnung an O. Marchart, *Die politische Differenz ...*, 204.

Damit ist aber noch nicht gesagt, *wie* eine Ablagerung (Sedimentierung) der Namen, also deren soziale Objektivierung und Geschichtswerdung, genauer vorzustellen wäre. Hier kann Judith Butlers Konzept der „Performativität“ zur Erhellung beitragen. Judith Butler teilt mit Laclau zu einem großen Teil dieselben poststrukturalistischen Grundannahmen, die sie für den Bereich der Gender Studies fruchtbar macht.¹⁴³ Die Namensgebung als „primäre Taufe“ ist ein hegemonialer, aber zugleich auch kontingenter Akt, der notwendig ist, um Bedeutung zu erschaffen. Diese Bedeutung ist zunächst nur als reine Präsenz in der Artikulation vorhanden, und die einzige Möglichkeit einer Kontinuität und damit wirkmächtigen Geschichtlichkeit ist durch eine Wiederholung derselben Namensgebung und der in ihr festgelegten Äquivalenzen möglich. Dieser Akt der Wiederholung, der von der Sache her immer eine Neuschöpfung bleibt – also nie mit sich selbst identisch sein kann –, ist es, der nach Butler abgelagert (sedimentiert) wird. Diese „sedimentierte Wiederholbarkeit“ bewirkt „Performativität“. Das Konzept der Performativität, das Butler aus John Austins Sprechakttheorie entlehnt, begreift Sprache generell als Handlung,¹⁴⁴ ein Anliegen, das, wie bereits erwähnt, auch für Laclau zentral ist. Butler rezipiert Austin allerdings über Derrida, der das Gelingen einer Sprachhandlung bzw. performativen Äußerung daran festmacht, dass „ihre Formulierung ... eine ‚codierte‘ oder iterierbare Äußerung wiederholt“ und sie „als ‚Zitat‘ identifizierbar“ ist.¹⁴⁵ Derridas These von der Wiederholbarkeit (Iterabilität) und Zitatförmigkeit der sprachlichen Zeichen führt Butler dahingehend weiter, dass „Wörter zu Handlungen führen oder selbst eine Art Handlung sind, ... weil sie sich aus [historisch abgelagerten sprachlichen] Konventionen herleiten und diese wieder in Szene setzen; Konventionen, die ihre Kraft durch *sedimentierte Wiederholbarkeit* gewonnen haben“.¹⁴⁶ Die performative Kraft der Namen lässt sich also aus ihrer Zitatförmigkeit herleiten:

„Wenn eine performative Äußerung vorläufig erfolgreich ist ..., dann ... nur deswegen, weil die Handlung frühere Handlungen echogleich wiedergibt und *die Kraft der Autorität durch*

143 O. Marchart (Hg.), *Das Undarstellbare der Politik*, Wien 1998; J. Butler et al. (Hg.), *Contingency, Hegemony, Universality*, London 2000; L. Distelhorst, *Umkämpfte Differenz*, Berlin 2007.

144 E. Rolf, *Der andere Austin*, Bielefeld 2009, 213–221.

145 J. Derrida, „Signatur Ereignis Kontext“, in: Ders. (Hg.), *Randgänge der Philosophie*, Wien 1999, 325–351, 417–419, hier 346; J. Butler, *Körper von Gewicht*, Frankfurt 1997, 311; J. Butler, *Haß spricht*, Frankfurt 2006, 83.

146 J. Butler, „Für ein sorgfältiges Lesen“, in: S. Benhabib et al. (Hg.), *Der Streit um Differenz*, Frankfurt 1994, 122–132, hier 124; S. Krämer, *Sprache, Sprechakt, Kommunikation*, Frankfurt 2001, 251 Anm. 34.

die Wiederholung oder das Zitieren einer Reihe vorgängiger autoritativer Praktiken akkumuliert.“¹⁴⁷

Damit wird zugleich eine Historisierung der Namen und somit eine Namensgeschichte denkbar:

„In diesem Sinne kann kein Begriff oder keine Erklärung ohne die akkumulierende und verschleiende Geschichtlichkeit der Kraft performativ fungieren. Diese Auffassung von Performativität beinhaltet, daß der Diskurs eine Geschichte hat, die seinen heute üblichen Verwendungsweisen nicht bloß vorhergeht, sondern sie bedingt ... Geschichtlichkeit ist ein Begriff, der den konstitutiven Charakter von Geschichte in der diskursiven Praxis direkt impliziert, das heißt eine Bedingtheit, in der eine ‚Praxis‘ nicht unabhängig von den Sedimentierungen der Konventionen existieren könnte, mit denen sie erzeugt und lesbar wird.“¹⁴⁸

Die Zitatförmigkeit wird dabei im Diskurs verschleiert und dadurch zugleich eine Objektivierung erreicht. Auch in dieser Hinsicht schließt Butlers Konzept der Performativität nahtlos an Laclau an. Butler geht allerdings einen Schritt weiter, wenn sie in der Verschleierung und Objektivierung einen Prozess sieht, durch den im Diskurs scheinbar unumstößliche materiale Referenzen geschaffen werden, also Signifikanten, die für sich beanspruchen auf ein reales Außen zu verweisen. Insofern erklärt die Performativität bei Butler zugleich, wie die Vorstellung eines transzendentalen Signifikats zustande kommt, dessen Kritik ja der Ausgangspunkt von Derridas Sprachphilosophie ist, wie an anderer Stelle bereits erläutert wurde:

„... bestimmte, sich ständig wiederholende Ketten der diskursiven Erzeugung [sind] kaum als laufende Wiederholungen entzifferbar, weil die Wirkungen, die sie materialisiert haben, jene Wirkungen sind, ohne die im Diskurs keine Orientierung gewonnen werden kann. Die Macht des Diskurses, seine Wirkungen zu materialisieren, stimmt somit überein mit der Macht des Diskurses, den Bereich der Intelligibilität einzugrenzen.“¹⁴⁹

Während also die Namensgebung als primäre Taufe ein präsentischer hegemonialer Akt ist, entfaltet die darin zum Ausdruck gekommene Machtpraktik ihre soziale Wirkung durch Wiederholung, die den Namen sedimentiert. Die mit der primären Taufe verbundene hegemoniale Schließung wird durch den sedimentierten Namen „gesichert“ und zur sozialen „Realität“ materialisiert. Dadurch

147 J. Butler, *Körper von Gewicht* ..., 311.

148 Ebd., 311–312, 380 Anm. 202.

149 Ebd., 259, 346 Anm. 33.

entstehen performativ „kraftvolle“ Namen, die das Soziale strukturieren und als reifizierte, identifikatorische Allgemeinbegriffe fungieren. Diese Allgemeinbegriffe strukturieren das Soziale in einer Weise, dass ihr umkämpfter Charakter nicht mehr deutlich wird und die ihnen zugrundeliegende hegemoniale Schließung und der damit verbundene Ausschlusscharakter verschleiert wird.

Sowohl Butler als auch Laclau betonen aber mit Nachdruck, dass die Sedimentierung nichts an der Tatsache ändert, dass die sie bewirkende Wiederholung jeweils eine Neuschöpfung oder Katachrese darstellt. Die Wiederholung kann deshalb unmöglich mit sich selbst identisch sein und lässt als Re-Signifikation Raum für „Transformation“¹⁵⁰ oder allgemein für das Politische (Laclau). Das Soziale kann nach Laclau niemals das Politische in Gänze auslöschen, was allerdings auch umgekehrt gilt.

Damit ist ein umfassendes nicht-essentialistisches Modell gegeben, mit dem das heutige Alltagsverständnis von Religion und dessen Geschichte erforscht werden kann. „Religion“ ist zwar immer nur in einer konkreten sprachlichen Artikulation, die mit keiner vorgängigen identisch sein kann, fassbar, aber zugleich ist sie ein sedimentierter Name. Durch den Gedanken der Sedimentierung ist eine konsequente Historisierung von „Religion“ möglich und notwendig. Als sedimentierter Name tritt uns „Religion“ zugleich als real-existierende, materialisierte Erscheinung entgegen, die das Soziale tiefgreifend strukturiert. Diese Materialisierung macht verständlich, warum *Religion 2* auch in unerklärter Form eine so kraftvolle und überzeugende Wirkung als impliziter Gegenstand der Religionswissenschaft entfalten kann.

Namensgeschichte als Genealogie

Für die Bestimmung von „Religion“ als historischer Gegenstand der Religionswissenschaft ist es nun unabdingbar, dem sedimentierten Namen „Religion“ eine Geschichte zu geben. Vom Prinzip kann dies nur bedeuten, die jeweiligen Wiederholungen, welche die Sedimentierung hervorgebracht haben, nachzuzeichnen. Genau dies ist das Anliegen der Genealogie, wie sie von Michel Foucault in Anlehnung an Nietzsche entfaltet wurde. Von daher verwundert es nicht, dass dort, wo Laclau und Butler historische Argumente vorbringen, sie sich explizit auf diesen genealogischen Ansatz beziehen.¹⁵¹ Auch für eine Namensgeschichte der „Religion“ kommt deshalb nur eine Genealogie in Frage.

¹⁵⁰ J. Butler, *Haß spricht ...*, 236.

¹⁵¹ E. Laclau; C. Mouffe, *Hegemonie ...*, 37–38; J. Butler, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt 1991, 21.

Die Hinwendung zur Genealogie steht bei Foucault im Zusammenhang mit seiner endgültigen Abkehr von strukturalistischen Denkmustern, wie sie bis in die *Archäologie des Wissens* (1969) noch erkennbar sind. In Reaktion auf die Pariser Mai-Unruhen im Jahre 1968 brach Foucault gänzlich mit dem Strukturalismus und wurde zum Theoretiker der Macht.¹⁵² Zentraler Bestandteil dieser Neuorientierung wurde die Genealogie als ein neues Geschichtsverständnis, das er in Anlehnung an Nietzsches *Zur Genealogie der Moral* (1887) vortrug.¹⁵³ Foucault kritisierte dabei scharf und polemisch die vermeintlich gängige Praxis der Geschichtsschreibung. Diese Suche nach dem „Ursprung“ als „Ort der Wahrheit“, das meint „die Suche nach dem genau abgegrenzten Wesen der Sache ..., die Suche nach ihrer reinsten Möglichkeit, nach ihrer in sich gekehrten Identität, nach ihrer unbeweglichen und allem Äußeren, Zufälligen und Zeitlichen vorhergehenden Form“.¹⁵⁴ Die Genealogie will dagegen, „die Chimäre des Ursprungs“ vertreiben und sich von der ihr zugrundeliegenden Metaphysik lösen.¹⁵⁵ Sie „horcht“ auf die Geschichte und stellt fest, dass die Dinge „ohne Wesen“ sind: „Am geschichtlichen Anfang der Dinge stößt man nicht auf die noch unversehrte Identität des Ursprungs, sondern auf die Zwietracht (*discorde*) fremder Dinge, auf das Ungleiche (*disparate*).“¹⁵⁶ Foucault wirft der Suche nach dem Ursprung damit vor, dass sie eine Einheit und Kontinuität der Geschichte verspreche, die die geschichtlichen Ereignisse in ihrer Disparatheit selbst nicht einlösen können.

Genauso wenig wie nach einem Ursprung darf die Geschichtsschreibung nach einem Ziel suchen, und sie darf auch keine Entwicklung nach historischen Gesetzmäßigkeiten unterstellen. Die Genealogie konzentriert sich auf die „Einmaligkeit der Ereignisse unter Verzicht auf eine monotone Finalität“.¹⁵⁷ Sie geht von der Kontingenz aller geschichtlichen Ereignisse aus: „Die Kräfte im Spiel der Geschichte gehorchen ... dem Zufall des Kampfes. Sie manifestieren sich nicht als sukzessive Formen einer vorgängigen Intention oder eines endgültigen Resultats.“¹⁵⁸ Zufällig heißt dabei aber nicht beliebig, denn der „Zufall des Kampfes“ ist kein „Kampf zwischen Gleichen“, sondern ein Kampf um „Herrschaft“.¹⁵⁹

152 U. Brieler, *Die Unerbittlichkeit der Historizität*, Köln 1998, 237–270.

153 M. Foucault, „Nietzsche, die Genealogie und die Historie“, in: Ders., *Von der Subversion des Wissens*, Frankfurt 1987, 69–90.

154 Ebd., 71.

155 Ebd., 73.

156 Foucault, „Nietzsche ...“, 71, Übers. nach P. Sarasin, *Darwin und Foucault*, Frankfurt 2009, 228.

157 Foucault, „Nietzsche ...“, 69.

158 Ebd., 80.

159 Ebd., 77.

Neben der Absage an den Ursprung und der Zurückweisung jeglicher Teleologie oder Gesetzmäßigkeit in der Geschichte wirft Foucault der herrschenden Geschichtsschreibung als Drittes vor, ihre konstitutive Perspektivität zu leugnen:

„Die Historiker suchen so weit wie nur möglich alles zu verwischen, was in ihrem Wissen den Ort verraten könnte, von dem aus sie blicken, den Zeitpunkt, an dem sie sich befinden, die Partei, die sie ergreifen, und die Unvermeidlichkeit ihrer Leidenschaften.“¹⁶⁰

Foucault fordert dagegen, dass eine Genealogie immer im Hier und Jetzt des Historikers als Genealogie des eigenen Wissens ihren Ausgangspunkt nimmt. Ein direkter Sprung in die Vergangenheit ist nicht möglich: „Die ‚wirkliche Historie‘ führt die Genealogie der Historie durch, wenn sie an ihrem Standort das Lot in die Tiefen senkt.“¹⁶¹

Die Konsequenzen eines genealogischen Ansatzes für die Historisierung von „Religion“ sind beträchtlich. Der Einstiegspunkt kann nur das heutige Alltagsverständnis von „Religion“ sein und keinesfalls ein vermeintlicher „Ursprung“ oder „Vorläufer“ in der Vergangenheit. Die genealogische Bestimmung kehrt also in ihrem Vorgehen den chronologischen Zeitstrahl um und geht von der Gegenwart in die Vergangenheit! Aber auch in der Gegenwart steht uns der Name „Religion“ nur in einer jeweils konkreten Artikulation zur Verfügung, die nur insofern über eine diachrone Perspektive verfügt, als sie zugleich „Zitat“ ist. Dieses Zitat kann auf seine Herkunft zurückverfolgt werden und muss dann aber wiederum als konkrete Artikulation in ihrem eigenen Recht untersucht werden. Seine Wiederholbarkeit erlangt das sprachliche Zeichen nach Derrida durch seine Dekontextualisierbarkeit, d. h. durch seine Entbindung von jedem bestimmten Kontext.¹⁶² In dieser Dekontextualisierbarkeit liegt auch der Grund für die Kontinuität von Bedeutung durch Sedimentierung. Deshalb muss das Zitat in seinem Herkunfts-Kontext im Rahmen der Genealogie re-kontextualisiert werden, wodurch automatisch Diskontinuität zu Tage tritt. Die Frage der Gewichtung von Kontinuität und Diskontinuität durch die Genealogie bleibt somit zwangsläufig umstritten und verweist zurück auf die unhintergehbare präsentische Perspektivität der genealogischen Operation. Das heißt, dass auch die historiographische Konstatierung einer Sedimentierung selbst eine hegemoniale Schließung ist, insofern die sich darin erweisende Kontinuität ein rückwirkendes Ergebnis der Namensgebung ist. Dennoch ist die Etablierung einer Kontinuität in

160 Ebd., 82.

161 Ebd.

162 S. Krämer, *Sprache, Sprechakt, Kommunikation ...*, 250.

keiner Weise beliebig oder rein subjektiv, denn sie muss sich unmittelbar an den historischen Quellen plausibilisieren lassen können.

Letzteres verweist darauf, dass die Genealogie eine Theorie ist und keine Methode. Foucault hat wiederholt darauf Wert gelegt, dass Genealogie keinerlei Bruch mit den historisch-philologischen Methoden der Geschichtswissenschaft bedeutet, sie ist im Gegenteil „eine mit erbitterter Konsequenz betriebene Gelehrsamkeit“.¹⁶³

Für die konkrete historische Arbeit muss die theoretische Fragestellung der Genealogie aber offensichtlich methodisch elementarisiert werden. Zwei Problemfelder scheinen mir dabei besonders wichtig. Zum einen ist es praktisch unmöglich, alle Wiederholungen historisch genau nachzuzeichnen, was automatisch dazu zwingt, ein vergrößertes Raster für die Etablierung historischer Abhängigkeiten zuzulassen. Eine konkrete methodische Umsetzung des genealogischen Ansatzes kann zum Beispiel dadurch erreicht werden, dass man die als vorwiegend kontinuierlich betrachteten Wiederholungen des Namens „Religion“ – also „Religion“ als sedimentierter Name – als ein diskursives Netzwerk beschreibt. Wie an anderer Stelle vorgeschlagen, ließe sich ein solches Netzwerk als Diskursgemeinschaft (religiöse Menschen, Atheisten, Journalisten, Theologen, Religionswissenschaftler etc.) verstehen, die Artikulationen von „Religion“ in verschiedenen Diskursfeldern (Wissenschaft, Presse, religiöse Institutionen, Politik etc.) vornimmt.¹⁶⁴ Ein Netzwerk besitzt kein Zentrum und etabliert sich als Kommunikation. Seine Außengrenzen sind nicht vorgängig festgelegt und dennoch ist es eine sehr einprägsame sowie griffige Metapher. Das heutige Alltagsverständnis von Religion ließe sich also als ein synchrones Netzwerk „Religion“ methodisch operationalisieren. Um seine Genealogie zu erfassen, muss es zusätzlich eine diachrone Perspektive erhalten. Dieses zweite diachrone Kriterium führt dazu, dass wir dann von „Religion“ in der Geschichte sprechen können, wenn sich das gegenwärtige synchrone Netzwerk „Religion“ in einer historisch verifizierbaren Rezeptions- und Traditionslinie zu einem zeitlich vorhergehenden Netzwerk „Religion“ befindet und diesem vorhergehenden Netzwerk eine ähnliche Struktur und Inhalt bescheinigt werden können. Die entsprechende Festlegung der zeitlichen Spanne für Synchronizität kann und muss dabei pragmatisch erfolgen. Es wird sich aber immer zugleich Kontinuität und Diskontinuität feststellen lassen, und die Einschätzung, was stärker zu bewerten ist, wird durch die unhintergehbare präsentische Perspektivität des Forschenden

163 M. Foucault, „Nietzsche ...“, 69; U. Brieler, *Die Unerbittlichkeit ...*, 600.

164 M. Bergunder, „Was ist Esoterik?“, in: M. Neugebauer-Wölk (Hg.), *Aufklärung und Esoterik*, Tübingen 2008, 477–507; M. Bergunder, „Der ‚Cultural Turn‘ und die Erforschung der weltweiten Pfingstbewegung“, in: *Evangelische Theologie* 69, 2009, 245–269.

bestimmt. Sie ist aber nicht beliebig, da sie aufgrund der Interpretation konkreter historischer Quellen erfolgt. Wenn also vieles daraufhin deutet, dass die neuen Verortungen von „Religion“ durch Naturwissenschaft, Entdeckung der Religionsgeschichte und Globalisierung im Zeichen des Kolonialismus in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts es wenig sinnvoll machen,¹⁶⁵ dem heutigen Religionsverständnis eine weiter zurückreichende Kontinuität zu bescheinigen, so bleibt dies eine historische Einschätzungsfrage: Steht das Netzwerk „Religion“ der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Kontinuität oder Diskontinuität zu einem Netzwerk „Religion“ am Anfang des 19. Jahrhunderts etc.?

Auch bei einer solchen methodischen Umsetzung des genealogischen Ansatzes mittels eines Netzwerk-Modells muss aber klar bleiben, dass keine Ordnungskategorien mit außerdiskursiver Referenz eingeführt werden. So darf das Netzwerk z. B. nicht zu einem äußerlichen sozialen Rahmen werden, innerhalb dessen sich „Religion“ artikuliert, denn in dem hier vorgestellten theoretischen Ansatz ist das Netzwerk nichts weiter als die wiederholte Artikulation von „Religion“ und nicht etwa deren vorgängige Ermöglichungsbedingung.

Ein zweiter wichtiger methodischer Kompromiss, den eine Umsetzung der genealogischen Fragestellung verlangt, besteht darin, sich der „skripturalen Umkehrung“ zu beugen. Diese Formulierung wurde von Michel de Certeau geprägt, der damit folgendes Problem charakterisiert:

„Der erste Zwang des [historiographischen] Diskurses besteht darin, als Beginn das vorzuschreiben, was in Wirklichkeit ein Ankunftspunkt und in der Forschung sogar ein Fluchtpunkt ist. Während die Forschung in der Aktualität eines gesellschaftlichen Ortes und eines institutionellen konzeptionellen Apparates beginnt, folgt die Darstellung einer *chronologischen* Ordnung. Sie nimmt das Frühste zum Ausgangspunkt.“¹⁶⁶

Solange klar bleibt, dass die Genealogie in ihrer Befragung der historischen Ereignisse von der Gegenwart in die Vergangenheit zurückschreitet, wird sie sich in der konkreten wissenschaftlichen Darstellung durchaus den historiographischen Konventionen beugen dürfen, um lesbar und breit rezipierbar zu bleiben. Sie wird also, zumindest vorerst, zu einem großen Teil ebenfalls in „Spiegelschrift“¹⁶⁷ schreiben, also in ihrer Darstellung dem chronologischen Verlauf und damit der skripturalen Umkehrung folgen.

165 H. G. Kippenberg, *Die Entdeckung der Religionsgeschichte*, München 1997; M. Bergunder, „Das Streben nach Einheit von Wissenschaft und Religion“, in: E. Herms (Hg.), *Leben*, Gütersloh 2005, 559–578.

166 M. de Certeau, *Das Schreiben der Geschichte*, Frankfurt 1991, 112–113.

167 Ebd., 113.

Aus den vorgetragenen Überlegungen ergeben sich erhebliche Konsequenzen für die Art der Konzeptualisierung der Fachgegenstände der Religionswissenschaft. Wie an anderer Stelle näher ausgeführt, bleibt die Frage der Gewichtung von Kontinuität und Diskontinuität zwangsläufig umstritten, aber die historiographische Etablierung einer Sedimentierung ist nicht beliebig, da an die Interpretation historischer Quellen rückgebunden. Nach dem gegenwärtigen Stand der Forschung ist es kaum sinnvoll, dem heutigen Namen „Religion“ eine Sedimentierung bis vor die Mitte 19. Jahrhunderts zuzuschreiben. In jener Zeit fanden Namensgebungen für „Religion“ statt, die im Angesicht der Herausforderungen der Naturwissenschaften und der Entdeckung der Religionsgeschichte sowie der Globalisierung im Zeichen des Kolonialismus neue Äquivalenzketten produzierten, die den heutigen sedimentierten Namen „Religion“ nach wie vor bestimmen.

Wenn in diesem Sinne ein historischer Gegenstand der Religionswissenschaft etabliert wird, der nach gegenwärtigem Stand der Diskussion zeitlich nur bis in das 19. Jahrhundert zurückgeführt werden kann, dann entsteht natürlich die Frage, inwiefern ältere historische Phänomene noch Thema der Religionswissenschaft sein können. Die Religionsgeschichte vor dem 19. Jahrhundert bleibt aber selbstredend Gegenstand der Religionswissenschaft, denn die heutigen „Religionen“ müssen in der gesamten Geschichte erforscht werden, in die sie sich heute stellen. Nur dann kann die genealogische Praxis ihr kritisches Potential entfalten. Der konzeptuale Ausgangspunkt jeglicher Religionsgeschichte, sei es des 20. oder des 2. Jahrhunderts, ist dabei aber immer das heutige Verständnis von „Religion“ und der heutige Kontext der Forschung. Es gibt innerhalb des hier vorgeschlagenen Ansatzes keine unmittelbare Reise in die Vergangenheit. Unter Beachtung dieser Voraussetzungen ist aber eine Studie zu den Upanishaden, zum Pali-Kanon etc. nach wie vor unaufgebarbarer Bestandteil der Religionswissenschaft.

Die eigentlichen Problemfälle scheinen heute nicht mehr existente Phänomene zu betreffen, die traditionell zum Gegenstand der Religionswissenschaft zählen. Dies sind vor allem die „antiken Religionen“. Auch hier kann jedoch argumentiert werden, „dass Religionen der Antike nicht nur als historischer Hintergrund für das Verständnis des frühen Christentums relevant sind, sondern auch für das Verständnis der europäischen Religionsgeschichte überhaupt“.¹⁶⁸ Die Antike bleibt also schon deshalb Gegenstand der Religionswissenschaft, weil

168 U. Berner, „Die Religionen der Antike und ihre Relevanz für Religionswissenschaft und Theologie“, in: G. Löhr (Hg.), *Die Identität der Religionswissenschaft*, Frankfurt 2000, 13–32, hier 31.

sie im gesamten Verlauf der Geschichte des Christentums immer wieder neu rezipiert wurde, aber auch im Verlauf der Geschichte des Islam, der Esoterik etc. Auf diese Weise ist die Antike mit den heutigen „Religionen“ historisch verbunden.

Dies könnte allerdings den Anschein erwecken, als ob hier große Teile der traditionellen Fachgegenstände nur noch durch eine Hilfskonstruktion in die Religionswissenschaft einbezogen werden. Das ist aber keineswegs der Fall, denn aus Sicht der genealogischen Praxis ist das Studium der Geschichte die notwendige Voraussetzung für die Möglichkeit des Aufzeigens von Kontingenz und damit für Kritik. Die Religionswissenschaft ist deshalb auf eine „mit erbitterter Konsequenz“ (Foucault) betriebene Religionsgeschichte angewiesen. Es kann ja auf der anderen Seite auch kein Zurück zu den traditionellen Religionsdefinitionen geben, die ursprünglich die traditionellen Fachgegenstände begründeten. Seit letztere in die Kritik geraten sind, ist um die vormodernen Gegenstandsbe- reiche der Religionswissenschaft eine heftige Diskussion im Gange. So ist die Problematisierung des Konzeptes der „antiken Religion“ bereits seit langem Teil der Fachdiskussion.¹⁶⁹ Der genealogische Ansatz bietet also einen Lösungsvor- schlag für eine bestehende Kontroverse und erschafft diese nicht etwa neu.

4.3 „Religion“ und Religionswissenschaft

Der hier diskutierte Ansatz zur Historisierung von „Religion“ geht davon aus, dass auch die Religionswissenschaft eine wichtige Artikulationsinstanz für die Sedimentierung von „Religion“ war und ist. Religionswissenschaft auch selbst als Teil der Religionsgeschichte zu betrachten, kann als allgemein akzeptierter Forschungsstand gelten. Das wirft aber die Frage auf, wie die Differenz zwischen „Religion“ und Religionswissenschaft angemessen gefasst werden kann.

Der Verweis auf die Religionswissenschaft als institutionalisierte Wissen- schaftsdiziplin und ihre Anwendung allgemein anerkannter wissenschaftlicher Methoden reicht hier nicht aus, weil es um das allgemeine Erkenntnisinteresse der Religionswissenschaft geht. Vor dem Hintergrund der Diskussion um die Religionsphänomenologie möchten viele Religionswissenschaftler sicherstellen, dass die Religionswissenschaft dezidiert kein „religiöses“ Erkenntnisinteresse verfolgt und natürlich vice versa auch kein „religionskritisches“. Das bereits eingangs skizzierte Ausweichen in nominale Definitionsversuche kann ebenfalls

169 J. Rüpke, *Die Religion der Römer*, München 2001, 9–45; B. Nongbri, „Dislodging ‘Embedded’ Religion“, in: *Numen* 55, 2008, 440–460.

in diesem Zusammenhang gesehen werden. Es ist in gewisser Weise ein Versuch, jegliche normative Wissenschaftsbegründung zu vermeiden, was jedoch von der Sache her nicht möglich ist. Folglich trifft auch der Nominalismus erhebliche normative Annahmen über die Wirklichkeit (Ontologie) und über das allgemeine Erkenntnisinteresse, selbst wenn diese nicht offengelegt oder sogar geleugnet werden.

Von daher ist es wichtig, die Normativität der genealogischen Praxis genauer zu klären. Dazu gehört eine epistemologische Verortung und eine Beschreibung des allgemeinen Erkenntnisinteresses. Ersteres ist bereits im Rahmen der Diskussion über den leeren Signifikanten als Eckpunkt einer allgemeinen Ontologie des Seins erfolgt, denn die Genealogie basiert auf denselben poststrukturalistischen Grundannahmen. An dieser Stelle kommt es darauf an, das allgemeine Erkenntnisinteresse der Genealogie zu formulieren. Damit ist nicht der Anspruch verbunden, ein allgemeines Erkenntnisinteresse für die Religionswissenschaft insgesamt zu formulieren, sondern nur für eine religionswissenschaftliche Bestimmung des historischen Gegenstandes „Religion“ durch Genealogie.

Das hier befürwortete Erkenntnisinteresse ist ein historisches, das sich mit dem späten Foucault als „permanente Kritik unseres historischen Seins“ fassen lässt.¹⁷⁰ Das heißt, eine „Kritik dessen ... was wir sagen, denken und tun, mittels einer historischen Ontologie unserer selbst.“¹⁷¹ Historische Ontologie ist „kritische Ontologie“¹⁷², weswegen ihr allgemeines Erkenntnisinteresse in der „Kritik“ besteht: „[D]ie Kritik [ist] die Bewegung, in welcher sich das Subjekt das Recht herausnimmt, die Wahrheit auf ihre Machteffekte hin zu befragen und die Macht auf ihre Wahrheitsdiskurse.“¹⁷³ In seinem Verständnis der Kritik sieht sich Foucault in der Tradition Kants und dessen Verständnis von Aufklärung.¹⁷⁴ „Was Kant als Aufklärung beschrieben hat, ist eben das, was ich als Kritik charakterisiere ...“¹⁷⁵. Die Kritik ist für Foucault ein aufklärerischer „Ethos“, der die Machtstrukturen der zeitgenössischen Gesellschaft hinterfragt. Genealogie kritisiert die versteinerten und verschleierte Machtpraktiken, die sich im Sozialen sedimentiert haben. Sie arbeitet deren geschichtliche Gewordenheit heraus und damit deren „Kontingenz“.¹⁷⁶ Kontingenz heißt hier weder „Zufall“ oder gar „Beliebig-

170 M. Foucault, „Was ist Aufklärung?“, in: E. Erdmann et al. (Hg.), *Ethos der Moderne*, Frankfurt 1990, 35–54, hier 45.

171 Ebd., 48.

172 Ebd., 53.

173 M. Foucault, *Was ist Kritik?*, Berlin 1992, 15.

174 A. Hemminger, *Kritik und Geschichte*, Berlin 2004.

175 M. Foucault, *Was ist Kritik?* ..., 16.

176 M. Foucault, „Was ist Aufklärung? ...“, 49.

keit“, sondern die Einsicht, dass das, was ist, nicht notwendig so ist. Damit wird nicht die Macht und Kraft sedimentierter Namen bestritten, die als materialisierte Referenzen eine notwendige Existenz beanspruchen. Die entschleiernde Genealogie zeigt lediglich auf, dass die sedimentierten Namen diesen Anspruch auf Notwendigkeit nicht einlösen können, weil andere historische Verläufe theoretisch möglich gewesen wären und die vermeintliche historische Kontinuität und Einheit der inhaltlichen Bestimmung der Namen erst ein rückwirkendes Ergebnis der präsentischen Namensgebung ist.

Wie sehr Foucault mit seinem Konzept der Kritik an Kant anknüpfen möchte, wird auch daran deutlich, dass er das genealogische Programm in Anlehnung an die drei kritischen Fragen Kants formuliert, die bekanntlich lauten: „Was kann ich wissen? 2. Was kann ich tun? 3. Was darf ich hoffen?“¹⁷⁷ Foucault bringt diese drei Fragen in eine genealogische Version:

„Wie haben wir uns als Subjekte unseres eigenen Wissens konstituiert? Wie haben wir uns als Subjekte konstituiert, die Machtbeziehungen ausüben oder sich ihnen unterwerfen? Wie haben wir uns als moralische Subjekte unserer Handlungen konstituiert?“¹⁷⁸

Es geht also darum herauszuarbeiten, wie Wissen und Macht „im Spiel der vielfältigen Interaktionen und Strategien zu Singularitäten führen, die sich aufgrund ihrer Akzeptabilitätsbedingungen fixieren“.¹⁷⁹ Genau wie bei Laclau und Butler führt das Aufzeigen dieser Kontingenzen „zugleich zu einem Feld von möglichen Öffnungen und Unentschiedenheiten, von eventuellen Umwendungen und Verschiebungen“.¹⁸⁰ Kritik im Sinne Foucaults hat nichts mit einer Befürwortung postmoderner Beliebigkeit zu tun, noch vertritt sie einen Relativismus, da sie über gar keinen eigenen Standort verfügt, von dem aus eine Relativität der Wahrheiten sinnvoll behauptet werden könnte. Die Einsicht in die Kontingenz öffnet lediglich Räume für Transformationen. Mit Judith Butler könnte man sagen, dass die Kritik „sowohl nach den Konstitutionsbedingungen des Objektfeldes als auch nach den Grenzen dieser Bedingungen sucht, nach den Momenten, in denen sie ihre Kontingenz und Transformationsfähigkeit preisgeben“.¹⁸¹

Für die Historisierung von Religion ist damit ein aufklärerisches Erkenntnisinteresse markiert, das Religionswissenschaft deutlich von „Religion“ unterscheidet. Die genealogische Bestimmung von „Religion“ als Gegenstand der

177 I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Leipzig 1979, 818 (A 805).

178 M. Foucault, „Was ist Aufklärung? ...“, 52.

179 M. Foucault, *Was ist Kritik?* ..., 40.

180 Ebd.

181 J. Butler, „Was ist Kritik?“, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50, 2002, 249–265, hier 261.

Religionswissenschaft ist keine einfache historische Beschreibung, in der die geschichtliche Entwicklung als gegeben angenommen und damit potentiell sogar affirmiert wird. Die hier als religionswissenschaftliches Erkenntnisinteresse für eine Gegenstandsbestimmung der Religionswissenschaft identifizierte Kritik hat andererseits auch in keiner Weise etwas mit der herkömmlichen Religionskritik zu tun. Letztere kritisiert die Religion als Irrationalität, Aberglauben etc. zugunsten der Rationalität, Wissenschaft etc. Die Foucault'sche Kritik richtet sich gleichermaßen gegen alle Formen metaphysischer Gewissheit, auch gegen die Gewissheit der Religionskritik.

4.4 „Religion“ jenseits des Eurozentrismus

Es bleibt noch die vierte Frage nach dem Eurozentrismus zu beantworten. Wie bereits ausgeführt, wird in der heutigen religionswissenschaftlichen Diskussion heftig darüber diskutiert, inwieweit der Begriff „Religion“ auch auf nicht-westliche Kontexte anwendbar ist. Dabei wird *Religion* 2 bisher meist als „westliches Alltagsverständnis“¹⁸² oder auch als „europäische Erfindung“¹⁸³ oder einfach als „europäischer Religionsbegriff“ gefasst.

Aus genealogischer Perspektive macht dies wenig Sinn. Wenn wir durch die Welt reisen, dann können wir entdecken, dass heute nicht nur in Europa, sondern auch überall in der außereuropäischen Welt und in allen nicht-europäischen Sprachen ein etablierter Gebrauch von „Religion“ zu finden ist.¹⁸⁴ Von daher kann von einem „europäischen“ Religionsverständnis keine Rede sein.

Die Rede vom „europäischen“ Religionsverständnis verdankt sich nicht seinem gegenwärtigen Gebrauch, sondern der historischen Behauptung, dass „Religion“ ihren „Ursprung“ im Westen habe. Die „Chimäre des Ursprungs“ kann ungestört Feuer speien. Dieser Ursprung wird konkret dadurch privilegiert, dass er mit Eigentumsansprüchen versehen wird. Von dem europäischen Ursprung von „Religion“ wird ein europäischer Eigentumsanspruch auf „Religion“ abgeleitet. Dabei werden die Begriffe „europäisch“ meist im beliebigen Austausch mit „westlich“, „christlich“ oder auch „westlich-christlich“ verwendet, was sicher nicht zur Klarheit des Arguments beiträgt. Diese Verknüpfung von Ursprung und Eigentum scheint ein machtvolleres Argument zu sein, und zugleich wird es offensichtlich nur selektiv angewendet, denn in anderen Kontexten gilt es als eher

182 A. L. Greil, „Defining Religion ...“.

183 H.-M. Haußig; B. M. Scherer (Hg.), *Religion – eine europäisch-christliche Erfindung?*, Berlin 2003.

184 D. R. Peterson; D. R. Walhof (Hg.), *The Invention of Religion*, New Brunswick 2002.

absurd. In dieser Logik hätte sich zum Beispiel das „germanische“ Deutschland nicht die „Demokratie“ aneignen können, denn dieser Begriff ist eindeutig „griechischen“ Ursprungs und wäre somit auch „griechisches“ Eigentum.

Die Verkopplung von Ursprung und Eigentum führt zu einem geradezu verblüffenden Eurozentrismus innerhalb der religionswissenschaftlichen Theoriebildung, wenn der authentische Gebrauch von „Religion“ als eine eigentümlich „europäische“ oder „westliche“ Angelegenheit betrachtet wird. Nicht-Europäer benutzen dann ein Konzept, das anderswo seinen Ursprung hat und ihnen damit nicht „eigen“ sein kann. Ihr Gebrauch von „Religion“ entfremdet sie von ihrer „eigenen“ Tradition und ist damit notwendig „uneigen“, also nicht-authentisch.

Diese Problemlage ist hochgradig ideologisch aufgeladen und lädt zu ideologischen Antworten ein. Der genealogische Ansatz kann diese Frontstellung aber dahingehend untertauchen, dass er danach fragt, welcher Zusammenhang zwischen dem heutigen globalen Gebrauch von „Religion“ und der europäischen Geschichte besteht. Damit kann der Zusammenhang als eine rein historische Frage formuliert werden. Um diese angemessen zu beantworten, kann die Religionswissenschaft von den Ergebnissen anderer Wissenschaftsdisziplinen profitieren, insbesondere aus dem Bereich der Globalgeschichte, der Orientalismus-Debatte und des Postkolonialismus. Daraus ergibt sich folgende historische Konstellation, die kurz skizziert werden soll. Um die Darstellung nicht zu verkomplizieren, wird dabei skripturale Umkehrung zugelassen.

a) „Religion“ und Globalgeschichte

Der britische Kolonialhistoriker Christopher A. Bayly hat vor einiger Zeit den umfassenden Entwurf einer Globalgeschichte vorgelegt.¹⁸⁵ Damit verbunden ist der besondere Blick auf das lange 19. Jahrhundert als entscheidende Weichenstellung für die Moderne und eine Phase der ersten Globalisierung. Bayly konstatiert im 19. Jahrhundert das „Entstehen globaler Uniformität“, eingebunden in einen komplexen Prozess einer „ambivalenten Beziehung zwischen dem Globalen und dem Lokalen“.¹⁸⁶ Dabei räumt Bayly der Frage der Religion breiten Raum ein und nennt die Uniformierung von „Weltreligionen“ eines der zentralen Phänomene des 19. Jahrhunderts. Inzwischen sind weitere globalgeschichtliche Entwürfe erschienen, die ebenfalls „Religion“ ausführlich thematisieren.¹⁸⁷

185 C. A. Bayly, *Die Geburt der modernen Welt*, Frankfurt 2006.

186 C. A. Bayly, *Die Geburt ...*, 13–14.

187 P. Beyer, *Religions in Global Society*, London 2006; J. Osterhammel, *Die Verwandlung der Welt*, München 2009.

Innerhalb dieser globalgeschichtlichen Forschung ist dabei ein gewisser Trend zu beobachten, „Religion“ zunächst als eine westliche Erfindung zu betrachten, die sich in einem zweiten Schritt seit dem 19. Jahrhundert global durchgesetzt hat.¹⁸⁸

b) Orientalismus-Debatte

Diese globalgeschichtliche These trifft sich mit der zentralen Einsicht der sogenannten Orientalismus-Debatte, die besagt, dass der Kolonialismus des 19. Jahrhunderts den kolonisierten Kulturen und Gesellschaften westliches Wissen aufzwang. Der theoretische Rahmen, innerhalb dessen dies diskutiert wird, wurde von dem palästinensisch-amerikanischen Literaturwissenschaftler Edward Said formuliert.¹⁸⁹ Said stellte die These auf, dass der „Orient“ ein monologisches Produkt westlichen Wissens sei, konstruiert als Alterierungsdiskurs zur eigenen Kultur und Religion. Der „Orient“ war immer der „Andere“, der in dieser Unterscheidung zur Versicherung der eigenen Identität diene. Im Zuge des Kolonialismus im 19. Jahrhundert wurde diese westliche Konstruktion des Orients dann den Kolonisierten aufoktroziert, und sie wurden gezwungen, ihre eigene Identität in deren Rahmen zu definieren. Mit diesem Said'schen Ansatz konnten die kulturellen Folgen des Kolonialismus in seiner ganzen Radikalität erfasst werden. Die Begegnung der Kolonisierten mit dem Kolonialherrn war kein „Dialog“ zwischen gleichberechtigten Individuen, sondern ein Aushandlungsprozess innerhalb eines Machtdiskurses, in denen die Positionen der Sprechenden äußerst ungleich verteilt waren. Said orientiert sich hier an Überlegungen von Foucault. Die „sprechenden Subjekte“ sind bei Foucault alle den Regeln und Ausschließungsmechanismen der herrschenden Diskurse unterworfen. Eine „diskursive Polizei“¹⁹⁰ steht gewissermaßen im Dienst der kolonialen Machtverhältnisse und sorgt dafür, dass die Kolonisierten nur subsidiäre Artikulationsmöglichkeiten erhalten. Wird „Religion“ als Bestandteil des westlichen Wissens über den „Orient“ verstanden, dann ist sie im Zuge des kolonialen Machtdiskurses auch den Kolonisierten entsprechend aufgezwungen worden. Im Kern trifft sich dieser Ansatz also mit dem globalgeschichtlichen Standpunkt, und beide rechtfertigen in gewisser Weise die Rede von „Religion“ als europäische Erfindung.

188 J. Osterhammel, *Die Verwandlung ...*, 1242.

189 E. W. Said, *Orientalism*, New York 1994.

190 M. Foucault, *Die Ordnung des Diskurses*, Frankfurt 1991, 25.

c) Postkolonialismus

Die Orientalismus-Debatte hat eine breite Diskussion darüber angestoßen, wie die Rolle der Kolonisierten innerhalb eines kolonialen Machtdiskurses genauer zu verstehen ist, denn bei Edward Said wird diese Frage nicht weiter vertieft. Diesbezügliche Entwürfe werden meist unter der Bezeichnung „Postkolonialismus-Forschung“ (*Postcolonial Studies*) oder „Postkolonialismus“ (*Postcolonialism*) verhandelt.¹⁹¹

Dabei geht auch der Postkolonialismus davon aus, dass die kolonisierten Subjekte dem Orientalismus als Teil des westlichen Wissens unterworfen sind, also keine autonomen vorgängigen Subjektpositionen besitzen. Aber es wurde bereits ausführlich diskutiert, dass jede Fixierung von Bedeutung nur als konkrete Artikulation vorhanden ist und ihre Dauerhaftigkeit bzw. Sedimentierung nur durch die Wiederholung dieser Artikulation garantiert werden kann. Sedimentiertes westliches Wissen ist damit auch innerhalb eines kolonialen Machtdiskurses auf Wiederholung angewiesen, um seine Kontinuität zu behaupten. Wie wir aber gesehen haben, ist keine Wiederholung mit sich selbst identisch und eröffnet als Re-Signifikation Raum für „Transformation“ (Butler) oder allgemein für das Politische (Laclau). Genau hier setzt der Postkolonialismus an. Er interessiert sich für die genauen Rezeptionsformen westlichen Wissens und versteht diese nicht bloß als identische Übernahmen. Koloniale Diskurse sind deshalb alles andere als monolithisch oder invariabel, sondern sie sind von polyphoner und instabiler Natur. Sie verfügen durchaus über eine beträchtliche Dynamik, ein erhebliches Transformationspotential, und in ihrer Brüchigkeit kann sich gleichzeitig Widerstand artikulieren.¹⁹² Genau dies will der Postkolonialismus historisch erfassen und interessiert sich deshalb für die ganze Breite der Artikulationen der Kolonisierten.

Wenn in einem Diskurs alle Artikulationen aufeinander verweisen insofern sie „Zitate“ sind, dann sind sie also voneinander abhängig. Daraus lässt sich die Forderung ableiten, Globalgeschichte als „Verflechtungsgeschichte“ (*entangled histories*) zu begreifen, „denn die miteinander in Beziehung stehenden Entitäten sind selbst zum Teil ein Produkt ihrer Verflechtung“.¹⁹³ Damit ist vor allem gemeint, dass auch der Westen durch seine „Verflechtungen“ mit den Kolonien

¹⁹¹ R. J. C. Young, *Postcolonialism*, London 2001; M. d. M. Castro Varela; N. Dhawan, *Postkoloniale Theorie*, Bielefeld 2005.

¹⁹² H. K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2000; G. C. Spivak, *Can the Subaltern Speak?*, Wien 2008.

¹⁹³ S. Conrad; S. Randeria, „Einleitung. Geteilte Geschichten – Europa in einer postkolonialen Welt“, in: Dies. (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus*, Frankfurt 2002, 9–49, hier 17.

keine autonome Geschichte erlebte, sondern seine Identitätsbildungen mit denen der Kolonisierten „verflochten“ waren. Die Sedimentierung westlichen Wissens ist auch von den Wiederholungen der Kolonisierten abhängig. Auch wenn das westliche Wissen eine hegemoniale Stellung innehatte, war es somit zugleich das Produkt einer „Verflechtung“ (*entanglement*).

d) Globale „Religion“

Diese historische Konstellation lässt sich aus einer genealogischen Perspektive also wie folgt beschreiben. Mit den Erkenntnissen von Globalgeschichte, Orientalismuskritik und Postkolonialismus kann davon ausgegangen werden, dass sich der heutige globale Gebrauch von „Religion“ mit einiger Plausibilität ins frühe 20. und späte 19. Jahrhundert zurückverfolgen lässt. Dabei gibt es sowohl Kontinuität und Diskontinuität als auch eine allgemeine gegenseitige Verflechtung. Im Zeitalter des Kolonialismus wurde im Zeichen der europäisch-amerikanischen Vormachtstellung „westliches Wissen“ zur unhintergehbaren Referenz in lokalen Identitätsbildungsprozessen, weil es sich zugleich als ein „universales Wissen“ thematisierte.¹⁹⁴ An dieser Schnittstelle ließe sich die These von einem „europäischen“ oder „westlichen“ Religionsverständnis historisch einfangen, ohne von einem vorgängig privilegierten europäischen „Ursprung“ ausgehen zu müssen. Von denjenigen, die einen „europäischen Religionsbegriff“ behaupten, sollte also verlangt werden, dass sie diese Diskussion nicht abstrakt führen, sondern in die hier skizzierte historische Konstellation konkret mit Quellenbelegen eintragen. Die These vom „europäischen Religionsbegriff“ wird damit in eine religionsgeschichtliche Forschungsaufgabe überführt, und die unterschiedlichen Einschätzungen werden an unterschiedliche Interpretationen von Quellen zurückgebunden.

5 Ausblick

Die Religionswissenschaft konnte sich bislang nicht auf einen gemeinsamen Gegenstand einigen. In der bisherigen Diskussion ist jedoch weitgehend unbeachtet geblieben, dass es dennoch zwischen nahezu allen theoretischen Positionen an einem Punkt eine Übereinstimmung gibt. Alle setzen ein konsensfähiges

¹⁹⁴ D. Chakrabarty, *Provincializing Europe*, Princeton 2000.

heutiges Alltagsverständnis von Religion voraus, das allerdings weitgehend unerklärt und unreflektiert bleibt. Es ist möglich, dieses Alltagsverständnis – innerhalb eines kulturwissenschaftlichen Ansatzes – so zu konzeptualisieren und theoretisch zu fassen, dass es als Gegenstand der Religionswissenschaft herangezogen werden kann. Dies zu zeigen, war Ziel der vorliegenden Ausführungen.

Differenzen über den genauen Inhalt des Gegenstandes „Religion“ werden dabei zu Fragen der angemessenen Interpretation historischer Quellen und damit ebenfalls historisiert und in der konkreten religionsgeschichtlichen Arbeit verortet. Derartige Differenzen verhindern aber nicht einen Konsens über den gemeinsamen Gegenstand.

Der so konzipierte historische Gegenstand der Religionswissenschaft verlangt allerdings in vielerlei Hinsicht noch eine genauere inhaltliche Füllung und liefert damit zugleich eine Programmatik für ein bisher vernachlässigtes Feld der Religionswissenschaft: die globale Religionsgeschichte des 19. und 20. Jahrhunderts.¹⁹⁵

195 Vgl. auch K. Kollmar-Paulenz, „Mongolische Geschichtsschreibung im Kontext der Globalgeschichte“, in P. Schalk (Hg.), *Geschichten und Geschichte*, Uppsala 2010, 247–279, hier 265–268, 274–275.