

Macht im interreligiösen Dialog

Interdisziplinäre
Perspektiven

Herausgegeben von
Merdan Güneş, Andreas Kubik
und Georg Steins

HERDER 

FREIBURG · BASEL · WIEN



MIX
Papier aus verantwortungsvollen Quellen
FSC® C083411

© Verlag Herder GmbH, Freiburg im Breisgau 2022
Alle Rechte vorbehalten
www.herder.de

Umschlaggestaltung: Verlag Herder
Umschlagmotiv: Taeuber-Arp, Sophie: Kompozycja, 1931,
Öl auf Leinwand, Kunstmuseum Łódź, Polen
Satz: SatzWeise, Bad Wünnenberg
Herstellung: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Print 978-3-451-39227-6
ISBN E-Book (PDF) 978-3-451-83078-5

Inhalt

Einführung	7
----------------------	---

Grundsätzliche Überlegungen

KLAUS HOCK

Wer hat die Religion gemacht? Die Macht des Religionsbegriffs	15
--	----

HANSJÖRG SCHMID

Dialog im Konflikt – Konflikt im Dialog. Unerwartete <i>loci</i> interreligiöser Theologie	42
---	----

LISA-MARIE KRONE

Hannah Arendt über die Macht der Gemeinschaft	68
---	----

Die Sicht einzelner Religionsgemeinschaften

MUHAMMAD SAMEER MURTAZA

Ein interreligiöser Dialog der Taten statt der Worte	77
--	----

ANDREAS KUBIK

Liberaler Protestantismus und interreligiöser Dialog. Versuch über ein doppeltes Problem	96
---	----

ABDULLAH TAKIM

Dimensionen der Macht im interreligiösen Dialog – Islamisch-theologische Perspektiven	112
--	-----

Dialogrealitäten in Europa und Deutschland

ALEXANDER-KENNETH NAGEL

Dialog im Schatten der Hierarchie. Zur integrations-
politischen Aneignung lokaler Dialoginitiativen 147

MERDAN GÜNEŞ

Die Identitätsdebatte der Muslim:innen in Europa.
Ein Vergleich der Ansätze von Bassam Tibi und Tariq Ramadan
zur Beheimatung des Islams und der Muslim:innen in Europa 172

GRITT KLINKHAMMER

Der christlich-muslimische Dialog und sein enges Verhältnis
zur massenmedialen Berichterstattung 211

Internationale Fallstudien

ERTUĞRUL ŞAHİN

Dialog, Macht und Aushandlung des europäischen Islams . . . 239

GIDEON PWAKIM

Die Bedeutung des interreligiösen Dialogs als Instrument für
religiöse Harmonie in Nigeria 288

SIMONE SINN

Interreligiöser Dialog in Indonesien im Schnittfeld von
religionspolitischen Konflikten und theologischen
Aufbrüchen 334

Autorinnen und Autoren und Herausgeber 353

Einführung

Alle, die sich im interreligiösen Metier bewegen, werden sich sicherlich schnell darauf einigen können, dass „Dialog“ eine wichtige Angelegenheit ist. Er gilt allgemein als anerkanntes Mittel interreligiöser Begegnungen. Diese Einigkeit schwindet allerdings recht bald, wenn man sich danach erkundigt, was unter „Dialog“ genau zu verstehen sei, was seine Ziele wären, auf welcher gemeinsamen Basis er stattzufinden hätte und bei welchen Religionsgemeinschaften es wünschenswert wäre, wenn sie am „Dialog“ teilnähmen.

Dass „Dialog“ von vornherein eine in sich plurale Größe darstellt, hatte bereits das wichtige Dokument des päpstlichen Sekretariats für die Nichtchristen „Dialog und Mission“ von 1984 festgehalten,¹ welches vier Ebenen des Dialogs unterschied. Die erste ist derjenige Dialog, bei dem sich Angehörige verschiedener Religionen in ihrem alltäglichen Leben begegnen, aneinander teilhaben lassen, und einander anerkennen; er ist in diesem Sinne „uno stile di azione“ (§ 29: „ein Vorgehensstil“), der das Gespräch über Glaubensdinge prägt. Auf der zweiten Ebene, dem „dialogo delle opere“ (§ 31: „Dialog der Werke“), geht es um den gemeinsamen Einsatz für das Wohl des Sozialraums, den man teilt, wobei auch die jeweiligen religiösen Motivationen artikuliert werden mögen. Das Gespräch in den Mittelpunkt stellt „il dialogo a livello di esperti“ (§ 33: „der Dialog auf der Ebene der Fachleute“), bei dem die Glaubensgrundlagen herangezogen und fachkundig erläutert werden. Das intellektuelle Gespräch wird schließlich transzendiert im „condividere“ (§ 35: „einander Anteil geben“) an den je eigenen spirituellen Erfahrungen.

Diese beeindruckende Ausfächerung hinterlässt zunächst den Eindruck großer interreligiöser Offenheit. Dieser Eindruck wird freilich in gewisser Weise dadurch relativiert, dass die Überlegungen in die Hoffnung münden, dass die Nichtchristen „liberamente si

¹ AAS (Acta Apostolicae Sedis) 76 (1984) 816–828 (Abruf von vatican.va/archive/aas/index_ge.htm, 18.02.2022); angegeben sind im Folgenden die Nummern der Einzelparagrafen.

convertiranno al Signore“ („sich aus freien Stücken zum Herrn bekehren“); eine Wendung, die nur dadurch leicht abgepuffert wird, dass auch die Christen selbst zu immer neuer Bekehrung aufgerufen werden. Sie scheint eine kaum verhohlene Machtdemonstration des Universalitätsanspruchs des Christentums anzuzeigen, die sich nur schlecht mit dem zuvor demonstrierten Dialogpathos zu reimen scheint.

Doch lässt sich dieser Einwand seinerseits noch einmal ideologiekritisch gelesen. Denn er scheint anzudeuten, dass es erst dann legitim sei, in den Dialog einzutreten, wenn man zuvor bereit sei, seine eigenen Wahrheitsansprüche einzuklammern oder zu sistieren. Doch es stellt sich sofort die Frage, ob dann wirklich die Religionen selbst in einen Dialog eintreten oder nur ihre gleichsam *dialogförmig gemachten* Versionen miteinander kommunizieren – mit von vornherein beschränkter Reichweite. Ferner fragt es sich auch, von welcher Warte aus ein solches Kriterium formuliert sein könnte, oder – anders formuliert – wer die Macht hätte, ein solches Kriterium zu verfügen, da es ja in den Religionen selbst offenbar nicht liegt. Man kann mit guten Gründen argumentieren, dass interreligiöser Dialog ohne zumindest ein *Element* der Werbung für die eigene Religion gar nicht denkbar ist, insofern er als „process of not only informing but also convincing the other of the truth of his or her beliefs and practices“² verstanden werden kann: Echter Dialog müsste zumindest aufzeigen wollen, was an der je eigenen Religion nachvollziehbar und plausibel ist.

Jener Einwand zeigt aber immerhin an, dass die Ziele und Vorstellungen über die Dialogmethoden unter den am Dialog beteiligten Parteien durchaus unterschiedlich sein können, und dass diese Ziele und Vorstellungen auch vom gesellschaftlichen Standort und von der jeweiligen Machtposition (inklusive der Verfügung über materielle, diskursive und soziale Ressourcen) abhängen. Dieser Umstand verschärft sich noch einmal, wenn sich staatliche Stellen in das Dialoggeschehen einschalten und sich selbst als vermeintlich neutrale Moderatoren ins Spiel bringen, die doch aufs Ganze gesehen alles andere als neutral sind. Sie verfolgen zumeist eine Art dritte Agenda, die nicht an den Anliegen der beteiligten Religionsgemeinschaften

² Cornille, Catherine, *The im-possibility of interreligious dialogue*, New York 2008, 71.

selbst orientiert ist, sondern etwa an der Verbesserung des gesellschaftlichen Miteinanders, das vermeintlich durch den Dialog der Religionen befördert wird: Bei Schwierigkeiten und Konflikten wird rasch zur Intensivierung des „Dialogs“ aufgerufen.

Auf der einen Seite setzt also schon der Gedanke des Dialogs voraus, dass Differenzen bestehen, für wie gravierend diese auch immer gehalten werden – und auch bestehen bleiben dürfen: Das perennierende Bestehen auf Gemeinsamkeiten, ja vielleicht sogar einem gemeinsamen Kern aller Religionen „is a form of oppression – namely, the suppressing of irreducible religious differences“³. Interreligiöser Dialog stellt insofern geradezu den paradigmatischen Fall der notwendigen Gestaltung religiöser Differenz dar.⁴ Auf der anderen Seite bildet der „Dialog“ tatsächlich so etwas wie ein „Dispositiv“ im Sinne Michel Foucaults: ein „entschieden heterogenes Ensemble, das Diskurse, Institutionen [...], reglementierende Entscheidungen, Gesetze, administrative Maßnahmen, wissenschaftliche Aussagen, philosophische, moralische oder philanthropische Lehrsätze, kurz: Gesagtes ebenso wohl wie Ungesagtes umfasst“⁵.

Dies fordert einen genauen Blick: Wer bestimmt die Gestaltung und die Ziele von Dialogen? Welche Bedeutung hat die unterschiedliche Verteilung von Diskurspositionen, Interessen, Geldern, Publikationsmöglichkeiten im Dialog? In jeder Hinsicht zeigt sich deutlich, wie eigentlich alle Facetten des Dialogs *auch* machtimprägniert sind. Dies betrifft letztlich sogar die ganz grundlegenden Begriffe: Wer legt beispielsweise fest, was genau unter „Religion“ zu verstehen ist, was „Vernunft“ und „Verständigung“ genau bedeuten und welche Auffassung man von der „Gesellschaft“ zu haben hat, in der man sich gemeinsam bewegt? Wie stark hier bestimmte Vorentscheidungen am Werk sind, sieht man bereits daran, welche Religionsgemeinschaften überhaupt an Dialogen beteiligt sind bzw. zu ihnen eingeladen werden. Ebenso beinhaltet das Nicht-Gesagte auch die Menge an Vorurteilen, die sich hartnäckig – trotz vielfacher ‚Aufklärung‘ –

³ Moyaert, Marianne, In Response to the Religious Other: Ricoeur and the Fragility of Interreligious Encounters, Lanham 2014, 130.

⁴ Vgl. Eckholt, Margit/El Mallouki, Habib/Etzelmüller, Gregor (Hrsg.), Religiöse Differenzen gestalten. Hermeneutische Grundlagen des christlich-muslimischen Gesprächs, Freiburg 2020.

⁵ Foucault, Michel, Dispositive der Macht. Über Sexualität, Wissen und Wahrheit. Berlin 1978, 119 f.

halten und das Gespräch mitunter in einen „Scheindialog“⁶ verwandeln.

Mit dieser These soll keiner resignativen, leerlaufenden Machtkritik das Wort geredet werden, welche sich in dem Hinweis erschöpft, dass die Macht in den Diskursen gleichsam omnipräsent ist. Wohl aber steht es der wissenschaftlichen Reflexion gut an, der Rolle der Macht im interreligiösen Dialog weiterhin entschlossen nachzugehen. Die Analyse der Machtverhältnisse mag dazu beitragen, ein Agieren auf einer „Vorder- und Hinterbühne“ (wie man in Anlehnung an Erving Goffman sagen könnte) zu vermeiden: Während auf der Vorderbühne alle die Bedeutung des Dialogs und gegenseitiger Verständigung betonen, bleibt auf der Hinterbühne alles beim Alten und die Machtverhältnisse unangetastet. Sie mag auch davor bewahren, allzu unrealistische Erwartungen (wie etwa Weltfrieden⁷) an Dialogveranstaltungen aller Art zu richten. Letztlich ist die Machtanalyse aber wohl praktisch motiviert: Sie dient dem Fernziel, sich dem Dialog ‚auf Augenhöhe‘ – wie man so sagt – anzunähern, die aufgrund der Machtförmigkeit auf absehbare Zeit nicht gegeben sein kann. Dies gilt umso mehr, als die Machtposition dem ‚Mächtigeren‘ auch verschleiern kann, dass „das für die interreligiöse Differenzhermeneutik vorauszusetzende Bewußtsein der Eigenheit [...] sich [...] einer dogmatischen Konstruktion [verdankt], die sich ihrerseits in Differenz zu den religiösen Vorstellungen“⁸ der einzelnen Mitglieder derselben Religionsgemeinschaft befindet.

Somit sind sowohl der „interne Pluralismus der je eigenen Religion“ als auch der „konstruktive Umgang mit interreligiösen Differenzen“⁹ von dem Thema der Macht direkt berührt. Von daher lag es

⁶ Amirpur, Katajun, Die Voraussetzungen für das Gespräch und Hemmnisse des Dialogs zwischen Christen und Muslimen aus muslimischer Perspektive, in: Rohe, Matthias, u. a. (Hrsg.), Christentum und Islam in Deutschland. Grundlagen, Erfahrungen und Perspektiven des Zusammenlebens, ND Bonn 2015, 448–470, hier: 451. Ihrer Ansicht nach sind die theoretischen Grundlagen des Dialogs längst gelegt; die Dialoghemmnisse verdankten sich „praktischen“ (a. a. O., 453) Problemen wie etwa der Persistenz von „Stereotypen“ (467).

⁷ Man erinnere sich an Hans Küngs viel zitiertes Diktum „Kein Weltfriede ohne Religionsfriede. Kein Religionsfriede ohne Religionsdialog.“ (Vgl. ders., Projekt Weltethos, München 1990, 13).

⁸ von Scheliha, Arnulf, Theorie der Religionen und moderner Synkretismus. In: Danz, Christian/Körtner, Ulrich (Hrsg.), Theologie der Religionen. Positionen und Perspektiven evangelischer Theologie, Neukirchen-Vluyn 2005, 43–56, hier: 54.

⁹ Eckholt/El Mallouki/Etzelmüller, Religiöse Differenzen gestalten, a. a. O., 10.

für das Osnabrücker Graduiertenkolleg „Religiöse Differenzen gestalten“¹⁰ nahe, sich diesem Thema mit höchster Aufmerksamkeit zu widmen. Den Grundstock dieses Bandes bilden Vorträge, welche im Rahmen der Ringvorlesung „(Interreligiöser) Dialog und Macht“ des Kollegs im Wintersemester 2020/21 gehalten wurden. Gezielt eingeworbene Beiträge ergänzen die Vorträge. Grundsätzliche philosophische und religionswissenschaftliche Perspektiven werden ebenso thematisiert wie empirische Bestandsaufnahmen zu konkreten Dialogrealitäten. Die Sicht einzelner religiöser Formationen, die auch noch ihren spezifischen Ort innerhalb ihrer Religionsgemeinschaft angeben, kommt zu Wort, und bewusst wird der Blick über den deutschen und europäischen Tellerrand hinaus geweitet auf gelungene Beispiele interreligiöser Verständigung in Nigeria und Indonesien.

Zu danken ist einmal mehr Herrn Dr. Stephan Weber vom Herder-Verlag für die engagierte Begleitung des Projekts und die Aufnahme in das Verlagsprogramm. Unsere studentische Hilfskraft Svenja Polinski hat das Buchmanuskript erneut mustergültig vorbereitet, Frau Mag. Theol. Elisabeth Uebber hat die Fahnenkorrektur übernommen, auch ihnen danken wir für die Mühe. Die Universität Osnabrück hat nicht nur das Graduiertenkolleg großzügig gefördert, sondern auch diesen Band finanziell unterstützt. Wir sagen dafür dem Präsidium der Universität unseren herzlichsten Dank.

Mit diesem Buch verbinden wir die Hoffnung, dass es dem interreligiösen Dialog und dem sensiblen Umgang mit Machtkonstellationen förderlich sein möge.

Osnabrück, im Februar 2022

Prof. Dr. Merdan Güneş, Institut für Islamische Theologie
Prof. Dr. Andreas Kubik, Institut für Evangelische Theologie
Prof. Dr. Georg Steins, Institut für Katholische Theologie

¹⁰ Das Kolleg lief bis September 2021 (rdg.uni-osnabrueck.de; Abruf am 18.02.2022)

Grundsätzliche Überlegungen

Wer hat die Religion gemacht?

Die Macht des Religionsbegriffs

KLAUS HOCK

Worüber reden wir, wenn wir über „Religion“ reden? Vielleicht ist diese Frage etwas vorschnell formuliert und zunächst müssten vorgängige Umstände geklärt werden: Wann, wo, wie und weshalb sowie mit welcher Zielsetzung – oder etwas allgemeiner formuliert: in welchem Kontext – reden wir über Religion? Das muss hier für unsere Zwecke allerdings nicht in jedem Detail reflektiert werden: Die ursprüngliche Fassung dieses Beitrags war ein Vortrag im Rahmen der Ringvorlesung „(Interreligiöser) Dialog und Macht“ an der Universität Osnabrück, veranstaltet im Wintersemester 2020/21 durch das dort beheimatete Graduiertenkolleg „Religiöse Differenzen gestalten“. Interessanterweise war im Titel dieser Ringvorlesung ausgerechnet das „Interreligiöse“ eingeklammert, und ebenfalls im Untertitel, wo es hieß, „Die Ringvorlesung geht den Spuren der Macht im interreligiösen Dialog nach“, fand sich das „Interreligiöse“ in Klammer gesetzt – und damit zumindest indirekt auch die „Religion“. Da „Religion“ im Titel meines Beitrags wiederum so prominent benannt war, musste es wohl darauf hinauslaufen, dass von mir erwartet wurde, diese Leerstelle zumindest ein bisschen zu füllen. Das erforderte – und das erfordert nach wie vor –, dass ich mich mit ausdrücklichen Kautelen und Einschränkungen gegen Erwartungen zu wappnen hatte und habe, die ich ebenso wenig damals erfüllen konnte wie ich es heute kann.

„Wer hat die Religion *gemacht*? Die Macht des Religionsbegriffs“, ist dieser Beitrag überschrieben. Der Titel wäre aber durchaus umkehrbar: „Die Macht des Religionsbegriffs. Wer hat die Religion *gemacht*?“ und in dieser Sequenz vielleicht sogar sinnvoller. Denn mit der Frage zu beginnen: „Wer hat die Religion *gemacht*?“ droht in die Irre zu führen. Durch eine solche Formulierung könnte nämlich suggeriert werden: Da gibt es einen handelnden Akteur oder eine handelnde Akteurin, der bzw. die ganz bewusst Religion hergestellt, in einem intentionalen Akt gefertigt hat. Das ist selbstverständlich

nicht der Fall – es sei denn, wir wollten uns auf die apriorische, quasi „religiös“ avant la lettre konstituierte Position festlegen, eine Instanz (z. B. „Gott“) habe „Religion“ gegründet und begründet.¹ In der Regel gehen wir hingegen von der Annahme aus, dass „Religion“ irgendwann und irgendwie entstanden ist und sich in irgendwelche Richtungen weiterentwickelt hat und weiterentwickelt. Aber worüber reden wir eigentlich, wenn wir über „Religion“ reden? Zunächst ist „Religion“ lediglich ein Wort, ein Ausdruck. Erst als allgemeines Wort, als genereller Ausdruck wird „Religion“ zum Begriff – und als solcher gewinnt er Bedeutung.² Mehr noch: Mit dieser Bedeutung hat der Religionsbegriff inzwischen insofern eine große Wirkmacht entwickelt, als er weiterhin verwendet wird, und zwar weltweit – und das, ohne dass immer im Detail darüber reflektiert würde, was das denn eigentlich genau ist: „Religion“.

Indem Religion in diesem Beitrag so prominent gestellt ist – zum einen in Anführungsstrichen, zum anderen in der konkreten Bestimmung als Religions-Begriff – und auch noch mit Macht korreliert wird – einerseits in Verknüpfung mit dem Verb „machen“, andererseits in Verbindung mit dem Religions-Begriff, dem ich explizit Macht zuschreibe –, finde ich mich selbst in der unerquicklichen Lage wieder, eine umfassende und komplexe Thematik aufzuspannen, die in dem hier vorgegebenen Rahmen nur ansatzweise bearbeitet werden kann. Deshalb zwei Dinge – gleichsam ex negativo – vorweg. Erstens: Ich werde keine Religionsdefinition vorlegen³; und

¹ So etwa in der oft zitierten Passage aus dem Koran, Sure 5:3 (*al-mâ'ida*): „Heute habe ich euch eure Religion [*dîn*] vervollständigt (so dass nichts mehr daran fehlt) und meine Gnade an euch vollendet, und ich bin damit zufrieden, dass ihr den Islam als Religion [*dîn*] habt“ (zitiert nach der Übersetzung von Rudi Paret, siehe etwa <https://corpuscoranicum.de/index/index/sure/5/vers/3> (13.06.2021)). Das aber würde voraussetzen, dass *dîn* identisch mit „Religion“ ist, was jedoch (abgesehen von der religiösen Positionierung) erst noch zu diskutieren wäre. Semantisch liegt der Schwerpunkt wohl eher auf der Assoziation zur Frage danach, was der Mensch zu „ent-richten“ hat.

² Die philosophischen Implikationen der Differenzen von Bezeichnung, Begriff, Bedeutung etc. sind äußerst weitreichend. So ist „Begriff“ im alltäglichen Verständnis näher bei „Bezeichnung“ und sicherlich zu unterscheiden von dem spezifischeren „Begriff“, der als Allgemeinbegriff das diversen singulären Phänomenen Gemeinsame referenziert. Dies alles kann hier nicht weiter ausgeführt werden, wenngleich es im Hintergrund mitschwingt.

³ Vor geraumer Zeit habe ich in dieser Frage Religion – unter anderem in Referenz auf Hans Kippenberg – als „offenes Konzept“ bezeichnet und recht allgemein bestimmt als: „Zunächst ein wissenschaftliches Konstrukt, das ein ganzes Bündel von

zweitens: Ich werde die Beziehung von Religion und Macht nicht auf einer Grundlage diskutieren, bei der gleichsam seismäßig gegebenen Eigentümlichkeiten der beiden Begriffe nachgespürt, also so etwas wie ihr „Wesen“ zu bestimmen versucht wird. Das muss, wie ich hoffentlich vermitteln kann, nicht unbedingt bedeuten, sich auf die Position eines radikal formalen Nominalismus zurückzuziehen – aber es impliziert zunächst, sich voreiliger Bestimmungen und Zuschreibungen zu enthalten, um vielleicht auf anderem, indirekten Wege die Relation von Religion und Macht aufzuschlüsseln.

Die Thematik kann im Rahmen dieses Beitrags selbstverständlich nicht erschöpfend behandelt werden. Im Folgenden werde ich deshalb nach einem kurzen Einstieg, in dem anhand von drei Beispielen einige ausgewählte Aspekte zur Eröffnung des thematischen Feldes zur Sprache kommen (1.), lediglich zwei exemplarische Operationen vornehmen: eine mehr synchron orientierte deutungsmachanalytische Betrachtung (2.) und eine eher diachron ausgerichtete Rekonstruktion des Religionsbegriffs (3.). Meinen Beitrag werde ich dann mit wenigen allgemeineren Anmerkungen abschließen und dabei in aller Kürze auf einige Dimensionen des Interreligiösen Bezug nehmen, wie sie auch im thematischen Spektrum des Osnabrücker Graduiertenkollegs angesprochen sind (4.).

1. Zum Einstieg: Drei Beispiele zur Eröffnung des Feldes

(1) In meinen Veranstaltungen zur Einführung in die Religionswissenschaft habe ich häufig eine Übung durchgeführt, die mir als Grundlage dafür dienen sollte, gemeinsam mit den Studierenden bestimmte Grundprobleme des Religionsbegriffs herauszuarbeiten: Jede und jeder sollte möglichst spontan und assoziativ in wenigen Worten eine Antwort auf die Frage notieren: „Was ist Religion?“ Die Antworten sammelte ich und versuchte, sie bestmöglich zu clustern. Eigentlich jedes Mal wiesen die Cluster die gleiche Grundstruktur auf: Ein großer Teil der Antworten ließ sich in einem Feld rund um Aussagen wie „Glaube an Gott“ o.ä. verorten; und ein fast gleich

Bestimmungen funktionaler und inhaltlicher Art umfasst, mit dem zusammengehörige Elemente und Ausdrucksformen in einem Raster als Gegenstandsbereich religionswissenschaftlicher (und anderer) Forschung – als „Religion“ – erfasst werden können.“ (Hock, Klaus, Einführung in die Religionswissenschaft, Darmstadt 52014 [2002], 20).

großer Teil konnte in einem Feld rund um Begriffe wie „Vertrauen“, „Gemeinschaft“, „Hoffnung“ etc. angeordnet werden – Termini, die breiter gestreut waren, aber semantisch weniger inhaltlich-gegenstandsorientiert bestimmende Referenzen darstellten, sondern unter eher zweckbestimmten Kategorien auf Religion Bezug nahmen. Daneben gab es vereinzelt andere Äußerungen, die aus dem Gros der Antworten etwas herausfielen, so etwa: „Religion ist Ausdruck von Schwäche“, „Religion ist Illusion“, oder auch „Religion ist, was jeder dafür hält“, „Religion lässt sich nicht bestimmen“ etc.

Mein „Plan“ ist eigentlich immer aufgegangen: Ich konnte anhand der beiden Hauptcluster die Unterschiede zwischen substantialistischem und funktionalistischem Religionsverständnis erläutern sowie deren jeweilige Stärken, Schwächen und Grenzen besprechen und mit Blick auf die aus den Clustern herausfallenden Bestimmungen mit den Studierenden weiterführende Aspekte diskutieren bzw. zumindest kurz anreißen – von der Religionskritik über die Frage „des Anderen der Religion“ bis hin zu den Aporien und Sackgassen auf dem Weg der Suche nach einem strapazierbaren Religionsbegriff.

Doch ich muss ehrlicherweise einräumen, dass dieser Plan – ein zugegebenermaßen banaler didaktischer Kniff – nur aus drei Gründen funktionieren konnte: durch mein „Framing“ bei der Auswertung der Antworten; aufgrund der Situierung des Einführungsseminars in seinem weiteren, aber durchaus konkreten (historischen, kulturellen, zeitgeschichtlichen, ...) Kontext, der in den Antworten zudem die im Nordosten der Republik stark post-protestantische Prägung spiegelte; und kraft meiner Erläuterungen, die einem bestimmten akademischen Narrativ folgten bzw. ein solches setzten. Bei dieser Art der Thematisierung von „Religion“ war also eine ganze Reihe teils filigraner, teils recht grober Vektoren von (Deutungs-)Macht im Spiel.

(2) Während der Vorbereitung meines Vortrags war ich zufällig auf die Meldung einer Anfrage der Atheistischen Religionsgesellschaft (ARG) in Österreich gestoßen, die sich im Verfahren um die Eintragung als religiöse Bekenntnisgemeinschaft nach dem österreichischen Recht befindet. Ein entsprechender Antrag vom 30. Dezember 2019 war mit Bescheid des zuständigen Kultusamtes vom 23. Oktober 2020 abgewiesen worden.⁴ Im Rahmen der damit verbundenen juristischen Auseinandersetzungen trieb die Antragstellenden um, fundamentale Fragen weltanschaulicher, organisatori-

scher und praktischer Art zu diskutieren, die sich aus ihrer Position ergeben. Dabei nahm (und nimmt) die Debatte um grundsätzliche Konzeptualisierungen von Religion, Atheismus, Weltanschauung etc. einen besonderen Stellenwert ein. In diesem Zusammenhang ist für die Atheistische Religionsgesellschaft in Österreich die Auseinandersetzung um den Begriff der „Transzendenz“ von besonderem Interesse. In einer Reaktion auf den negativen Bescheid wird der Transzendenzbegriff der ARG als „Übersteigen des individuellen Horizonts und die Anteilnahme am Übersteigenden“ bestimmt, durch das ein menschliches Individuum an der Kultur, in die es hineingeboren wird, partizipiert.⁵ Im Ablehnungsbescheid habe das Kultusamt jedoch einen christlichen Transzendenzbegriff zugrunde gelegt, nach dem das Transzendente das sei, „was die Welt als Ganzes übersteigt. Das ist ein Transzendenzbegriff aus der christlichen Theologie. Wenn der Staat an einen Antragssteller ein christliches Muster anlegt, verletzt er seine religiöse Neutralität.“⁶

Analoges gelte für den Religionsbegriff. Hier beruft sich die ARG auf eine Statusrichtlinie des Europaparlaments und des Rats der EU, in der festgehalten ist, „dass der Begriff der Religion ‚insbesondere theistische, nichttheistische und atheistische Glaubensüberzeugungen‘ umfasst.“⁷ Demgegenüber lege das Kultusamt „den Begriff der Religion so eng aus, dass atheistische Glaubensüberzeugungen de facto ausgeschlossen sind, da Transzendenz und Gottheit in einem christlichen Licht betrachtet werden und vorausgesetzt werden.“ Unterm Strich bleibt nach Meinung der ARG zudem „offen, ob eine Spezialbehandlung religiöser Weltanschauungsgemeinschaften gegenüber nichtreligiösen Weltanschauungsgemeinschaften überhaupt gerechtfertigt ist, sofern anscheinende Erstere kaum von Letzteren unterschieden werden können.“⁸

Mit dieser Anfrage sind ganz fundamentale Aspekte von „Macht“ und „Religion“ in ihrem wechselseitigen Bezug angerissen, die offensichtlich auch dann weiter existieren, wenn der Begriff „Religion“ zu

⁴ Atheistische Religionsgesellschaft in Österreich, Kommuniqué vom 03.11.2020, URL: <https://atheistisch.at/2020/11/03/kommunique-vom-03-11-2020/> (13.06.2021).

⁵ Dies., Das Eintragungsverfahren der Atheistischen Religionsgesellschaft in Österreich, URL: <https://atheistisch.at/2020/11/10/das-eintragungsverfahren-der-atheistischen-religionsgesellschaft-in-oesterreich/> (13.06.2021).

⁶ Ebd.

⁷ Ebd.

⁸ Ebd.

einem anderen in Bezug gesetzt wird oder gar durch ihn ein Stück weit kompensiert werden soll – wie hier durch den der „Transzendenz“. Letztlich geht es jedoch bei der Initiative der ARG tatsächlich darum, Atheismus als Religion anerkennen zu lassen.⁹

(3) Ebenfalls im Zuge meiner Vorbereitungen auf den Vortrag fiel mir ein in der französischen Tageszeitung *Le Monde* erschienenes Interview mit Daniel Dubuisson¹⁰, dem emeritierten Forschungsdirektor des *Centre national de la recherche scientifique*, in die Hand. Es ging um dessen kürzlich auf Französisch (und zuvor bereits auf Englisch) erschienenen Band „*L'invention des religions*“¹¹, für den er eine der 2020 von der renommierten American Academy for Religion für herausragende Forschung in der Religionswissenschaft für analytisch-deskriptive Studien vergebenen Auszeichnungen erhalten hatte.¹² Das Interview ist überschrieben mit dem Titel: „Der Begriff der Religion ist eine christliche Erfindung, die nur in einem westlichen Umfeld gültig ist“ – womit zugleich die Kernaussage der genannten Veröffentlichung wiedergegeben wird.

Wie der Klappentext des Buches in seiner französischen Fassung besagt, konzentriert sich Dubuisson auf die Religionsgeschichte als

„eine Disziplin an der Schnittstelle mehrerer Bereiche, die sich von Theologie und von Religionsgeschichte (im Sinne religiöser Geschichte) unterscheiden. Sie gehört damit zur westlichen Gedankenwelt. Und als solche ist sie stark vom Christentum beeinflusst. Es sind genau die Ursprünge und die christliche Geschichte des Religionsbegriffs, die diese Arbeit zuvörderst vor Augen führt. Dabei werden die Sackgassen und großen Widersprüche, mit denen traditionelle Ansätze der Religionsgeschichte konfrontiert sind, ans Licht gebracht. Daniel Dubuisson verfolgt so seinen kritischen Weg weiter, die in Frankreich weitgehend unbekannt angelsächsische Strömung kritischer Religionsstudien be-

⁹ Vgl. ORF, Atheisten stellen Antrag auf Bekenntnisgemeinschaft, URL: <https://religion.orf.at/v3/stories/2996642/> (13.06.2021).

¹⁰ Le Monde, Le concept de religion est une invention chrétienne seulement pertinente dans un cadre occidental, URL: https://www.lemonde.fr/le-monde-des-religions/article/2020/11/15/le-concept-de-religion-est-une-invention-chretienne-seulement-pertinente-dans-un-cadre-occidental_6059789_6038514.html (13.06.2021).

¹¹ Dubuisson, Daniel, *L'invention des religions. impérialisme cognitif et violence épistémique*, Paris 2020; englisch: *The Invention of Religions*, Sheffield 2019.

¹² American Academy of Religion, 2020 AAR Book Awards, URL: <https://aarweb.org/AARMBR/Publications-and-News-/Newsroom-/News-/2020-AAR-Book-Awards.aspx> (13.06.2021).

kannt zu machen. Unter den untersuchten Autoren sind: Talal Asad, Timothy Fitzgerald, Richard King, David Chidester, Donald Wiebe, Russell T. McCutcheon. Ihre hier vorgestellten Konzepte und Methoden helfen dabei, zirkuläre pseudowissenschaftliche Argumente zu dekonstruieren, die Religion durch Religion erklären (Mircea Eliade, Rudolf Otto). Der homo religiosus, wie er durch seinen angeborenen religiösen Instinkt und seine Zugehörigkeit zur westlichen Kultur definiert wurde, wird hier entmystifiziert. Gleichzeitig wird die normative Funktion des Christentums in Bezug auf andere Glaubensformen aufgedeckt. Eine zentrale Rolle spielt dabei die Frage der Macht – jener religiösen Waffe, die an der dem Kolonialismus eigenen ‚epistemischen Gewalt‘ beteiligt ist.“¹³

Mit der in Dubuissons Band ausgearbeiteten These könnte im Grunde alles gesagt sein: Mittels der ihm eingeschriebenen „epistemischen Macht“, im Modus epistemischer Gewalt – ein bereits von Richard King für die Religionswissenschaft aus den Postkolonialen Studien übernommener Terminus¹⁴ – bzw. mittels seines „kognitiven Imperialismus“¹⁵ – wie es Timothy Fitzgerald genannt hat –, sei der Welt ein westlich-christlicher Religionsbegriff oktroyiert worden, dem nun völlig disparate Phänomene subsumiert werden. Die fortgesetzte Verwendung des Religionsbegriffs habe dann gewissermaßen der Fortschreibung seiner kolonial imprägnierten hegemonialen Geltung gedient, er bleibe damit weiterhin, wie es Dubuisson nennt, eine „religiöse Waffe“, die zur Ausgrenzung aller jener Gestaltungen führe, die sich der westlich-christlich-kolonial konstruierten Kategorisierung nicht einfügen bzw. sich einer Anpassung verweigern. Folgerichtig müsse auch und besonders die Religionswissenschaft auf seine Anwendung verzichten und ihn auflösen – z. B. in „Kultur“, wie bereits in den 1970er Jahren Dario Sabbatucci¹⁶ und später Timothy Fitzgerald¹⁷ und andere gemeint

¹³ Übersetzung aus dem Französischen durch den Verfasser dieses Beitrags, K. H.

¹⁴ King, Richard, *Orientalism and Religion. Post-Colonial Theory, India and „The Mystic East“*, London – New York 1999, 4 und passim.

¹⁵ Fitzgerald, Timothy, *A Critique of „Religion“ as a Cross-Cultural Category*, in: *Method & Theory in the Study of Religion* 9/2 (1997) 91–110, hier 96 und passim.

¹⁶ Sabbatucci, Dario, *Kultur und Religion*, in: Cancik, Hubert / Gladigow, Burkhard / Laubscher, Matthias (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. I, Stuttgart 1988, 43–58, hier 57.

¹⁷ Vgl. insbesondere Fitzgerald, Timothy, *The Ideology of Religious Studies*, New York 2000.

hatten – oder ersetzen, z. B. durch den Begriff „kosmographische Formationen“, wie Dubuisson vorschlägt.¹⁸

Gegenüber dieser meines Erachtens ihrerseits wiederum in Sackgassen und Aporien führenden De(kon)struktion des Religionsbegriffs möchte ich eine daran zwar anknüpfende, aber doch alternative Perspektive entwerfen und in aller gebotenen Kürze skizzieren.

2. „Religion“ in deutungsmachtanalytischer Perspektive

Ich beginne mit einer deutungsmachtanalytischen Betrachtung, bei der „Religion“ erst einmal vergleichsweise formal mit Blick auf die Frage untersucht wird, welche Vektoren letztlich dazu geführt haben, dass sich der Begriff „Religion“ sowohl in seiner alltagsprachlichen, gewissermaßen vorwissenschaftlichen Verwendung weitgehend durchgesetzt hat, als auch im religionswissenschaftlichen Diskurs, wo aller Unbill zum Trotz „Religion“ selbst bei denen, die ihn bestreiten, als Referenzbegriff fortbesteht und damit gewissermaßen vorausgesetzt wird. Entsprechend konstatiert etwa der Erfurter Religionswissenschaftler Jörg Rüpke völlig zutreffend: „Das disziplinär Bestimmende bleibt der in all seiner Fraglichkeit hinzunehmende Gegenstand ‚Religion‘“¹⁹.

In den folgenden Ausführungen nehme ich stark Bezug auf die im Rostocker Graduiertenkolleg „Deutungsmacht – Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten“²⁰ erarbeiteten Kategorien und Instrumentarien der Deutungsmachtanalyse.²¹ Diese wären auch in der Anwendung selbst hier selbstverständlich noch weiter zu

¹⁸ Dubuisson, *Invention*, passim.

¹⁹ Rüpke, Jörg, *Historische Religionswissenschaft*, Stuttgart 2007, 31 f. Vgl. zu Rüpkes eigenem Entwurf, den er jüngst weiterentwickelt hat: Ders., *Religion and its History. A Critical Inquiry*, London 2021.

²⁰ Universität Rostock, GRK Deutungsmacht – Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten, URL: <https://www.deutungsmacht.uni-rostock.de> (13.06.2021).

²¹ Weiterentwickelt und ausgeführt sind diese in einer Reihe von Schlüsseltexten und Beiträgen in den diversen aus dem Graduiertenkolleg bzw. seinem Dunstkreis hervorgegangenen Publikationen, siehe z. B. Stoellger, Philipp (Hg.), *Deutungsmacht. Religion und belief systems in Deutungsmachtkonflikten*, Tübingen 2014; weitere Titel finden sich unter <https://www.deutungsmacht.uni-rostock.de/publikationen/> (13.06.2021).

ergänzen und zu verfeinern. Es geht an dieser Stelle jedoch weder um letztgültige Vollständigkeit noch um finale Ausreizung des eingesetzten Arsenal, sondern um die exemplarische Applikation der bereitgestellten Werkzeuge zum Zweck der genaueren Erfassung deutungsmächtiger Dimensionen des Religionsbegriffs, wobei ich mich nicht in filigranen Ausführungen ergehen will, die sicherlich möglich und bei umfassender Behandlung der Thematik auch nötig wären.

2.1 Deutungen und ihre Wirkmacht

Die für die Deutungsmachtanalyse des Religionsbegriffs konstitutive Kategorie der Deutung bringt einen doppelten Vorteil mit sich. Zum einen hat „Deutung“ gegenüber dem Begriff „Interpretation“ „offene Ränder und sichert vor allem, dass auch die lebensweltlichen Deutungsprozesse im Blick bleiben, die vorwissenschaftlich strukturiert sind“²². Zum anderen ist im Begriff der „Deutung“ ein Be-Deutungs-Überschuss enthalten, der wirkmächtig werden kann – und insofern ist in der Deutung selbst bereits die Dimension der Macht angelegt. Diese Wirkmächtigkeit verdankt sich bestimmten Eigenheiten des Deutungsbegriffs, von denen folgende als wichtigste – wiederum unvollständig und insofern nur in exemplarischer, wenngleich gewichteter Auswahl, die nicht alle Eigenheiten und Dimensionen des Deutungsmachtbegriffs abdeckt – zu benennen sind:²³

(a) Die *Deixis*, ihr Hinweischarakter auf der Grundlage des „Auf-etwas-Hindeutens“ oder „-Hinweisens“ oder am treffendsten wohl: „Hin-Zeigens“. Sie gibt der Deutung eine Richtung, die auf einen Punkt (x) zeigt und damit (1.) jene Instanz – ob a-personale Größe, individuelle:r Akteur:in oder komplexe Agentur –, die eine Aussage tätigt, zum Ausgangspunkt werden lässt, der (2.) die Wahrnehmung der Angesprochenen auf diesen Punkt (x) lenkt, wodurch (3.) im Falle der Anerkennung seitens der Angesprochenen (4.) die Wirkmächtigkeit der Aussage – als Deutung – anerkannt wird (sowie (5) auch die Autorität der Sprechenden bzw. hin-zeigenden Instanz

²² Kumlehn, Martina, Art. Deutungsmacht, in: Das wissenschaftlich-religionspädagogische Lexikon im Internet (WiReLex), 2019, 5, URL: https://www.bibelwissenschaft.de/fileadmin/buh_bibelmodul/media/wirelex/pdf/Deutungsmacht__2019-02-05_13_33.pdf (13.06.2021).

²³ Die folgende Auswahl orientiert sich an Kumlehn, Art. Deutungsmacht, 3–13.

und damit indirekt auch ihre „Macht“). Indem das „Hin-Zeigen“ überhaupt wahrgenommen wird bzw. Aufmerksamkeit weckt, ist in dieser Wahrnehmung bzw. Beachtung eine Anerkennung der Macht sowohl der deutenden Instanz als auch der Deutung selbst bereits impliziert.

(b) Mit der Deixis, dem Hin-Zeigen, unmittelbar verbunden ist die notwendige *Perspektivität* von Deutungen, da nicht auf „das Ganze“ (der Welt) „hin-gezeigt“ wird, das lediglich als imaginierte Größe zum Bezugspunkt werden kann, indem es den allgemeinen Hintergrund und Gesamtkontext des Gedeuteten bildet. Damit bleiben selbst hegemonial gestellte Deutungen fragmentarisch, selektiv und begrenzt.

(c) Eine weitere Eigenheit des Deutungsmachtbegriffs ist die *Repräsentation* im Sinne einer Deutung von (x) als (y), indem ein Phänomen der Wirklichkeit oder eine Wirklichkeitserfahrung (x) in eine repräsentative Form, eine Aussageweise (y) überführt wird. Dabei sind Deutungen im Repräsentationsmodus selbst vorgeprägt (durch Erfahrungen), können aber aus sich heraus wiederum prägend wirken (auf Erfahrungen bzw. auf die im Repräsentationsmodus ermöglichte Kommunikation von Erfahrungen qua Deutung). So werden (Deutungs-)Muster ausgebildet, die ihrerseits Wirklichkeit bzw. Wirklichkeitserfahrung prägen. Diese wechselseitig abhängigen Prozesse verlaufen nicht ohne eine dem Repräsentationsmodus inhärente Dynamik, die ihrerseits Wirkkräfte freisetzt, sind also zumindest implizit machtkonnotiert.

(d) Die *Medialität* von Deutungen – also dass Deutungen sprachlich und sinnlich vermittelt werden²⁴ – bringt es mit sich, dass sie durch vorgängige Ordnungen strukturiert sind, so wenig sich diese auch unmittelbar evident im strikten Sinne als geordnet erschließen mögen: durch den „Kosmos“ unserer Sprache und Zeichensysteme. Zugleich übersteigen Deutungen die durch vorgängige Ordnungen gesetzten Begrenzungen – nicht nur, aber auch, wenn sie beispiels-

²⁴ Diese Medialität eröffnet nochmals weitere Deutungsräume – auch im metaphorischen Sinne, so etwa als Klangräume, die sich raum- und klangtheoretisch auf ihr spezifisches Deutungsmacht-Potenzial hin erschließen lassen, wie ich am Beispiel der Rezeption und Neuinterpretation der Musik Johann Sebastian Bachs im Projekt „Lambarena“ zu skizzieren versucht habe, siehe Hock, Klaus, Lambarena. Imaginäre Interferenzen oder: Die agency von Klangräumen, in: Ders. / Klie, Thomas (Hg.), Bachzitate: Wiederhall und Spiegelung. Übergänge zwischen Klang und Bild im Anschluss an Bach, Bielefeld 2021, 81–112.

weise im Kontext anderer Ordnungsstrukturen, die ihrerseits strukturierend wirken, rezipiert werden. Das geschieht nicht passiv, in einem rezeptiven Vorgang, sondern durch Prozesse des Verstehens, die neue Deutungen generieren. Auf diese Weise kommen unterschiedliche Deutungen miteinander in Berührung – und evozieren Zustimmung und Konsens oder Konflikt und Dissens, also: Anerkennung von Deutung(smacht) oder Deutungs(macht)konflikte.

(e) Im Zuge eines *Konfliktfalls* kann (1.) die Deutung (A) die Deutung (B) annullieren, verdrängen, minimieren oder überdecken bzw. unsichtbar machen; (2.) eine besonders wirkmächtige Deutung – (A) oder (B) – sogar die sie je tragenden Ordnungsstrukturen verschieben; oder es können (3.) im besten Fall konfligierende Deutungen ausgehandelt und neue Deutungen hervorgebracht werden (Innovation).

2.2 Manifestationen der Macht im Deutungsprozess

Umgekehrt ist im Zuge einer Deutungsmachtanalyse – das sagt schon der Name – auch der Faktor „Macht“ in den Blick zu nehmen und darauf zu fokussieren, wie sich dieser in Deutungen selbst manifestiert und in Deutungsprozessen wirksam wird, oder noch dezidiert formuliert: Es gibt keine Deutung ohne Macht. Bei der Schwerpunktsetzung auf „Macht“ lassen sich grundsätzlich und ganz grob zwei Machttypen unterscheiden:

Der erste fokussiert auf die agierende Instanz – und diese kann eine Person (z. B. der Papst) oder auch nicht-personal (z. B. der Koran oder eine andere „Gründungsurkunde“, beispielsweise aus der Gattung der von uns so kategorisierten „Heiligen Schriften“) sein. Diese agierende Instanz ist jedoch in Strukturen und Organisationen (z. B. kirchliche Hierarchie, Vatikan etc.) eingebunden. Beide Pole dieses Machttypus – *Akteursmacht* und *strukturelle Macht* – sind wechselseitig aufeinander bezogen und ineinander verschränkt, so dass wir es mit einem Machtgefüge zu tun haben, in dem äußerst komplexe Aushandlungsprozesse stattfinden. Machttheoretisch wird dieser Machttypus als *potestas* signifiziert.

Der andere Machttypus fokussiert auf Mechanismen von Macht, die jenseits von Personalisierung und Verdinglichung Beziehungen und Bezugsgrößen in den Mittelpunkt stellen und entsprechend als *relationale Macht* (Re-)Positionierungen und Bezugnahmen ent-

weder positiv ermöglichen oder negativ verunmöglichen können, was sie *als modale Macht* ausweist. Machttheoretisch wird dieser Machttypus als *potentia* angezeigt.

Unter machttheoretischer Perspektivierung findet sich Deutungsmacht also im Modus (personal und nicht-personal) akteursbezogener und institutionell-struktureller *potestas* wie auch als modal und relational verstandene *potentia*, aus der die Ermöglichung und Verwirklichung einer Deutung ebenso erwachsen kann wie deren Verunmöglichung und Negation.

2.3 Deutungsmacht und Religion

Mit Blick auf unser Thema ergibt sich aus der Deutungsmachtanalyse durch die Anwendung dieses Instrumentariums Folgendes – zunächst von der vektoriellen Größe der *Deutung* aus gedacht:

(a) Weder personal noch nichtpersonal lässt sich ein eindeutiges deiktisches Zentrum, die *origo* der Kategorie „Religion“, bestimmen. Es gibt also keinen identifizierbaren Akteur X, wohl aber einen deiktischen Prozess, der dazu geführt hat, dass diese Kategorie (in Europa, wie auch außerhalb Europas, seitens der „Kolonisierten“) – falls nicht ausdrücklich anerkannt, so zumindest wahrgenommen und hingenommen wurde. Dieser Prozess ist jedoch, wie weiter unten noch zu zeigen sein wird, durchaus differenziert zu betrachten, wenn wir nach der praktischen Relevanz des Religionsbegriffs im Kontext regionaler oder nationaler Aushandlungsprozesse selbst fragen.

(b) Dass diese Deutung stets perspektivisch war, und zwar auch und gerade im „Zentralstrom“ jenes deiktischen Prozesses, der sich beispielsweise als „Common Sense“ im Modus einer stillschweigend akzeptierten Übereinkunft durchgesetzt hat, sollte eine Binsenweisheit sein und braucht nicht weiter ausgeführt zu werden.

(c) Die Deutung eines bestimmten Bündels von Phänomenen als „Religion“ nährt sich aus bestimmten Erfahrungen und prägt wiederum Erfahrungen, die dann aufgrund der inzwischen erfolgten Ausbildung von Deutungsmustern unter der Kategorie „Religion“ rubriziert werden. In diesen wechselseitig konnotierten Prozessen entwickelt die Kategorie „Religion“ eine Wirkmächtigkeit, die nach und nach zur Akzeptanz der mit ihr angezeigten Deutung führen kann und *im Regelfall* auch meistens führt.

(d) Durchaus komplex wird es, wenn die aufgrund ihrer Media-

lität durch vorgängige Ordnungen strukturierte, also durch einen bestimmten (z. B. „europäischen“) „Kosmos“ unserer Sprache und Zeichensysteme vorgeprägte Deutung von Phänomenen als „Religion“ im Kontext der („außereuropäischen“, namentlich jedoch insbesondere im Modus der kolonialisierten) „Kosmen“ anderer Ordnungsstrukturen rezipiert wird. Hier eröffnet sich zwischen Zurückweisung und Übernahme ein umfassendes Spektrum unterschiedlicher Rezeptions- und Reaktionsmuster – *zwischen Regelfall und Konfliktfall*.

(e) Der grundsätzliche *Konfliktfall* wurde im (religionsbezogenen) Wissenschaftsdiskurs erst vergleichsweise spät ausgerufen. Dabei sind Debatten innerhalb der Religionswissenschaft um die grundsätzliche Verwendbarkeit des Religionsbegriffs mit der Zurückweisung seiner hegemonial phänomenologischen Deutung seit den 1960er Jahren zunehmend eskaliert²⁵ – bis hin zur grundsätzlichen Infragestellung des Religionsbegriffs selbst oder zumindest seiner Berechtigung als auf tatsächlich Vorhandenes bezogener Signifikant: Religion existiere nur in den Köpfen derer, die etwas als Religion bezeichnet.²⁶ Dieser Trend verstärkte sich, als in der Frühphase postkolonialer Studien „Religion“ aus „subalternen“ Perspektive in die Kritik kam.²⁷

Der *Macht* als vektorieller Größe im Kontext von Deutungsmachtanalysen kommt mit Blick auf die Frage der interkulturellen – und damit letztlich globalen – Anwendbarkeit des Religionsbegriffs als Deutungskategorie exorbitantes Gewicht zu, nämlich vor dem Hintergrund der kolonialen Expansionsgeschichte.

Selbstverständlich haben wir es mit einem „kolonialen Komplex“²⁸ akteursbezogener und institutionell-struktureller Macht zu

²⁵ Die Debatte wurde unter anderem im Kontext der Diskussionen innerhalb der Internationalen Gesellschaft für Religionsgeschichte geführt. Vgl. hierzu die Aufsatzsammlung von Jensen, Tim / Geertz, Armin W. (Hg.), *Numen, the Academic Study of Religion and the IAHR. Past, Present and Prospects*, Leiden – Boston 2016.

²⁶ So das berühmte und vielzitierte Diktum von Jonathan Smith; siehe unten Fußnote 31.

²⁷ Diese Perspektive wurde zunächst seitens einer südasiatischen Gruppe von Wissenschaftler:innen, der sog. Subaltern Studies Group, in die Postkolonialen Studien eingebracht, dann aber auch von anderen Akteurinnen und Akteuren (namentlich aus Lateinamerika) weiter profiliert; vgl. etwa die Anthologie von Ludden, David (Hg.), *Reading Subaltern Studies. Critical History, Contested Meaning and the Globalization of South Asia*, London 2001.

²⁸ Die Referenz auf den „kolonialen Komplex“ weist unter anderem über die bereits

tun, einem kolonialen Dispositiv, das als hypostasierte *potestas* erst einmal epistemische Gewalt und kognitiven Imperialismus „setzt“, um zwei durch Dubuisson aufgegriffene und zentral gestellte Bestimmungen zu verwenden. Wenn wir uns jedoch konkrete diskursive Austauschprozesse im kolonialen Kontext ansehen, ergibt sich ein leicht anderes Bild. Denn dann zeigt sich, dass die beteiligten Akteure oder Agenturen und sogar die institutionell-organisatorischen Strukturen – zumal in den wechselseitigen Wirkungen zwischen Akteuren und Strukturen – nicht einfach in ein dichotomes Szenario gezwungen waren nach dem Schema: Unterdrücker vs. Unterdrückte, bzw.: hier diejenigen Akteure und Institutionen, die etwas oktroyieren, dort diejenigen, die das Aufgezwungene akzeptieren müssen oder nolens volens zu akzeptieren haben. Vielmehr waren „die Kolonisierten“ nicht nur durch – in postkolonialer Perspektive erkennbare – subversive Handlungsmacht, sondern auch durch aktive Partizipation an Diskursen über „Religion“ als allgemeiner Deutungskategorie und somit an der transkulturellen Fortschreibung des Religionsbegriffs aktiv beteiligt. Dabei lassen sich durchaus ganz konkret einzelne Akteure wie auch Institutionen benennen, auf die der Religionsbegriff im kolonialen Kontext als „westliches“ Konzept gekommen ist und die sich aktiv daran abgearbeitet – und ihn dadurch aber auch mitgeformt und weiterentwickelt haben.

In dieser Hinsicht dürfte sich insbesondere in der kolonialen Situation wie auch in den post-kolonialen Realitäten der zweite oben genannte relationale und modale Machttypus für die Deutungsmachtanalyse des Religionsbegriffs unterm Strich als fruchtbarer erweisen als der selbstverständlich ebenfalls essentielle Machttypus der Akteur-Struktur-Polarität (*potestas*). Denn er verweist eben jenseits von Personalisierung und Verdinglichung auf Aushandlungsprozesse, die – als *potentia* manifestiert – (Re-)Positionierungen und Bezugnahmen und ein Stückweit sogar Verschiebungen der sie je tragenden Ordnungsstrukturen ermöglichen oder verunmöglichen.

vor beinahe einem dreiviertel Jahrhundert konstatierte „koloniale Situation“ (Balandier, George, La situation coloniale: approche théorique, in: Cahiers internationaux de sociologie 6 (1951) 44–79; deutsch: Die koloniale Situation: ein theoretischer Ansatz, in: Albertini, Rudolf von (Hg.), Moderne Kolonialgeschichte, Köln 1970, 105–124) hinaus auf die postkolonial zu lesenden Aspekte der Handlungsmacht kolonisierter Akteure.