



Zeitschrift für Diskursforschung

Journal for Discourse Studies

Herausgegeben von Reiner Keller | Werner Schneider | Willy Viehöver

■ **Katharina Manderscheid / Frank Neubert**

Über die Gegenstände von Diskursforschungen

■ **Reiner Keller**

(Wie) Gibt es Diskurse?

■ **Rainer Diaz-Bone**

Warum Performativität? Perspektiven für eine konventionalistische Methodologie der Foucaultschen Diskursanalyse

■ **Frank Neubert**

»Religion« konstituieren. Über die Rollen von Religionsforschung in europäischen Religionsdiskursen

■ **David Atwood**

Zur Politik des Ursprungs. Die Religionsgeschichte der Achsenzeit im 20. Jahrhundert

■ **Rolf Parr**

›Arbeit‹ diskursanalytisch in den Blick nehmen.

Inhaltsverzeichnis

Willy Viehöver / Reiner Keller / Werner Schneider

Editorial 2

Themenbeiträge

Katharina Manderscheid / Frank Neubert

Einleitung: Über die Gegenstände von Diskursforschungen 4

Reiner Keller

(Wie) Gibt es Diskurse? 16

Rainer Diaz-Bone

Warum Performativität? Perspektiven für eine konventionalistische
Methodologie der Foucaultschen Diskursanalyse 32

Frank Neubert

»Religion« konstituieren. Über die Rollen von Religionsforschung
in europäischen Religionsdiskursen 50

David Atwood

Zur Politik des Ursprungs. Die Religionsgeschichte der Achsenzeit
im 20. Jahrhundert 62

Berichte

Rolf Parr

›Arbeit‹ diskursanalytisch in den Blick nehmen. Das Promotionskolleg »Die
Arbeit und ihre Subjekte. Mediale Diskursivierungen von Arbeit seit 1960« 78

Hagen Steinbauer / Jessica Weidenhöffer

Tagungsbericht »Diskurs – Interdisziplinär im Mai 2016« 97

Reviews

Max Makovec

Betzler, L./Glittenberg, M. (2015): Antisemitismus im deutschen Mediendiskurs.
Eine Analyse des Falls Jakob Augstein. 105

Norma Osterberg-Kaufmann

Kajsiu, B. (2014): A Discourse Analysis of Corruption.
Instituting Neoliberalism Against Corruption in Albania, 1998–2005 109

Frank Neubert

»Religion« konstituieren Über die Rollen von Religionsforschung in europäischen Religionsdiskursen

Zusammenfassung: Der Beitrag fragt nach den historischen Entwicklungen, in denen Religionswissenschaft und andere religionsbezogene Disziplinen seit dem 19. Jahrhundert selbst Teil der von ihr erforschten Religionsgeschichte wurden. Ich stelle dabei Grundzüge einer Theorie der diskursiven Konstitution von »Religion« vor. Für den Beitrag stehen theoretische Überlegungen im Vordergrund, die von der These einer doppelten Beziehung der Religionswissenschaft zu »Religion« ausgehen: Religionswissenschaft und das weitere Feld der Religionsforschung haben »Religion« zum Gegenstand und zum konstitutiven Außen. Die den Aufsatz leitende Frage lautet: Wie wird der Gegenstand »Religion« diskursiv konstituiert und welche Rolle spielt/e dabei Religionswissenschaft mit ihren religionsgeschichtlichen Forschungen und ihren theoretischen Leistungen der Definition und Systematisierung von »Religion«?

Schlagwörter: Religion, Religionswissenschaft, Theologie, Religionsdiskurs, Yoga, Buddhismus, ISKCON

Abstract: The following article is concerned with the historic developments, through which the science of religion and other forms of scientific religious studies since the 19th century become themselves entangled with their topic of research, the history of religion. I thereby suggest the general outline of a theory of the discursive constitution of »religion«. The article focuses on theoretical reflections regarding a double link between religious studies and »religion«: regarding the field of religious studies, religion serves at the same time as a topic of research and as a form of constitutive exterior. The leading question of this article can thereby be formulated in the following way: How is »religion« discursively constituted as a research object and what kind of a role do religious studies and sciences play with their religious-historical research and their theoretical efforts of definition and systematization within this process of discursive constitution?

Keywords: religion, study of religions, theology, discourse on religion, Yoga, Buddhism, ISKCON

Einleitung

Zu Beginn meiner Ausführungen steht eine These, die in ihren Konsequenzen – wie mir scheint – in der Religionsforschung und speziell in der Religionswissenschaft¹ wenig beachtet wird: »Religion«, was immer das sei, ist mit Blick auf Religionswissenschaft und das weitere Feld der Religionsforschung in zweierlei Hinsicht Identitätsmarker: als Forschungsgegenstand *und* als konstitutives Außen. Beide Seiten sind eng miteinander ver-

1 Religionsforschung meint hier ein grösseres religionsbezogenes Forschungsfeld, während Religionswissenschaft eine eigenständige Disziplin bezeichnet.

bunden, haben aber ihre je eigenen Auswirkungen auf wissenschaftshistorische Entwicklungen und die Rolle der Religionsforschung für die von ihr untersuchte Religionsgeschichte selbst.

Einleitend zu meinem Beitrag werde ich diese These erläutern, bevor ich im Hauptteil einige theoretische Grundüberlegungen anstelle und diese mit knapp skizzierten Beispielen dafür illustriere, wie Religionsforschung aus der genannten Spannung heraus selbst an den Transformationsprozessen ihres Gegenstandes beteiligt ist und ihn dadurch mitbestimmt, konstituiert und reifiziert. Anders gesagt: Die Geschichte der Religionswissenschaft ist integraler Bestandteil der Religionsgeschichte, die sie erforscht – wie bereits Hans Kippenberg (1997), Burkhard Gladigow (2005) und andere im Rahmen des Ansatzes einer Europäischen Religionsgeschichte gezeigt haben. Durch ihre forschende, publizierende und lehrende Tätigkeit haben Religionswissenschaftler und Religionswissenschaftlerinnen seit den Anfängen der disziplinären Ausdifferenzierung aktiv zur Konstitution des Gegenstandes »Religion« in seinen jeweiligen Ausprägungen beigetragen. Dies zu sagen geschieht allerdings nicht in der Absicht einer polemischen Kritik oder gar einer Auflösung der ganzen Disziplin, wie das in der Religionswissenschaft oft verstanden wird (vgl. bspw. Kleine 2016, S. 80), wodurch Ansätze der Diskursforschung noch oft einen schweren Stand haben. Vielmehr geht es um die kritische Auseinandersetzung mit einem – in Anlehnung an Rainer Diaz-Bone (in diesem Band) – normalen Prozess, welcher der Reflexion und methodologischen Kontrolle bedarf. Mein Aufsatz möchte dazu einen Beitrag leisten, indem er die Funktionsweisen solcher diskursiven Konstitutions- und Reifikationsprozesse thematisiert und hierfür ein diskurstheoretisches Modell vorstellt. Das theoretische Modell der diskursiven Konstitution von »Religion« soll in diesem Sinne einen Hintergrund bieten, vor dem eine religionswissenschaftliche Forschung möglich ist, die die Konstitutionsprozesse integrativ mitreflektiert.

Die zwei Gesichter von »Religion« in der Religionswissenschaft

Nochmals also: »Religion« ist mit Blick auf die Religionswissenschaft in zweierlei Hinsicht Identitätsmarker: als Gegenstand, den Religionswissenschaft behandelt, und als konstitutives Außen, von dem Religionswissenschaft sich abgrenzt.

1. Als Gegenstand wird »Religion« herangezogen als Definitionskriterium der Disziplin, manchmal sogar als einzig mögliches: Religionswissenschaft ist, was sie ist, weil sie sich mit »Religion« oder »Religionen« beschäftigt und weil es wichtig ist, das zu tun. Klassisch erfolgt diese Beschäftigung seit Joachim Wach in den 1920er Jahren in zwei Weisen: Einerseits als systematische Erforschung von »Religion« über theoretische und methodologische Reflexion, die hauptsächlich um die Frage der Definition eben dieses Gegenstandes kreist, und andererseits als historisch-empirische Forschung über »Religionen«. Dabei muss man wohl bei der Verselbständigung der akademischen Disziplin Religionswissenschaft zu Beginn des 20. Jahrhunderts das Paradigma der so genannten klassischen Religionsphänomenologie (Waardenburg 2001) als konstitutiven Faktor an-

setzen.² Dieser Ansatz – in Europa vor allem in Arbeiten aus Deutschland und den Niederlanden repräsentiert – ermöglichte erst die institutionelle Loslösung der Disziplin aus der Theologie und ihre Trennung von der Philosophie. Dies wurde damals dadurch erreicht, dass man »Religion« als einen Phänomenbereich *sui generis* voraussetzte, der eine Reduktion auf »nicht-religiöse« Faktoren nicht zuließe und deshalb eine eigene, spezialisierte Art der wissenschaftlichen Auseinandersetzung erforderlich machen würde. Religionswissenschaft gewann ihre Eigenständigkeit (auch) aus dieser Charakterisierung ihres Forschungsgegenstandes. Das Postulat eines eigenständigen Phänomenbereichs »Religion« ließ es als natürlich und legitim erscheinen, dass eine eigenständige wissenschaftliche Disziplin sich mit ihm zu befassen hat. Diese Selbstverständlichkeit geriet allerdings schnell ins Wanken, und die Suche nach alternativen Definitionen rückte vom Rand der Religionswissenschaft in ihren Mittelpunkt.

Allerdings ist Religionswissenschaft nicht die einzige Disziplin, die sich mit dem Gegenstand »Religion« befasst. Teilgebiete anderer Fächer wie der Soziologie, Psychologie, Geographie, Sozialanthropologie oder der Theologien erheben denselben Anspruch. Man steht miteinander in (zumindest indirektem) Austausch, und so entsteht ein Feld, das für gewöhnlich als »Religionsforschung« bezeichnet wird. Auch für dieses Feld gilt: Der Gegenstand »Religion« hält das Feld zusammen, gibt ihm so etwas wie eine Identität.³ Der Religionswissenschaft als Spezialdisziplin fällt es nach meiner Beobachtung zunehmend schwer, sich in diesem Feld unabhängig von institutionellen Realitäten auch *inhaltlich* als eigenständige Disziplin zu behaupten, da eine Identifikation über den Gegenstand dafür offensichtlich nicht ausreichend sein kann. Das Problem entsteht deshalb, weil sich die Religionswissenschaft in den theoretischen und methodischen Ansätzen nicht von Zugängen aus anderen Disziplinen unterscheidet, ja sich ein »Borgen« von theoretischen und methodischen Zugängen zu den Gegenständen in Ermangelung eigener Ansätze sogar selbst auf die Fahnen schreibt. Ein Grund dafür ist sicher das bereits angedeutete Ende der klassischen Religionsphänomenologie ab den 1960er Jahren, denn Religionsphänomenologie als theoretischer Rahmen und Methode war bis dahin der bestimmende Marker religionswissenschaftlicher Identität gewesen. Sie sollte als identitätsbestimmender Marker durch die bereits auf Joachim Wach (1924) zurückgehende, unbestimmte Formulierung »systematische Religionswissenschaft« ersetzt werden, was zwar für lange Zeit *begrifflich* von Erfolg gekrönt war, aber kaum *inhaltlich* (vgl. Schlieter 2010). Das Ende des Paradigmas Religionsphänomenologie wurde eingeläutet, als ab den 1970er Jahren jüngere Religionswissenschaftlerinnen und Religionswissenschaftler in ihm selbst »religiöse« Züge erkannten und damit die Religionsphänomenologie dem Gegenstandsbereich zuwiesen, zu dem sie auf grössere Distanz gehen wollten. Die Religi-

2 Nach dem methodisch und theoretisch sehr begründeten Niedergang der klassischen Religionsphänomenologie hat es in der Religionswissenschaft kein vergleichbar wirkungsvolles Paradigma im Sinne eines die Disziplin einenden, Forschungen normalerweise anleitenden und den Forschenden oft nicht explizit bewussten Grundansatzes (Kuhn 1976) mehr gegeben. Der Religionsphänomenologie muss man diese Rolle bis in die 1960er und 1970er Jahre hinein durchaus zugestehen.

3 In einer Art Umkehrung ist auch schon die These vertreten worden, »Religion« sei, womit sich Religionsforschung beschäftigt.

onsphänomenologie wurde damit nicht nur als Teil des Gegenstandsbereichs »entlarvt«, sondern auch – als altes, *ad acta* gelegtes Paradigma und als selbst »religiöses« Unternehmen – zum konstitutiven Außen der sich neu ausrichtenden Religionswissenschaft. Damit sind wir beim zweiten Teil meiner Ausgangsthese.

2. »Religion« ist für Religionswissenschaft und für das weitere Feld der Religionsforschung nicht nur Gegenstand, sondern auch konstitutives Außen: Religionswissenschaft will selbst weder »Religion« sein noch »Religion« in irgendeiner Weise betreiben. Religionswissenschaft gewinnt ihre Identität auch aus dieser negativen Klassifikation. Der Anspruch, »Religion« wertfrei, von außen, neutral, objektiv – oder welche Begriffe auch immer verwendet werden – zu beschreiben, lässt sich bis in die früheste Verwendung des Wortes Religionswissenschaft im frühen 19. Jahrhundert zurückverfolgen. Es ging in diesen aus den Theologien erwachsenen Ansätzen darum, »Religionen« zu vergleichen, um die beste »Religion« entweder herausfinden oder aber entwickeln zu können. Dass dabei das wissenschaftliche Ziel (die ideale »Religion« herauszufinden) und die je eigene christliche Herkunftstradition häufig sehr nahe beieinanderlagen oder deckungsgleich waren, sei hier vernachlässigt. Um zunächst einmal grundsätzlich vergleichen zu können, war es notwendig, allen »Religionen« – inklusive nicht existenten aber theoretisch möglichen – »unvoreingenommen zu begegnen«, wie beispielsweise Bernard Bolzano in seinen Vorlesungen und Vorarbeiten zum ersten »Lehrbuch der Religionswissenschaft« um 1814 an der katholischen theologischen Fakultät der Universität Prag forderte (Bolzano 1994). Bis ins späte 20. Jahrhundert blieb eines der wesentlichen Merkmale von Religionswissenschaft, mit der jede und jeder Studierende sich meist anhand der »Grundzüge der Religionswissenschaft« von Fritz Stolz auseinanderzusetzen hatte, die »Außenperspektive« auf den Gegenstand »Religion« und damit eine grundlegende Differenz zwischen beiden, die gegenüber »Religion« immer wieder verteidigt werden musste (Stolz 1997, S. 39–44).

Dass »Religion« konstitutives Außen für Religionswissenschaft ist, zeigt sich wohl am deutlichsten an der seit den Anfängen der Disziplingeschichte fortlaufenden und sich kaum je weiterentwickelnden Abgrenzung der Religionswissenschaft von »der Theologie« (wie es meist heißt). Diese wird dabei geradezu zur Verkörperung von »Religion«, gegen die sich Religionswissenschaft als »Wissenschaft« abgrenzt. Dabei wird die für den Diskurs der Moderne konstitutive Unterscheidung von »Wissenschaft« und »Religion« als Hintergrundfolie herangezogen, gemäß der »Wissenschaft« für die rationale, sich zunehmend säkularisierende Moderne steht und »Religion« die irrationale Vormoderne repräsentiert (vgl. Seiwert 1995). Theologinnen und Theologen werden dann oft zu »Forschungsobjekten« erklärt. Ihre Existenzberechtigung an der Universität wird in Frage gestellt – und dies beileibe nicht nur und vielleicht nicht einmal am vehementesten aus den Reihen der Religionswissenschaft. Bei aller Ideologisierung dieser Frage ist das aus meiner Sicht primär ein Auswuchs des Klassifizierungsproblems um die Kategorie »Religion«. Kurz gesagt: »Theologie« gilt oftmals als »Religion« und nicht als »Wissenschaft«, wodurch ihr die legitime Ansiedlung an der Wissenschaftsinstitution Universität letztlich abgesprochen wird. Demgegenüber weisen Theologinnen und Theologen immer wieder auf die »Wissenschaftlichkeit« ihres Tuns hin und stellen die Zugehörigkeit zu (einer) »Religion« zumindest in den Hintergrund. Ich möchte mich im Folgenden den in

solchen Äußerungen verhandelten Klassifikationsprozessen und ihren Wirkungen zuwenden, ohne hier weiter auf die Debatten zwischen Religionswissenschaft und Theologien einzugehen.⁴

Zur diskursiven Konstitution von »Religion«⁵

In der doppelten Beziehung zu »Religion« konstituiert Religionsforschung – ich spreche im Folgenden mehr vom breiten Feld als von der engeren Disziplin – »Religion« zweifach: einmal als Gegenstand von Erkenntnis, den es zu definieren gilt,⁶ und einmal als ein Objekt, gegenüber dem sie sich direkt verhält – meist abgrenzend, manchmal auch bevormundend. Hier tun sich einige Fragen, Ambivalenzen, Dilemmata auf, die sich aus meiner Sicht in einem diskursiven Ansatz erfassen lassen, der das Tun der Religionsforschung als Teil des Gegenstandsbereichs mit in die Untersuchung einbezieht, wie es bereits Kippenberg (1983), Tenbruck (1993) oder von Stuckrad (2006) gefordert haben. Die aus meiner Sicht zentrale Frage lautet dabei nicht, was »Religion« sei und wie man sie von anderen Bereichen unterscheiden könnte. Vielmehr muss es darum gehen, wie »Religion« als Gegenstand von Erkenntnis *und* als Objekt von Forschungen konstituiert wird, gegenüber dem Akteurinnen und Akteure sich verhalten (können). Ich bezeichne diesen Prozess als die *diskursive Konstitution von »Religion«* (Neubert 2016). In der Untersuchung dieses Konstituierungsprozesses kann (und muss) dann weiter gefragt werden, welche Rolle dabei Religionsforschung mit ihren Definitionen und Theorien gespielt hat.

Die diskursive Konstitution von »Religion« spielt sich primär ab in Auseinandersetzungen um die Zuordnung von Gruppen, Personen, Objekten, Geschichten, Handlungen, Texten etc.⁷ zur Kategorie »Religion«, oder ihren Ausschluss aus dieser Kategorie. Aufgrund historischer, politischer, ökonomischer und anderer Machtverhältnisse verfestigen sich einzelne solcher Zuordnungen zu einer Art von diskursivem Wissen. Dieses ist im Untersuchungsmaterial in Form von Topoi (in verschiedenen Äußerungen und Kontexten gleichförmig wiederholten Zuordnungen) und impliziten Hintergrundannahmen fassbar, die Kocku von Stuckrad (2013, S. 10) treffend mit dem Begriff »tacit knowledge« beschrieben hat. Bestimmten Dingen ist so im Diskurs zugewiesen, dass es sich um »Religion« oder etwas »religiöses« handelt. In einem gegebenen sozialen und diskursiven Kontext gilt dies zu einem bestimmten Zeitpunkt normalerweise für eine Vielzahl von Gegenständen, deren Kategorisierung als »Religion/religiös« den meisten Diskursbeteiligten mehr oder weniger einsichtig ist. Ausgehend von diesem Wissen um die Ausdehnung der Kategorie »Religion« sind nun auch implizite und explizite Definitionen möglich, die zumeist versuchen, ausgehend von einer breiten Schau auf die als »Religion« klassifizierten Gegenstände deren gemeinsame Merkmale zu erfassen. Primär *berück-*

4 Vgl. für einen neueren Abgrenzungsversuch bspw. Kollmar-Paulenz (2005). Eine ausführlichere Diskussion meiner These findet sich in Neubert 2016 (S. 175 ff.).

5 Ich versuche hier eine Zusammenfassung dessen, was in Neubert (2016) ausführlich dargelegt wird.

6 Zur Problematik von Religionsdefinitionen siehe Neubert (2016, Kap. II).

7 Wenn ich im Folgenden von »Gegenständen« spreche, meint der Begriff all dies.

sichtigen solche Bestimmungsversuche jedoch nicht gegebene Eigenschaften der klassifizierten Elemente als Definitionskriterien. Vielmehr wird eine Ähnlichkeit dieser Elemente aufgrund von gemeinsamen Eigenschaften überhaupt erst *nach* dem ursprünglichen Klassifizierungsakt erkennbar (vgl. Douglas 1986). Definitionen *klassifizieren* daher weniger als sie *Normen schaffen*, anhand derer Zuordnungen erfolgen sollen. Die als paradigmatische Beispiele die Definitionen bestimmenden Gegenstände sind, wie es Giorgio Agamben (2009, S. 33) ausgedrückt hat, weniger theorieleitende Instrumente von Wissenschaftlichkeit als vielmehr analogieleitende Instrumente des Diskurses. Dies wird beispielsweise dann ersichtlich, wenn die »Monotheismen« und besonders das Christentum im 19. Jahrhundert zum Leitparadigma für die Formulierung der Kategorie der »Weltreligionen« (Masuzawa 2005) und dann auch allgemeiner Religionsbegriffe wurde und dies manchmal – zum wissenschaftlichen Kriterium erhoben – bis heute so beibehalten wird (z. B. Kleine 2010).

Die Kategorisierung von Gegenständen als »Religion« entspricht in diesen Prozessen in meiner Interpretation nicht nur einer Kategorisierung, sondern darüber hinaus viel bedeutsamer auch einer sozialen Statuszuweisung im Sinne von John Searle (vgl. Rota 2015). Ich betrachte dabei die von Searle beschriebene konstitutive Regel »X gilt als Y in C« (Searle 2009, S. 106) in konkretisierter Form als die in sozialen und diskursiven Kontexten jeweils gültige (aber sich dynamisch weiterentwickelnde) Regelung *X gilt als »Religion« oder »religiös« in C*. Dabei bezeichnet X die Gegenstände, denen jeweils der Status »religiös« zugewiesen wird, und C den sozialen und diskursiven Kontext, in dem diese Zuordnung Gültigkeit besitzt. Durch solche Zuordnungen wird den Gegenständen X immer ein Status vermittelt, der sie verändert: Als »Religion« unterliegen sie gewissen, je nach Kontext unterschiedlichen Sonderregelungen (beispielsweise Steuerbefreiung, Recht auf freie Religionsausübung), Verpflichtungen (beispielweise Beteiligung am interreligiösen Dialog, Beitrag zum Weltfrieden) oder Verdächtigungen (Gefahr von Fundamentalismus, Terror und Missionseifer) und einer damit einhergehenden speziellen Beobachtung durch die umgebende Gesellschaft. Mit der Kategorisierung als »Religion« oder der expliziten Ablehnung dieser Zuordnung sind kontextuell also weitere Implikationen verbunden: Rechte, Verpflichtungen, Nachteile, Vorurteile und Ansprüche. Ich erinnere an die Vorzüge der Religionsfreiheit, an Diskriminierung aufgrund von Religionszugehörigkeit, an Steuerbefreiung für religiöse Körperschaften, aber auch an die den »Religionen« oft zugeschriebenen Fähigkeiten zum Entfachen oder Beilegen von Konflikten und die sich daraus ergebende kritische Beobachtung durch Öffentlichkeit und Medien.

Indem Kategorisierungen als »Religion« solche Implikationen hervorrufen, entstehen Interessen, die Gruppen oder Personen daran entwickeln, als »Religion« zu gelten oder nicht zu gelten. Dies führt zu Handlungsstrategien, die darauf ausgerichtet sind, die geltenden Zuordnungsregeln zu erfüllen, um die Klassifikation als »Religion« zu bewirken, oder aber bestimmte Eigenschaften nicht zu haben, um dies eben zu umgehen. Bourdieus Konzept des »praktischen Interesses« ist hier zur Analyse hilfreich, verstanden als jenes Interesse,

»dem an der Existenz oder Nichtexistenz eines fraglichen Objekts etwas liegt [...]; es ist, anders gesagt, das Interesse für Objekte, deren Existenz und Fortbestand direkt oder indirekt über meine Existenz und soziale Fortdauer, über meine soziale Identität und Position gebieten.« (Bourdieu 2011, S. 226)

Wenn eine Kategorisierung als »Religion« also in verschiedenen sozialen Kontexten Vorteile (finanzieller, politischer, rechtlicher Art etc.) mit sich bringt, um die zu kämpfen es sich lohnt, dann ist damit ein solches praktisches Interesse präjudiziert. Mit dem Interesse *für* »Religion« geht damit auch ein Interesse *an* »Religion« einher – ein Interesse, »Religion« überhaupt wahrzunehmen. Diskurstheoretisch gewendet kann man formulieren, dass Akteurinnen und Akteure Interesse an der diskursiven Konstitution von »Religion« als positiv gegebenem Gegenstand der sozialen Umwelt zeigen, zu dem sie selbst eine Zugehörigkeit behaupten oder von dem sie sich identitätskonstitutiv abgrenzen oder zu dem sie sich in anderer Weise in ein Verhältnis setzen können (Neubert 2016, Kap. IX.1). Dies zeigt sich beispielsweise im Fall von Yogastudios in den USA, die sich einerseits als religiös-spirituelle Einrichtungen definierten, als es 2009 in Missouri um Fragen der Besteuerung von Wellness- und Erholungsangeboten ging, unter die Yogastudios nach einer Gesetzesänderung fallen sollten. Andererseits präsentieren sich Yogastudios regelmäßig als säkulare Anbieter von Wellness- und Fitnessprogrammen, wenn es darum geht, in stark evangelikal geprägten Gegenden Fuß zu fassen und dabei nicht als »religiöse« Konkurrenz zu den christlichen Denominationen wahrgenommen zu werden (vgl. Ackermann 2011).

Neben solchen Äußerungen der Selbstzuordnung kann die Zugehörigkeit zur Kategorie »Religion« anderen Akteuren zu- oder abgesprochen werden. Ich erinnere als Beispiel an die Diskussionen im 19. Jahrhundert darüber, ob der Buddhismus eine »Religion« sei oder etwas Anderes, wie »Philosophie« oder »Ideologie«. Erst nach der hauptsächlich aus den Wissenschaften heraus legitimierten Beantwortung dieser Frage am Ende des 19. Jahrhunderts dahingehend, dass Buddhismus eine eigenständige »Religion« sei (vgl. Hermann 2015), wurde beispielsweise die Gründung buddhistischer Organisationen in Europa ermöglicht, die sich selbst als »religiös« verstanden und als »religiöse« Alternative zu den christlichen Denominationen auftreten konnten. Buddhistische Texte und Autoren verschwanden mehr oder weniger aus den Lehrbüchern der Philosophiegeschichte. Darstellungen »des Buddhismus« wurden produziert, die sich so eng wie möglich am Standard »Religionsdarstellung« orientierten. Sie stellten also Gründer, Texte, Lehren, Spezialistentum, Praktiken in den Mittelpunkt und beschrieben so die »Religion Buddhismus« als eine historisch langlebige, einheitliche Entität, die als »Religion« mit den kategoriebildenden Paradigmata Christentum und Islam nicht nur vergleichbar, sondern geradezu äquivalent war. Liest man heutige Darstellungen dieses Prozesses, dann entsteht – als Ergebnis der Verfestigung dieser Zuordnung – schnell der Eindruck, dass man sich kaum mehr vorstellen kann, dass »der Buddhismus« wissenschaftlich als etwas Anderes betrachtet werden könnte als eine »Religion«. Demgegenüber reicht ein kurzer Blick auf Quellen aus buddhistischen Kreisen um zu sehen, dass aus der Sicht vieler Menschen, die sich selbst als »Buddhistinnen« oder »Buddhisten« wahrnehmen, das Label

»Religion« gänzlich unzutreffend ist. Die Vielzahl existierender, widerstreitender Positionen, die um Einfluss kämpfen, lässt aus meiner Sicht für die wissenschaftliche Beschäftigung mit Klassifikationsprozessen im Religionsdiskurs nur einen Schluss zu: Was in diesem Fall »der Buddhismus« *wirklich* sei, ist auf der Ebene der beobachteten Diskurse wichtig, für eine Untersuchung der beschriebenen Prozesse aus meiner diskurstheoretischen Perspektive als Fragestellung aber ausgeschlossen.

Ambivalenzen und Gegenkategorien

Noch etwas weiter historisch zurückgreifend kann man als ein weiteres Beispiel für die Verquickung von Religionsforschung und Religionsdiskursen auf die Rolle von Religionsforscherinnen und Religionsforschern bei der Herausbildung des modernen Konzepts »Religion« und seiner Ambivalenzen verweisen. Ich würde den Zeitpunkt der Festigung eines neuzeitlichen, komparativ einsetzbaren Religionsverständnisses etwa im späten 18. und frühen 19. Jahrhundert ansiedeln (siehe bspw. Feil 1986; vgl. aber Bergunder 2011). Erst dort passiert es, dass Gegenstände unter dem Oberbegriff »Religionen« (im Plural) miteinander verglichen werden. In meiner bisher verwendeten Terminologie kann man sagen: Traditionen, Gruppen, Personen und so weiter wurden erst ab *dann* nach und nach als »Religionen« oder als »religiös« klassifiziert. Sie begannen, auch selbst aktiv diese Zuordnung in einem positiv besetzten Sinne zu benutzen, während andere sich davon explizit abgrenzten. Alle Seiten mit ihren jeweiligen Interessen und Positionierungsstrategien trugen damit zur neuzeitlichen Ambivalenz des Religionsbegriffs bei, die sich nicht nur in entstehenden akademischen Debatten bemerkbar machte, sondern sich auch in so genannten Alltagsverständnissen festsetzte (Neubert 2015). In den Zeiten und unter den historischen Verhältnissen der Französischen Revolution waren es besonders staatliche und andere politische Akteure, die eine strikte Trennung von »Religion« und »Staat« herbeiführen und dabei dem Staat Priorität einräumen wollten. Nicht »Religion« zu sein, wurde für Gruppen, Institutionen, Personen überhaupt erst im Zuge dieser Ausdifferenzierung eine Option; und eine Diskussion darüber, was Religion sei und was eine »Religion« oder etwas »Religiöses« ausmache, wurde diskursiv notwendig. In diesem Kontext betrat die Religionswissenschaft die Bühne, die sich mit ihren Ansätzen an den breiteren Diskussionen über »Religion« orientierte und damit die Ambivalenz des Religionsbegriffs von Anfang an inkorporierte. In der Geschichte der Religionstheorien war schon früh ein Reden über »Religion« nicht zu trennen von Reflexion über »Nicht-Religiöses« und »Säkulares« (Neubert 2011).

Im Gefolge des Kolonialismus wurde diese Ambivalenz von Religionskonzepten auch in einen zunehmend globalen Religionsdiskurs hineingetragen, setzte sich dort fort und intensivierte sich, wobei nun auch nicht in Europa beheimatete Personen und Gruppen die Kategorien benutzten und kreativ aneigneten. Ein prägnantes Beispiel für eine starke Positivbewertung von »Religion« ist die Idee eines kulturellen Austauschs, die im späten 19. Jahrhundert von indischen Intellektuellen wie Pandita Ramabai und Swami Vivekananda vertreten wurde. Sie stellten Indien als Mutterland von »Religion« einem zwar so-

zial und ökonomisch fortgeschrittenen, in »religiöser« Hinsicht aber verkümmerten »Westen« gegenüber und betrachteten ihre Reisen in die USA und nach Europa als Instrument eines Austauschs. Man wollte von den europäischen Staaten etwas über den Aufbau eines funktionierenden Staatswesens (beispielsweise für ein zukünftiges unabhängiges Indien) lernen und im Gegenzug die religiösen Lücken der Europäer schließen. Die Behauptung dieser Lücke kann einerseits als Folge der intensiven Diskussion um die Lösung und Privatisierung von »Religion« im »Westen« gesehen werden, die von der indischen Seite bereits als Zeichen fortschreitenden Religionsverfalls interpretiert wurde. Hier spielt eine Rolle, dass die Globalisierung des Religionsdiskurses im 19. Jahrhundert (Bergunder 2011) vorrangig von Religionsforschern und Missionaren (jeweils praktisch ausschließlich Männer) auf westlicher, religiösen Reformbewegungen und ihren Protagonisten auf indischer Seite getragen wurde. Während in Europa selbst »Säkularität« als Gegenpol ebenso mächtige Vertreter hatte und zu einem eigenen dominanten Diskurs der europäischen Moderne wurde, blieb sie in globalen Religionsdiskursen (vorerst) primär negativ konnotiertes Gegenbild zu »Religion«.

Wie an diesen Beispielen deutlich wird, steht in den Zuordnungs- und Abgrenzungskämpfen der Kategorie »Religion« immer die eine oder andere Gegenkategorie gegenüber, sei dies Philosophie, Wissenschaft, Politik, Fundamentalismus, sei es Magie, Ideologie, Spiritualität oder Sektiererei. Es lässt sich historisch jeweils zeigen, dass sich die hierarchischen Wertigkeiten zwischen diesen Kategorien in stetigem Wandel befinden, je nachdem, in welchen Kontexten die Kämpfe ausgetragen werden und wer gerade Zuordnungen vornimmt. Dies verdeutliche ein weiteres Beispiel, in dem sich die Zuordnungen (a) zu widersprechen scheinen und (b) in relativ kurzer Zeit wandeln. Ich möchte kurz einige Aspekte aus der Geschichte der Hare-Krishna-Bewegung ansprechen. Die Hare Krishnas galten von den 1970er bis in die 1990er Jahren als gefährliche Psychosekte und Jugendkult, die den Bezug zur altherwürdigen »Religion« des Hinduismus nur vorgaukelt und so Jugendliche verführt und in die Irre leitet. Die Bewegung, deren offizieller Name »International Society for Krishna Consciousness« (ISKCON) lautet, galt geradezu als Gegenbild zu »richtiger Religion«. Ebenso erging es in der Zeit einer ganzen Reihe von Organisationen wie der Scientology, der Transzendentalen Meditation, der Osho-Bewegung oder den Zeugen Jehovas. Im Religionsdiskurs der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in Europa und den USA waren »Sekten« der hauptsächliche Antagonismus zu »Religion«, ihr wichtigstes konstitutives Außen in vielen Kontexten. Religionswissenschaftlerinnen und Religionswissenschaftler äußerten sich hier – nach eigenem Verständnis – differenziert und neutral, was von den meisten anderen Diskursbeteiligten als Nähe zu den »gefährlichen Sekten« ausgelegt wurde und die Religionswissenschaft in eine subalterne Diskursposition drängte, über die sie heute noch oft genug klagt (vgl. Baumann 1995).

Im Falle der ISKCON passierten nun einige interessante Dinge: Einige Gurus griffen die oft berechtigten sachlichen Teile der Kritik seitens der Kirchen und der Politik auf, setzten Reformen durch und kommunizierten diese in die Öffentlichkeit. Gleichzeitig griffen sie auch die Argumente der Religionswissenschaftlerinnen und Religionswissenschaftler auf, viele Mitglieder der Bewegung erwarben gar selbst hohe akademische Qua-

lifikationen in Indologie und/oder Religionswissenschaft. Schliesslich brachte man sich ab den 1990er Jahren intensiv in Veranstaltungen des so genannten interreligiösen Dialogs ein und engagierte sich für Hindu-Migrantinnen und -Migranten in der ganzen Welt. Das Ergebnis all dieser Prozesse ist, dass es der ISKCON gelang sich als »Religion« zu positionieren und inzwischen aus den Debatten um »gefährliche Sekten« fast verschwunden zu sein.

Dabei profitierte die ISKCON wie auch einige andere Bewegungen sicher von einer radikalen Veränderung in westlichen Religionsdiskursen spätestens seit 2001, als »Fundamentalismen« und sogenannte »Nicht-Religionen« wie Atheismus oder der neue Humanismus immer mehr die Stelle des wichtigsten konstitutiven Außen zu »Religion« einnahmen und die »Sekten« diskursiv in der Bedeutungslosigkeit verschwinden ließen.

Schluss

Die notgedrungene Kurzfassung dieser Geschichte(n) zeigt meines Erachtens bereits die Bedeutung eines diskursiven Vorgehens: Sie tritt dann zutage, wenn es gelingt, diskursive Prozesse mit historischen und sozialen Transformationen in Einklang zu bringen und deren gegenseitige Bedingtheit auszuweisen. Diskursive Veränderungen beispielsweise in den Zuordnungsregeln zur Kategorie »Religion« können so als Erklärung für soziale und historische Prozesse herangezogen werden. Dazu ist es notwendig, selbst so weit wie möglich auf eine eigene Zuordnung zu verzichten. Anders gesagt: Ich interessiere mich nicht dafür, ob der Buddhismus eine »Religion« sei oder etwas anderes, ob staatliche Institutionen seit der Französischen Revolution wirklich »nicht religiös« seien, oder ob die ISKCON eine »Religion« sei, zurecht als »Sekte« kategorisiert wurde oder – wie in manchen Texten der Bewegung behauptet wird – gar in ihren Lehren »wissenschaftlich« sei. Ich interessiere mich auch nicht für die ISKCON oder den Buddhismus, weil sie »Religionen« *wären*, sondern weil sie Gegenstand von Auseinandersetzungen um die Zuordnung zu »Religion« oder den Ausschluss aus dieser Kategorie sind. Es geht mir damit um die methodische Anerkennung der Kontingenz von »Religion«-Zuordnungen und die Untersuchung der diskursiven wie auch nicht-diskursiven Prozesse, in denen konkrete Kategorisierungen Geltung gewinnen, hegemonial werden oder an Bedeutung verlieren. Der theoretisch postulierte Religionsdiskurs, der – wie gezeigt wurde – auch stark von den Aktivitäten der Religionsforschung mitgeprägt ist, bildet damit den Ausgangspunkt der Gegenstandsfindung von Religionswissenschaft, wenn diese sich ein Stück weit davon lösen möchte, »Religion« selbst zu konstituieren und zur Reifikation dieser Kategorie beizutragen.

Literatur

- Ackermann, M. (2011): Money Doesn't Grow on Tree-Pose. Eine diskursanalytische Untersuchung der Yoga-Steuer-Debatte von Missouri und der Debatte zur Kompatibilität von Yogapraxis und christlicher Identität bei Albert Mohler, unveröffentlichte Masterarbeit. Bern.
- Agamben, G. (2009): *Signatura rerum: Zur Methode*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Baumann, M. (1995): »Merkwürdige Bundesgenossen« und »naive Sympathisanten«. Die Ausgrenzung der Religionswissenschaft aus der bundesdeutschen Kontroverse um neue Religionen. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 2, S. 111–136.
- Bergunder, M. (2011): Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19, S. 3–55.
- Bolzano, B. (1834\1994): *Lehrbuch der Religionswissenschaft*. Stuttgart: Friedrich Frommann.
- Bourdieu, P. (1982): *Die feinen Unterschiede: Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, P. (2011): Die Soziologie des Glaubens und der Glaube des Soziologen. In: Bourdieu, P. (Hrsg.): *Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 225–230.
- Douglas, M. (1986): *How Institutions Think*. Syracuse: Syracuse University Press.
- Feil, E. (1986): *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Begriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Gladigow, B. (2005): *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft*. Stuttgart: Kohlhammer.
- Hermann, A. (2015): Unterscheidungen der Religion: Analysen zum globalen Religionsdiskurs und dem Problem der Differenzierung von »Religion« in buddhistischen Kontexten des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Kippenberg, H. G. (1983): Diskursive Religionswissenschaft. Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit von Wissenschaft basiert. In: Gladigow, B./Kippenberg, H. G. (Hrsg.): *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*. München: Beck, 9–28.
- Kippenberg, H. G. (1997): *Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne*. München: Beck.
- Kleine, C. (2010): Wozu außereuropäische Religionsgeschichte? Überlegungen zu ihrem Nutzen für die religionswissenschaftliche Theorie- und Identitätsbildung. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 18(1), S. 3–38.
- Kleine, C. (2016): Niklas Luhmann und die Religionswissenschaft: Geht das zusammen? In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 24(1) S. 47–82.
- Kollmar-Paulenz, K. (2005): Für eine Klärung der Standorte. Zum Verhältnis von Religionswissenschaft und Theologie. In: *Reformatio: Zeitschrift für Kultur Politik Religion* 54(3), S. 175–181.
- Kuhn, T. S. (1976): *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Masuzawa, T. (2005): *The Invention of World Religions. Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago und London: University of Chicago Press.
- Neubert, F. (2011): Religion in der Gegenwart: Ein religionswissenschaftlicher Blick auf aktuelle Theorieansätze. In: Liedhegener, A./Tunger-Zanetti, A./Wirz, S. (Hrsg.): *Religion – Wirtschaft – Politik. Forschungszugänge zu einem transdisziplinären Feld (Religion – Wirtschaft – Politik 1)*. Zürich: PANO, S. 113–134.
- Neubert, F. (2014): Diskursforschung in der Religionswissenschaft. In: Angermüller, J./Nonhoff, M./Herschinger, E./Macgilchrist, F./Reisigl, M./Wedl, J./Wrana, D./Ziem, A. (Hrsg.): *Diskursforschung: Ein interdisziplinäres Handbuch, Band 1. Bielefeld: transcript*, S. 261–279.
- Neubert, F. (2015): Formierungen neuzeitlicher Religionsverständnisse. Eine Landpredigt zum Thema »Was ist Religion?« (1799). In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, 23(2), S. 227–257.
- Neubert, F. (2016): *Die diskursive Konstitution von Religion*. Wiesbaden: VS.

- Rota, A. (2015): Religion as Social Reality: A Take on the Emic-Etic Debate in Light of John Searle's Philosophy of Society. In: *Method and Theory in the Study of Religion*, 28(4-5), S. 1–24.
- Schlieter, J. (2010): Paradigm lost? Europäische Religionsgeschichte, die Grundlagenkrise der »systematischen Religionswissenschaft« und ein Vorschlag zur Neubestimmung. In: *Bulletin der Vereinigung der Schweizerischen Hochschuldozierenden* 36(1), S. 42–51.
- Searle, J. R. (2009): Was ist eine Institution? In: Diaz-Bone, R./Krell, G. (Hrsg.): *Diskurs und Ökonomie: Diskursanalytische Perspektiven auf Märkte und Organisationen*. Wiesbaden: VS, S. 85–107.
- Seiwert, H. (1995): Religion in der Geschichte der Moderne. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3, S. 91–101.
- Stolz, F. (1997): *Grundzüge der Religionswissenschaft*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht.
- Tenbruck, F. (1993): Die Religion im Maelstrom der Reflexion. In: Bergmann, J./Hahn, A./Luckmann, T. (Hrsg.): *Religion und Kultur*. Köln: Westdeutscher Verlag, S. 31–67.
- Von Stuckrad, K. (2003): Discursive Study of Religion. From States of the Mind to Communication and Action. In: *Method and Theory in the Study of Religion* 15, S. 255–271.
- Von Stuckrad, K. (2013): Discursive Study of Religion: Approaches, Definitions, Implications. In: *Method and Theory in the Study of Religion* 25, S. 5–25.
- Wach, J. (1924): *Religionswissenschaft: Prolegomena zu ihrer wissenschaftstheoretischen Grundlegung*. Leipzig: Hinrichs.
- Waardenburg, J. (2001): Religionsphänomenologie 2000. In: Michaels, A./Pezzoli-Olgiati, D./Stolz, F. (Hrsg.): *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* Frankfurt am Main: Peter Lang, S. 441–469.

Anschrift:

PD Dr. Frank Neubert
 Religionswissenschaftliches Seminar
 Universität Luzern
 Frohburgstrasse 3
 CH-6002 Luzern
 frank.neubert@doz.unilu.ch