Ulrike Kollodzeiski*

Die Geburt der Religion?

Genealogie in der Religionswissenschaft

<https://doi.org/10.1515/zfr-2021-0011>

Zusammenfassung: In diesem Artikel geht es darum, die Genealogie im Anschluss an Michel Foucault für die Religionswissenschaft fruchtbar zu machen und ihr Programm zu schärfen. Dazu hebe ich zuerst einige wesentliche Aspekte hervor, welche die Genealogie ausmachen. Im Folgenden untersuche ich den Artikel „Umkämpfte Historisierung“ von Michael Bergunder als ein aktuelles Beispiel für die Anwendung der Genealogie in der Religionswissenschaft. Diesem stelle ich im letzten Teil des Artikels meine eigene Genealogie von Religion gegenüber. Ich zeige, wie sich die Konstitution eines spezifisch religiösen Bereichs und die nominalistische Auffassung seiner Zeichen innerhalb des Ritenstreits im Kontext von Mission in Asien seit dem 16. Jh. vollzogen hat. Wie Religion verstanden wurde, hing dabei unmittelbar davon ab, welche kolonialen Interessen durchgesetzt werden sollten. Die Verstrickung von Religion in den Zusammenhang von Macht-Subjekt-Wissen muss deshalb zukünftig konsequenter auch durch die Religionswissenschaft untersucht werden. Religion ist keine unschuldige Kategorie der Beobachtung, sondern über sie wurden und werden Kämpfe um Macht und gesellschaftlichen Einfluss ausgetragen.

Schlagwörter: Genealogie – Michel Foucault – Religionsbegriff – Religionswissenschaft – Ritenstreit

Abstract: The aim of this article is to make genealogy, following Michel Foucault, useful for the study of religions and to sharpen its program. To this end, I first highlight some essential aspects that constitute genealogy. Hereafter, I analyze Michael Bergunder’s article “Umkämpfte Historisierung” as a recent example of the application of genealogy. I contrast it with my own genealogy of religion in the last part of the article. I show how the constitution of a specifically religious sphere and the nominalist conception of its signs took place within the rites controversies in the context of mission in Asia since the 16th century. How religion

***Kontaktperson:** Dr. Ulrike Kollodzeiski, Universität Potsdam, Institut für Jüdische Studien und Religionswissenschaft, Schwerpunkt Christentum, Am Neuen Palais 10, 14469 Potsdam, E-Mail: kollodzeiski@uni-potsdam.de

was conceived directly depended on which colonial interests were to be enforced. Therefore, the entanglement of religion in the context of power-subject-knowledge must be investigated more consistently in the future by the study of religion. Religion is not an innocent category of observation; rather, it has been and continues to be used in struggles for power and social influence.

Keywords: Genealogy – Michel Foucault – notion of religion – study of religion – rites controversies

1 Einleitung

Für die Religionswissenschaft stellt Religion den zentralen Begriff dar, über den sie ihr Selbstverständnis reflektiert und definiert. So ist es kaum verwunderlich, dass es sich um einen umkämpften Begriff handelt, der innerhalb der Religionswissenschaft unterschiedlich bestimmt wird. Das Verhältnis zum eigenen Begriff ist dabei in vielerlei Hinsicht ambivalent. Dies trifft besonders auf seine Geschichte zu, die als ein reiches Reservoir von verschiedenen Bedeutungen in Anspruch genommen, über die aber auch auf die Begrenztheit des Begriffs in seiner zeitlich-räumlichen Anwendung verwiesen wird. Man kann dies positiv als reflektierten und selbstkritischen Umgang mit dem eigenen Erbe bewerten. Zugriffe auf die Geschichte von Religion erfolgen jedoch oftmals nur programmatisch zur Legitimierung des eigenen und De-Legitimierung anderer Ansätze. Die maßgebliche und bisher einzige umfassende Begriffsgeschichte stammt dagegen von einem römisch-katholischen Theologen, Ernst Feil.¹ Sie beginnt in der Antike und reicht bis ins frühe 19. Jahrhundert, wobei sich Feil an den Werken prominenter (fast ausschließlich männlicher) europäischer Denker aus Theologie, Philosophie, Geschichte, Politik und Literatur abarbeitet.

Es ist überraschend, dass gerade eine Historisierung von Religion in der Religionswissenschaft bisher nicht entschieden bearbeitet wurde. Die Frage ist, ob es sich hierbei um ein zufälliges Desiderat handelt, das vielleicht auch strukturelle Gründe hat. Feil arbeitete Jahrzehnte an seiner Studie – diese Zeit muss man sich nehmen wollen und können. Oder ob dieses Desiderat einen blinden Fleck der Religionswissenschaft markiert, dessen Nichtbeleuchtung auch eine bestimmte Funktion erfüllt. Michael Bergunder hat jüngst auf diese Problematik hingewiesen und sie mit dem Vorwurf des „Eurozentrismus des regionalisierten

¹ Ernst Feil, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs*, 4 Bd. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1986–2007).

Ursprungsdenkens“² verbunden. Um diesen zu überwinden, hat er das Programm zu einer globalen Verflechtungsgeschichte und Genealogie der Religion formuliert und mit einer Beispielstudie verbunden. Diesen Ansatz möchte ich im Folgenden vertiefen. Ich werde zuerst das Programm der Genealogie als kritische Geschichtsschreibung im Anschluss an Michel Foucault stärker profilieren, um daran die von Bergunder vorgelegte Studie zu messen. Anschließend werde ich thesenartig eine eigene Genealogie von Religion vorlegen, um abschließend auf die Frage einzugehen, was diese für die Verwendung der thematisierten Religionsbegriffe in der Religionswissenschaft heute bedeutet.

2 Was ist Genealogie?

Die Genealogie im Anschluss an Friedrich Nietzsche und Michel Foucault versteht sich als eine Form der Kritik und hat ihren Ort im Jetzt. Sie wendet sich gegen aktuelle Werte, Institutionen und Praktiken, indem sie diesen die radikale Analyse ihrer geschichtlichen Gewordenheit gegenüberstellt.³ „[S]ie beunruhigt, was man für unbeweglich hielt; sie zerteilt, was man für eins hielt; sie zeigt die Heterogenität dessen, was man für kohärent hielt.“⁴

Nicht jede historische Betrachtung ist automatisch kritisch und eine Form von Genealogie. Erst Nietzsche hat die Genealogie konterkariert, war sie doch bis dahin mit der Erwartung verbunden, bestehende Verhältnisse zu begründen und zu legitimieren und nicht, diese in Frage zu stellen.⁵ Tatsächlich vermag Geschichtsschreibung beides, damit sie aber kritisch wird, bedarf sie einiger Spezifizierungen. Genau hier liegt der Vorteil der Genealogie im Anschluss an Nietzsche und Foucault: Sie liefert das konkrete Programm zu einer möglichen Form von kritischer Geschichtsschreibung.

Die Genealogie verortet zunächst die Position der Historikerin und des Historikers selbst in der Geschichte und unterwirft auch sie damit der „Unerbittlich-

2 Michael Bergunder, „Umkämpfte Historisierung. Die Zwillingsgeburt von ‚Religion‘ und ‚Esoterik‘ in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und das Programm einer globalen Religionsgeschichte,“ in *Wissen um Religion: Erkenntnis – Interesse. Epistemologie und Episteme in Religionswissenschaft und Interkultureller Theologie*, Hg. Klaus Hock (Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 2020), 47–131, hier 56.

3 Vgl. Martin Saar, *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault* (Frankfurt a.M.: Campus, 2007), 9.

4 Michel Foucault, „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“ in *Von der Subversion des Wissens*, Hg. ders. (Frankfurt a.M./Berlin/Wien: Suhrkamp, 1978), 83–109, hier 89.

5 Vgl. Saar, *Genealogie als Kritik*, 11.

keit der Historizität“.⁶ Sie stehen nicht außerhalb von Raum und Zeit, sondern greifen von einem konkreten Hier und Jetzt auf die Vergangenheit zu, das jeweils ihre Wahrnehmung, Urteile und Wünsche formt. Deshalb sollte jede Genealogie klar und unmissverständlich ihre Perspektive benennen und zu ihrer Parteilichkeit stehen.⁷ Die Historikerin und der Historiker können ihrer Standortgebundenheit nicht entkommen, in der Genealogie jedoch können sie diese nutzen, um sich gegen die bestehenden Verhältnisse zu wenden und verändernd auf sie einzuwirken. Deswegen schöpft die Genealogie ihre Themen und Fragestellungen aus aktuellen Problemen und Auseinandersetzungen.⁸

Ein solches Bewusstsein für die eigene Standortgebundenheit ist inzwischen ein Allgemeinplatz. Jedoch steht ihm der intuitive Zugang zur Vergangenheit im Weg. Wir betrachten selbst unsere eigene Geschichte wie von außen und erzählen sie uns von der Vergangenheit in Richtung der Gegenwart, nicht nur biographisch, sondern auch über eine weltgeschichtliche Epochenentwicklung. Berühmt geworden ist in diesem Zusammenhang ein Zitat Foucaults, das die radikale Umkehrung dieser Perspektive zum Ausdruck bringt: „Nun, ich habe nicht vor, die Geschichte der Vergangenheit in die Begriffe der Gegenwart zu fassen. Wohl aber ist es meine Absicht, die Geschichte der Gegenwart zu schreiben.“⁹

Die Vergangenheit ist für Foucault vor allem als Geschichte der Gegenwart relevant und zwar als Sammlung historischer Fragmente, welche den gegenwärtigen Zustand zu erklären helfen. Dazu befragt er vergangene Epochen auf ihr Zusammenspiel von Wissensordnungen und Machtstrukturen und schält entscheidende Geburtsmomente heraus: etwa *Die Geburt des Gefängnisses*¹⁰ oder *Die Geburt der Klinik*¹¹. Eine Geburt ist dabei weniger als Ursprung denn als Moment der Transformation zu begreifen, welcher den Übergang von einer Wissensordnung, einem Diskurs, einer Machtkonstellation in eine andere markiert. Solche Momente stellen immer auch Alternativen bereit: Es hätte anders kommen können. Foucault richtet dabei seine Aufmerksamkeit mit Vorliebe nicht auf das offenkundig Prekäre, sondern schaut auf das, was wir als natürlich oder als unsere großen Errungenschaften ansehen, um ihnen in der Folge diese Natürlichkeit zu

⁶ Ulrich Brieler, *Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker* (Köln/Weimar/Wien: Böhlau 1998).

⁷ Vgl. ebd., 289.

⁸ Vgl. ebd., 354.

⁹ Michel Foucault, *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1977), 43.

¹⁰ Ebd. Originaltitel: *Surveiller et punir. La naissance de la prison* (Paris: Editions Gallimard, 1975).

¹¹ Michel Foucault, *Die Geburt der Klinik: Eine Archäologie des ärztlichen Blicks* (München: Hanser, 1973) / *Naissance de la clinique: Une archéologie du regard médical* (Paris: Presses universitaires de France, 1963).

nehmen oder um den Preis deutlich zu machen, der an anderer Stelle dafür bezahlt wird.¹² In diesem Sinne ist seine genealogische Kritik radikal aufklärerisch. In seinem vielleicht berühmtesten Text zu Kant bekundet er, er wolle „aus der Kontingenz, die uns zu dem gemacht hat, was wir sind, die Möglichkeit herauslösen, nicht mehr das zu sein, zu tun oder zu denken, was wir sind, tun oder denken.“¹³

Auch Bergunder formuliert als Ziel der Genealogie die Kritik an gegenwärtigen hegemonialen Diskursen und das Aufdecken ihrer blinden Flecken. Dazu bedarf es seiner Ansicht nach aber keiner neuen oder anderen Form der Geschichtsschreibung. Um Kritik zu üben, könne sich die Genealogie selbst nur in die bestehenden hegemonialen Wissenschaftsdiskurse einschreiben, und zwar indem sie die historisch-philologischen Methoden der Geschichtswissenschaft konsequent zur Erfüllung bringe. Da außerdem ihr Einstiegspunkt in der Gegenwart liege und sie von dort in die Vergangenheit zurückgehe, müsse sie zunächst nach der unmittelbaren *Vor-Geschichte* der Gegenwart fragen.¹⁴ Es bleibt bei ihm aber offen, wie auf diese Weise hegemoniale Diskurse konterkariert und nicht nur weiter reproduziert werden sollen. Im Unterschied dazu spricht der Historiker Paul Veyne von nicht weniger als einer „Revolutionierung der Geschichte“¹⁵ durch Foucault. Ich plädiere dafür, Genealogie im Anschluss an Foucault nicht schlicht als die Vorgeschichte zentraler Begriffe und Ideen zu verstehen, sondern trete im Folgenden für ein spezifischeres Verständnis von Genealogie ein, um mit diesem Begriff ein profiliertes Programm zu verbinden. Sonst ist die Gefahr groß, dass Genealogie ähnlich wie *Diskurs* zum bloßen Modewort avanciert, das kaum noch auskunftsfähig ist und nur noch wenig mit den Anliegen Foucaults gemeinsam hat. Die Folgen eines verkürzten Verständnisses von Genealogie als bloßer Vorgeschichte werde ich im folgenden Kapitel am Beispiel von „Umkämpfte Historisierung“ von Bergunder zeigen.

Martin Saar hat in seinem Buch *Genealogie als Kritik* ihre Spezifika im Anschluss an Nietzsche und Foucault herausgearbeitet, denen ich mich hier anschließe. Seine These lautet, dass die Schlagkraft von Nietzsches genealogischen Analysen auf einem effektiven Zusammenspiel von drei Faktoren beruht: subjekt-theoretischen Prämissen, machttheoretischen Argumenten und einer bestimmten rhetorischen Darstellungsform.¹⁶ Auch die Werke Foucaults sieht Saar insgesamt

¹² Vgl. Saar, *Genealogie als Kritik*, 316.

¹³ Michel Foucault, „Was ist Aufklärung,“ in *Schriften in vier Bänden*, Bd. 4, Hg. Daniel Defert und Françoise Ewald (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984), 697–707, hier 703.

¹⁴ Vgl. Bergunder, „Umkämpfte Historisierung“, 71f.

¹⁵ Paul Veyne, *Foucault: Die Revolutionierung der Geschichte* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1992).

¹⁶ Vgl. Martin Saar, *Genealogie als Kritik*, 12.

diesen drei Elementen verpflichtet: als Perspektive auf die Bedingtheit des Subjekts durch historisch wandelbare epistemische Ordnungen, als machtanalytische Untersuchungen bestimmter subjektprägender sozialer und politischer Institutionen sowie als Geschichte von Formen ethischer Haltungen, die die grundlegende Gestaltbarkeit des Verhältnisses zu sich selbst herausarbeitet.¹⁷

Die Genealogie stellt damit eine besondere Form der Kritik dar, die sich speziell gegen aktuelle *Selbstverständnisse* und *Selbstverhältnisse* richtet. Genealogien bei Foucault decken in der Geschichte „einerseits die Tiefenverstrickung der Subjektwerdung mit den Wissensordnungen und Machtmechanismen auf und verweisen andererseits auf nichtrealisierte, aber möglicherweise realisierbare alternative Subjektivitätsformen.“¹⁸ Die Genealogie versteht sich damit als Kritik an „einem bestimmten Gegenstandsbereich, nämlich allen im weitesten Sinn selbstbildenden, subjektivierenden Praktiken, und einem bestimmten Ansatzpunkt, nämlich dem Selbst und seinem Verständnis von sich und Verhältnis zu sich.“¹⁹

Die Genealogie bedient sich außerdem eines spezifischen theoretischen Ansatzes: Sie stellt die Verwobenheit von Macht und Selbst in Rechnung. Das Problematische eines Wertes, einer Praxis oder einer Institution liegt gerade darin, „dass diese in die Formierung und Aufrechterhaltung von Subjektivitäten unmerklich immer schon Hierarchien und Differenzen hineingetragen oder eingeschrieben haben.“²⁰ Genealogien haben den Anspruch, diese Verstrickungen des Selbst in die Macht sichtbar zu machen.

Die Genealogie ist zudem so gedacht, dass sie sich gegen die *eigenen* Formen der Subjektivierung richtet, um diese bei der Leserin und dem Leser zu problematisieren. Nietzsche und Foucault haben ihr dazu eine bestimmte rhetorische Form gegeben: sie praktizieren einen Nominalismus und eine methodische Verfremdung. Durch die Umdeutung oder Neubeschreibung eines vermeintlich selbstverständlichen Begriffs, Wertes, einer Praxis oder Institution stellen sie dessen Gewissheit in Frage. Damit bestreiten sie die Vorstellung, eine Realität oder Erfahrung

„sei so, wie sie ist, der Ursprung und Grund einer bestimmten Erfahrung und nicht selbst wieder ein Effekt anderer Realitäten und Gründe, nämlich eines ganzen Komplexes aus Handlungen und Konstruktionen. Die genealogisch-nominalistische Geste hat die Form einer provokanten *Konterdefinition*, die zu einem Gedankenexperiment verführen soll [...] Sie legt nahe, einem der elementarsten Begriffe zur Explikation und Artikulation des

17 Vgl. ebd., 13–14.

18 Ebd., 305.

19 Ebd., 294.

20 Ebd., 15.

menschlichen Selbstverständnisses nicht zu trauen. [...] Was Natur zu sein scheint, könnte strategischer Effekt sein.“²¹

Hier wird deutlich, dass die unmittelbare Vor-Geschichte eines Wertes oder einer Praktik nur dann der nächstliegende Gegenstand der Genealogie ist, wenn diese bereits genug Verfremdungspotential bietet, um dessen Verstrickung in aktuelle Machtstrategien und Subjektivierungsformen sichtbar zu machen. Foucault selbst ist im Laufe seines Schaffens immer weiter zurückgegangen und hat schließlich in der Antike nach möglichen Gegenbildern gesucht, um eine Ethik des Selbst zu entwickeln. Eine mögliche Form von Genealogie kann vielleicht sogar die Gegenüberstellung verschiedener auch aktueller, zeitgleicher Ordnungen sein, wie Philippe Descola sie in seinem Werk *Jenseits von Kultur und Natur*²² vorgelegt hat.

Entscheidend ist außerdem das Bewusstsein dafür, dass wir *immer* vom Standpunkt der Gegenwart auf die Vergangenheit zugreifen – und zwar egal, wie weit wir zurückgreifen. Dieser aktuelle Standpunkt bildet aber nicht nur Ausgangs-, sondern ist auch Angriffspunkt der Genealogie. Zwar bewegt sich auch die Genealogie innerhalb aktueller und hegemonialer Diskurse, aber sie legitimiert diese nicht, sondern stellt sie in Frage. Dies bedeutet, dass sie durchaus eine alternative Sicht auf die historischen Prozesse eröffnet, die zur Herausbildung dieser Diskurse und Positionen geführt haben, aber die Genealogie nach Foucault ist keine „positive Gegengeschichte“²³ wie Bergunder schreibt. Sie liefert keine bessere oder adäquatere Form der Geschichtsdarstellung. Sie beunruhigt vielmehr den Grund, auf dem sie selbst steht. Aber weder schafft sie diesen ab, noch schafft sie neuen. Ihr aufklärerisches Ziel ist vielmehr so zu verstehen, Anstoß zu einer Transformation zu geben. Die Genealogie trägt an ihre Analysen dazu keine äußeren Wertmaßstäbe heran, sondern misst einen Begriff, eine Institution, eine Praktik, einen Wert an sich selbst. Foucault stellt uns letztlich nur vor Augen, auf welchem Grund das Bild, das wir uns von uns selbst machen, gemalt wurde. In *Überwachen und Strafen* etwa beschreibt er „eine Korrelationsgeschichte der modernen Seele und einer neuen Richtgewalt.“²⁴ Ausgerechnet in einem neuen Strafsystem verortet Foucault dabei die Geburt der Humanwissenschaften:

„Das aristotelische Problem, ob eine Wissenschaft vom Menschen möglich sei, ist gewiß ein großes Problem und hat vielleicht große Lösungen gefunden. Doch gibt es das kleine historische Problem, daß gegen Ende des 18. Jahrhunderts etwas aufgetaucht ist, was man die

²¹ Ebd., 307.

²² Philippe Descola, *Jenseits von Kultur und Natur* (Berlin: Suhrkamp, 2013).

²³ Vgl. Bergunder, „Umkämpfte Historisierung“, 75.

²⁴ Foucault, *Überwachen und Strafen*, 33.

„klinischen“ Wissenschaften nennen könnte; das Problem des Eintritts des Individuums (und nicht mehr der Spezies) in das Feld des Wissens; das Problem der Einführung der Einzelbeschreibung, der Vernehmung, der Anamnese, des „Dossiers“ in den allgemeinen Betrieb des wissenschaftlichen Diskurses. Auf diese simple Tatsachenfrage ist zweifellos nur eine Antwort ohne Größe möglich: man muß sich bei jenen Aufzeichnungs- und Registrierungsverfahren, bei den Überprüfungsmechanismen, bei der Formierung der Disziplinaranlagen und bei der Herausbildung eines neuen Typs von Macht über den Körper umsehen.“²⁵

3 Genealogie in der Religionswissenschaft am Beispiel von „Umkämpfte Historisierung“ von Michael Bergunder

Für die Anwendung einer solchen Genealogie in der Religionswissenschaft ergibt sich die Aufgabe, ihre zentralen Gegenstände und die Position, von der aus sie selbst spricht, historisierend auf das Zusammenspiel von Wissen, Macht und Subjekt hin zu untersuchen. Der zentrale Begriff der Religion ist in den letzten Jahrzehnten bereits einer umfangreichen Kritik und Dekonstruktion ausgesetzt worden. Das genealogische Argument, das dabei vor allem aus postkolonialer Perspektive angeführt wird, lautet, dass Religion ein Konzept der westlichen Wissensordnung sei, das jenseits dieser kein Äquivalent besitze. Die Anwendung dieses Konzeptes auf nicht-westliche Kulturen aber stütze die Durchsetzung von Macht im Prozess der Kolonialisierung bzw. sei selbst als kolonialer Akt zu betrachten.²⁶ Sowohl Michael Bergunder als auch Christoph Kleine haben sich jüngst gegen dieses Argument gewandt und betont, dass Religion kein rein westlicher Begriff, sondern selbst das Produkt globaler Verflechtungen und interkultureller Austauschprozesse sei.²⁷ Bergunder kritisiert außerdem, dass die Behauptung, Religion wie auch Esoterik seien ursprünglich rein westliche Begriffe, nicht nur alle nicht-westlichen Stimmen vom Diskurs ausschließe, sondern dass der Mangel an Historisierung dieser Begriffe auch den historischen Anteil nicht-westlicher Stimmen am Diskurs unsichtbar mache. Eine solche Etikettierung bestätige außerdem eine Dichotomie und deren hegemoniale Strukturen, die sie vorgibt

²⁵ Ebd., 246.

²⁶ Vgl. Christoph Kleine, „Premodern Intercultural and Interreligious Dialogues and the Formation of Comparative Concepts: How Encounters Between European Missionaries and Japanese in the 16th and 17th Centuries Changed the Conceptual World,“ *NotaBene (Special Issue: East-West Dialogue: Cultural and Religious Aspects)*, Hg. Antoaneta Nikolova) 44/1 (2019): 1–18, hier 2. <http://www.notabene-bg.org/read.php?id=808>. Letzter Zugriff: 6.8.2021.

²⁷ Vgl. ebd., 3.

eigentlich überwinden zu wollen.²⁸ Er fordert, zentrale Begriffe der Religionswissenschaft stattdessen in einer globalen Verflechtungsgeschichte und Genealogie im Anschluss an Foucault neu zu untersuchen: Da sie offenkundig global zur Anwendung kämen, seien sie auch global zu untersuchen. Außerdem habe Europa aufgrund des Kolonialismus keine autonome Geschichte, sondern seine Identitätsbildung sei mit der der Kolonisierten eng verflochten.²⁹

Im Anschluss an umfangreiche theoretische Überlegungen legt Bergunder in seinem Artikel „Umkämpfte Historisierung“ die exemplarische Skizze einer „Gegengeschichtsschreibung“³⁰ vor, in der er zeigt, dass Religion und Esoterik in einer „Zwillingsgeburt“³¹ in einem globalen Diskurs im 19. Jahrhundert neu bestimmt wurden. „Aus genealogischer Sicht ist dabei maßgeblich, dass diese konzeptionellen Weichenstellungen bis heute für das globale Verständnis prägend sind. Genauer gesagt, dass sich das heutige Verständnis kontinuierlich bis in eine bestimmte Zeit zurückverfolgen lässt.“³² Religion sei in einer globalen Debatte im Gegensatz zu den Naturwissenschaften als Innerlichkeit neu bestimmt worden.³³ Mit Esoterik wiederum sei zugleich das Anliegen verbunden worden, Religion und Naturwissenschaft wieder miteinander zu verschmelzen.³⁴ Da es sich bei diesem Artikel in seiner Kombination aus Theorie und Anwendung um ein programmatisches Beispiel genealogischer Geschichtsschreibung von einem gerade in theoretischen Fragen in der Religionswissenschaft vielbeachteten Autor handelt,³⁵ lohnt es sich, diesen Vorschlag einer genaueren Analyse zu unterziehen. Seine umfangreichen Argumentationen und Quellenbelege können hier nicht nachvollzogen werden.³⁶ Ich will jedoch auf einige wesentliche Punkte aufmerksam machen, die Bergunders Darlegungen aus genealogischer Sicht problematisch erscheinen lassen.

Der globale Diskurs, den er an süd- und ostasiatischen sowie europäisch-nordamerikanischen Beispielen rekonstruiert, findet in einem scheinbar machtleeren Raum statt. Seine Analyse ist damit nicht als Genealogie im Anschluss

²⁸ Vgl. Bergunder, „Umkämpfte Historisierung“, 65–68.

²⁹ Vgl. ebd., 76.

³⁰ Ebd., 75.

³¹ Ebd., 47.

³² Ebd., 86.

³³ Vgl. ebd.

³⁴ Vgl. ebd., 104.

³⁵ Vgl. etwa Michael Bergunder, „Was ist Religion?“ in *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 18 (1/2) (2011): 3–55; oder sein Impulsvortrag „Was ist die ‚Religion‘ in der Religionsgeschichte?“ auf der DVRW Tagung 2019.

³⁶ Der Artikel umfasst immerhin – für das Format eines Beitrags in einem Sammelband ungewöhnlich – über 80 Seiten.

an Foucault zu verstehen, sondern steht vielmehr in der Tradition der Ideengeschichte. Er rekonstruiert vor allem die Entstehung neuer Unterscheidungen und deren Bedeutungen, nicht aber die Diskursbedingungen, von einem Zusammenspiel von Wissen, Macht und Subjekt ganz zu schweigen. Alle referierten Positionen nehmen an dem Diskurs auf scheinbar gleichberechtigte Weise teil. Inwiefern koloniale und andere hegemoniale Verhältnisse dabei eine Rolle gespielt haben und wer sich wie an diesem Diskurs beteiligen konnte, kommt an keiner Stelle zu Sprache. Dabei sollte schon eine Beobachtung, die Bergunder selbst formuliert, aufhorchen lassen. Er erläutert,

„wie Reformbewegungen im Hinduismus, Buddhismus, Islam und Christentum sich selbst als innerliche Religion zu verstehen begannen und eine klare Grenzziehung zwischen Naturwissenschaft und Religion vornahmen. Die nicht-christliche Seite übernahm dabei gerne das in der naturwissenschaftlichen Religionskritik formulierte Verdikt gegen das Christentum. Während sie betonten, wie sehr ihre eigene Religion mit der Naturwissenschaft vereinbar sei, hielten sie dem Christentum vor, dazu nicht in der Lage zu sein.“³⁷

Dies deutet auf ein komplexes Kräfteverhältnis hin und verweist auf Kämpfe an verschiedenen Fronten: zwischen naturwissenschaftlichen und religiösen, zwischen konservativen und reformorientierten sowie zwischen christlichen und nicht-christlichen Positionen.

Gerade die Neubestimmung von Religion als Innerlichkeit böte eine Steilvorlage, sie mit Foucaults Thesen zur Verinnerlichung von Machtstrukturen zu verknüpfen. Zumal auch Foucault den entscheidenden Übergang zu Prozessen der Individualisierung und subjektivierenden Unterwerfung zeitgleich an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert feststellt.³⁸

Problematisch ist außerdem, dass sich die Darstellung vorrangig auf protestantische Kontexte konzentriert.³⁹ Katholische, orthodoxe oder alt-orientalische christliche Kontexte finden keine Beachtung, ebenso wenig wie jüdische. Da eine allumfassende globale Verflechtungsgeschichte nun niemals von einer einzigen Person zu leisten ist, ist die Beschränkung auf einen bestimmten Ausschnitt kaum zu umgehen. Problematisch an dieser Stelle ist jedoch, dass Bergunder auf diese Weise einen spezifisch protestantischen Religionsbegriff affirmiert.

Selbstformuliertes Ziel Bergunders ist es, vom aktuellen globalen Verständnis von Religion auszugehen und dieses zurückzuverfolgen. Er formuliert aber an

37 Bergunder, „Umkämpfte Historisierung“, 86.

38 Vgl. Foucault, *Überwachen und Strafen*, 295.

39 Vgl. Bergunder, „Umkämpfte Historisierung“, 102.

keiner Stelle, welches dieses aktuelle Verständnis sei, von dem er ausgeht.⁴⁰ Er behauptet allerdings, das heutige Verständnis kontinuierlich bis zu dessen Geburt zurückzuverfolgen und bestimmt dieses als Innerlichkeit. Nun ist Religion als Innerlichkeit ein Begriff, der heute sicherlich Relevanz besitzt, allerdings in einen spezifischen Diskurs, der keinesfalls der einzige ist. Auf dieser Linie liegt, dass Bergunder gleich zu Beginn seines Artikels das umfangreiche Werk von Ernst Feil zur Begriffsgeschichte von *religio* zurückweist. Dieser führt die Neubestimmung von Religion im 18. Jahrhundert als innerer Religion auf Friedrich Schleiermacher zurück. Bergunder disqualifiziert dies gleich zweifach: 1. Der katholische Theologe Feil habe auf diese Weise den protestantischen Religionsbegriff kritisieren wollen, da dieser dem Begriff des Glaubens, der für die katholische Dogmatik zentral sei, den Rang ablaufe.⁴¹ 2. Er kritisiert Feils These als regionalisiertes Ursprungsdenken und verlegt sie dazu vom 18.⁴² auf das 19. Jahrhundert.⁴³ Das muss er notwendigerweise tun, da er sonst in Erklärungsnot geriete, dass der Religionsbegriff, den er auf einen globalen Diskurs im 19. Jahrhundert zurückführt, bereits im 18. Jahrhundert bei Friedrich Schleiermacher auftritt.⁴⁴ Die weitere Entfaltung dieses protestantischen Religionsbegriffs in einem globalen Diskurs wäre dann keine allgemeine Verflechtungsgeschichte mehr, die diesen Religionsbegriff legitimiert, sondern weiterhin die Geschichte einer epistemologischen Kolonialisierung.

Nach Bergunder behauptete Feil zudem, dass das bis heute maßgebliche Verständnis von Religion das einer inneren Religion sei.⁴⁵ Damit wird Feil aber gründlich missverstanden, der zu dem Ergebnis kommt,

„daß der Begriff ‚Religion‘ seine spezifisch antik-römische Bedeutung faktisch unverändert beibehielt, bis er im 18. Jahrhundert einen epochalen Wandel erfuhr, und daß diese (neuzeitliche-protestantische) ‚Religion‘ (nur) bis in die Mitte des 20. Jahrhunderts erlebt und

⁴⁰ Er verweist lediglich in einer Fußnote auf seine bisherigen Publikationen, auf denen diese aktuelle aufbaue. Vgl. ebd., 48, FN 3. Aber auch in dem dort u.a. genannten Artikel „Was ist Religion?“ problematisiert er zwar verschiedene Definitionsansätze, bekennt sich selbst aber zu keiner konkreten Religionsdefinition.

⁴¹ Vgl. Bergunder, „Umkämpfte Historisierung“, 50.

⁴² Vgl. ebd., 48–50.

⁴³ Vgl. ebd., 51.

⁴⁴ Bergunder weist zwar darauf hin, dass Schleiermacher selbst tief in den Debatten des 18. Jh. verhaftet war und sich dessen Religionsverständnis maßgeblich von seiner Rezeption im 19. Jh. unterschied. Worin dieser Unterschied besteht, wird aber nicht erläutert. Unklar bleibt auch, wieso Schleiermacher gerade nicht als Vater der Religion gelten kann, wenn seine Rezeption doch einen Bestandteil des Diskurses des 19. Jahrhunderts darstellte.

⁴⁵ Vgl. ebd., 49–51.

erfahren wurde. Folglich kann inzwischen von ‚Religion‘ im Sinne der vorausgegangenen Epochen nicht mehr die Rede sein.“⁴⁶

Es bliebe also erst einmal zu zeigen, inwiefern Religion als innere Religion oder Innerlichkeit heute den global dominierenden Religionsbegriff darstellt.

Seine Disqualifizierung der Arbeit Feils, seine Verschleierung des eigenen Religionsbegriffs und seine Fokussierung auf protestantische Kontexte führen in der Darstellung Bergunders dazu, einen bestimmten protestantischen Religionsbegriff stark zu perpetuieren. Dazu legitimiert er ihn über eine globale Verflechtungsgeschichte, die er als Genealogie im Anschluss an Foucault präsentiert, die aber eigentlich eine Ideengeschichte darstellt. Er stellt diesen Religionsbegriff als allgemeingültig dar, da er in einem machtfreien globalen Diskurs ausgehandelt wurde.

Der Artikel „Umkämpfte Historisierung“ dokumentiert an sich selbst, wie ein Autor sich zwar überzeugend zum Programm der Genealogie als machtkritischem Instrument bekennt, dieses jedoch nicht umsetzt, sondern in ihr Gegenteil verkehrt: Sie dient der Legitimierung eines bestimmten Religionsbegriffs und nicht dessen Problematisierung. Unbenommen bleibt, dass die Beispiele als Ideengeschichte nachvollziehbar sind. Als solche haben sie ihre Berechtigung und zeigen sehr gut die globale Dimension der Verwendung der Begriffe Religion und Esoterik. Eine Genealogie im Sinne Foucaults, der sich ausdrücklich von der Ideengeschichte abgrenzt,⁴⁷ sollte aber auch die Machtstrukturen in den Blick nehmen und nicht selbst zum Instrument werden, um den eigenen Standpunkt durchzusetzen. Unklar bleibt, innerhalb welcher Disziplin sich Bergunder mit seinem Text positioniert. Institutionell ist er an der Universität Heidelberg sowohl in der evangelischen Theologie als auch in der Religionswissenschaft verankert. Will er aber seinen Religionsbegriff innerhalb der evangelischen Theologie neu begründen oder ihn in der Religionswissenschaft profilieren?

⁴⁶ Ernst Feil, „Zur Bestimmungs- und Abgrenzungsproblematik von ‚Religion‘“, in *Streitfall „Religion“*. *Diskussionen zur Bestimmung und Abgrenzung des Religionsbegriffs*, Hg. ders. (Münster: Lit, 2000), 5–35, hier 5.

⁴⁷ Er weist sie bereits früh in seinem Werk zurück: „Nun ist aber die archäologische Beschreibung gerade die Preisgabe der Ideengeschichte, die systematische Zurückweisung ihrer Postulate und Prozeduren, der Versuch, eine ganz andere Geschichte dessen zu schreiben, was die Menschen gesagt haben.“ Michel Foucault, *Archäologie des Wissens* (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1973), 197.

4 Die Geburt der *Religion*: Der Ritenstreit

Die Geburt von Religion auf eine globale Verflechtungsgeschichte zurückzuführen macht diesen Begriff noch nicht automatisch weniger problematisch. Bergunder wirft aber die berechnete Frage auf: Wenn Religion als Wort global verwendet wird, warum wird dann behauptet, sie sei ein westlicher Begriff? Und warum wird der Begriff nicht nur im Westen, sondern global als westlicher Begriff angesehen? Während der Westen ihn als seine Erfindung in Anspruch nimmt, wird er in (post) kolonialen Kontexten mit diesem Argument zurückgewiesen.⁴⁸ Diese Zurückweisung bezieht sich aber nicht nur auf den Ursprung des Begriffs, sondern sie prangert auch an, wie und wozu er eingesetzt worden ist: um Wissen zu generieren, über das Mission und Kolonialisierung ermöglicht und durchgesetzt wurden. Dieser These soll in einem letzten Schritt nachgegangen werden. Dazu möchte ich zuerst den von mir verwendeten Religionsbegriff offenlegen.

Detlef Pollack definiert im Anschluss an Niklas Luhmann Religion als soziales System:

„Unter Religion verstehen wir also die Einführung der Differenz von Immanenz und Transzendenz in die Immanenz, durch die das Transzendente kommunikativ erreichbar gemacht wird, sowie die gleichzeitige Abhebung des Transzendenten von allem Immanenten, durch die die religiösen Sinnformen der Kontingenz des Immanenten entzogen werden.“⁴⁹

Dazu grenzten alle Religionen Orte, Zeiten, Gemeinschaften, Personen, Handlungen, Kommunikationen aus dem Kontinuitätszusammenhang des Alltags aus und versähen das Ausgegrenzte mit besonderen, oft heilig genannten Qualitäten, die sowohl Bestandteil der Immanenz sind, als auch auf Transzendentes verweisen. Auf diese Weise stellten Religionen Formen der Vermittlung zwischen Immanenz und Transzendenz bereit.⁵⁰ Pollack unterscheidet dabei zwischen drei Dimensionen: 1. Identifikation, das heißt die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gemeinschaft, 2. religiöse Praxis, bestimmte Riten und kultische Vollzüge sowie 3. Glauben und Erfahrung, das heißt religiöses Wissen, aber auch Zustände des Überwältigtseins.⁵¹ Bei dieser Definition macht also Innerlichkeit (wie bei Schleiermacher das Gefühl einer schlechthinnigen Abhängigkeit) nur einen Teil von Religion aus. Sie stellt den *inneren*, unsichtbaren und subjektiven bzw. individu-

⁴⁸ Vgl. Michael Bergunder, „Umkämpfte Historisierung“, 60–66.

⁴⁹ Detlef Pollack, „Was ist Religion? Eine kritische Diskussion“, in *Religion in der Friedens- und Konfliktforschung. Interdisziplinäre Zugänge zu einem multidimensionalen Begriff*, Hg. Ines Jacqueline Werkner (Baden-Baden: Nomos, 2016), 60–91, hier 80.

⁵⁰ Vgl. ebd., 79f.

⁵¹ Vgl. ebd., 81f.

ellen Aspekt dar, neben den *äußeren*, sichtbaren und gesellschaftlichen Dimensionen. Außerdem arbeitet sich Religion an einem spezifischen Programm ab, der Unterscheidung und Vermittlung von Transzendenz und Immanenz. Dies macht sie unterscheidbar von anderen sozialen Systemen wie Recht, Wirtschaft oder Politik.

Ein solches Verständnis entwickelte sich in der Frühen Neuzeit im sog. Ritenstreit, dessen Einfluss auf die Neukonstitution von Religion bisher zu wenig Beachtung fand. Auch Kleine lokalisiert hier, im europäisch-asiatischen Kulturkontakt des 16. und 17. Jahrhunderts, die entscheidende Neuformierung der Kategorie Religion, und nicht erst im 19. Jahrhundert.⁵² Die im Ritenstreit verhandelte Frage fasst James S. Cummins wie folgt zusammen:

„That complex debate can be reduced to one point. Certain Chinese observances and rituals appeared to be of a doubtful nature: some missionaries thought that they were religious liturgies; others that they were merely civic and social customs, tinged perhaps with superstition, but separable from it. There was, then, room for a difference of opinion, and there was indeed a great difference of opinion, which eventually became a venomous quarrel, running through the greater part of the 17th century and the first half of the 18th.“⁵³

Die Auseinandersetzung entzündete sich an zwei verwandten Fragen: Dürfen Europäer chinesische und indische Riten, Kleidung und Sprache übernehmen, um zu missionieren? Und welche dieser Zeichen dürfen Asiaten und Asiatinnen nach der Konversion zum christlichen Glauben beibehalten?

Ines G. Županov und Pierre Antoine Fabre haben mit ihrem Sammelband *The Rites Controversies in the Early Modern World* die globalen Verflechtungen des Ritenstreits aufgezeigt. Der Band macht deutlich, dass es sich nicht nur um eine Debatte zwischen europäischen Missionaren in China und Indien handelte. Auch lokale asiatische Akteure waren an ihnen maßgeblich beteiligt und versuchten ihre eigenen Interessen durchzusetzen. Zudem fanden Wechselwirkungen mit anderen Auseinandersetzungen in Asien und Europa statt, etwa der Reformation oder dem Umgang mit Juden und *Conversos*.⁵⁴ Der Ritenstreit hatte aber auch Auswirkungen auf die Mission in der Neuen Welt.⁵⁵ Auf diese hochkomplexe Gemein-

52 Vgl. Kleine, „Premodern Intercultural and Interreligious Dialogues and the Formation of Comparative Concepts“, 3.5f.11.

53 James S. Cummins, *A Question of Rites, Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China* (Aldershot: Scolar Press, 1993), 1.

54 Vgl. auch José Eduard Franco und Célia Tavares, „New Christians, Converted Hindus, Jesuits, and the Inquisition,“ in *Journal of Jesuit Studies* 8 (2021), Ausgabe 2, 195–213.

55 Vgl. Ines G. Županov und Pierre Antoine Fabre, Hg., *The Rites Controversies in the Early Modern World* (Leiden, Bosten: Brill, 2018).

gelage kann hier nicht einmal ansatzweise eingegangen werden. Sie zeigt aber, dass sich durchaus verschiedene Einstiegspunkte anböten, eine frühneuzeitliche Geburt der Religion nachzuzeichnen. Kleine etwa wählt Japan.⁵⁶ Guy G. Stroumsa hat es sogar unternommen, eine ganze Reihe von Schauplätzen dahingehend zu untersuchen.⁵⁷ Ich werde im Folgenden an einem konkreten Beispiel aus dem Ritenstreit lediglich thesenartig aufzeigen, wie eine bestimmte Missionsstrategie zur Ausbildung eines neuen Religionsbegriffs beigetragen hat. Dabei wird deutlich werden, wie die Generierung von Wissen, Macht und Subjekt an dieser Stelle zusammenhängen.

Der römische Adelige Pietro Della Valle bereiste ab 1614 das osmanische Reich, das safawidische Reich und schließlich zwischen 1623 und 1625 auch die indische Westküste. Seine Eindrücke hielt er in einem Reisebericht fest, der von 1650–1663 in Rom in drei Teilen als *Viaggi*⁵⁸ erschien. Della Valle war kein Geistlicher, dennoch äußert auch er sich zum Ritenstreit. Im dritten Teil der *Viaggi* gibt er die Diskussion um eine Schnur der *Genitili Indiani*, der indischen Heiden, wieder. Diese bildete einen zentralen Gegenstand der Diskussion, die 1610 an der Person Roberto de Nobili entbrannte. Della Valle berichtet:

„E' stata lunga disputa in India frà i Padri Gesuiti, e gli altri Religiosi, se questo laccio, che i Portoghesi chiamano *Linha*, ò vogliam dir filo, era protestativo di religione, ovvero semplice insegna di nobiltà: e se si haveva da permettere, ò nò, l'uso di esso à gl' Indiani, che si convertivano, e facevano Christiani, i quali mal volentieri s'inducevano à deporlo. Si è detto assai, e con gran contesa da amendue le parti; e ne andò la causa infin'à Roma.“⁵⁹

⁵⁶ Vgl. Kleine, „Premodern Intercultural and Interreligious Dialogues and the Formation of Comparative Concepts“. Ders., „The Secular Ground Bass of Pre-Modern Japan Reconsidered: Reflections Upon the Buddhist Trajectories Towards Secularity“, *Working Paper Series of the HCAS „Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities“* 5 (2018). <https://doi.org/10.36730/2020.1.msbwbm.5>. Letzter Zugriff 10.08.2021.

⁵⁷ Vgl. Guy G. Stroumsa, *A New Science: The Discovery of Religion in the Age of Reason* (Cambridge Mass: Harvard University Press, 2010).

⁵⁸ Pietro Della Valle, *Viaggi, Bd. 1, Parte Prima. La Turchia*. (Rom: Vitale Mascardi, 1650), *Bd. 2, La Persia, 2 Bd.* (Rom: Biagio Deversin, 1658), *Bd. 3, Parte Terza. L'India, co'l Ritorno alla Patria* (Rom: Biagio Deversin, Felice Cesaretti, 1663). Ich gebe im Folgenden in den Fußnoten die deutsche Übersetzung an aus: Pietro Della Valle, *Reißbeschreibung in die orientalischen Länder, 4 Bd.* (Genf: Johann-Herman Widerhold, 1674).

⁵⁹ Della Valle, *Viaggi. Parte Terza. L'India, co'l Ritorno alla Patria*, 67. „Wegen dieser Schnur ist zwischen den Jesuitern/ und andern Geistlichen in Indien eine Streit-Frage entstanden/ ob nemlich dieses Schnürlein/ welches von den Portugiesen *Linha*, das ist/ ein Faden/ genennet wird/ eine Bekandtnus der Religion/ oder aber ein blosses Kennzeichen deß Adels; und ob dessen Gebrauch denen Indianern/ so sich zum Christelichen Glauben bekehret/ weil sie dasselbe sehr ungern von sich legen wollen/ zu zulassen seye. Dieser Streit währet zimlich land/ und wurde von beyden

Wenn diese Schnur also ein Ausdruck der *Religione* sei, müsse sie verboten werden. Wenn sie aber ein Zeichen des Adels sei, dann könne sie erlaubt werden. Della Valle schreibt, dass diese Schnur aus drei Fäden bestehe und den Brahmanen vorbehalten sei. Diese würden für besonders edel gehalten, da sie sich dem Studium und Tempeldienst widmeten. Deswegen hätten sie allein das Privileg, diese Schnur als Zeichen *di nobiltà nella lor setta*⁶⁰ zu tragen. Della Valle beschreibt damit diese Schnur *sowohl* als ein Zeichen der Religion *als auch* des Standes.

Dies zeigt das Problem auf: die Schnur konnte nicht einfach einer der beiden Kategorien zugeordnet werden, weil Religion und Stand nicht zwei voneinander getrennte Gesellschaftsbereiche bildeten, sondern sich überlagerten. Im Folgenden führt Della Valle die Argumente für und gegen ein Verbot an und ordnet sie zwei entgegengesetzten Positionen zu.

Die Jesuiten seien dafür, die Schnur zu gestatten. Sie argumentierten, dass die Ehre, diese Schnur zu tragen, nicht allein Indern vorbehalten sei, sondern auch

„à stranieri di altra natione, e setta, come à Mahomettani; i quali, per gratia di quel Rè, che frà gl'Indiani hà l'autorità di ciò fare, come Capo della lor setta nello spirituale, in rimunerazione di grandi, & honorati servigi, han goduto tal privilegio, senza farsi Gentili, nè cambiar la lor setta, ma perseverando à viver Mahomettani.“⁶¹

Wenn sich die Brahmanen außerdem entschlössen, ein Leben als Eremiten zu führen, dann legten sie diese Schnur als Zeichen des Adels ab. Dies täten sie nicht, wenn es sich bei ihr um ein Zeichen der *Religione* handeln würde. Della Valle hält diesem Argument jedoch entgegen, dass auch ein christlicher Ritter, wenn er in eine *Religione* eintrete, das heißt, wenn er Mönch, *Religioso*, werde, das Zeichen seines Ritterordens ablege. Dieses Zeichen sei jedoch oftmals das Kreuz, und es gebe doch wohl keinen deutlicheren Ausdruck für *nostra Religione Christiana*.⁶²

So wie bei den Rittern die Verleihung des Kreuzes mit vielen Zeremonien und Riten *della nostra sacra Religione* verbunden sei, so werde auch diese Schnur mit

Theilen mit grossem Eyfer getrieben/ daß die Sache nach Rom gelanget.“ Della Valle, *Reißbeschreibung. Vierter Theil*, 31f.

60 Della Valle, *Viaggi. Parte Terza. L'India, co'l Ritorno alla Patria*, 67.

61 Ebd., 68. „andern außländischen Nationen/ und Secten/ gleich wie den Mahometanern/ erlaubt worden; denen der König/ welcher solches zu thun/ alß das Oberhaupt in Geistlichen Dingen/ Fug und Macht hat/ diese Freyheit zu Vergetung ihrer grossen und getreuen Dienste/ vergünstiget; welche doch deßwegen nicht den Heydnischen Glauben annehmen/ noch ihrer Sect abtreten müssen/ sondern Mahometaner gebieben seyn.“ Della Valle, *Reißbeschreibung. Vierter Theil*, 32.

62 Della Valle, *Viaggi. Parte Terza. L'India, co'l Ritorno alla Patria*, 68.

vielen *superstitiose*, abergläubischen Zeremonien verliehen. Nach Ansicht der Jesuiten könne man den bekehrten Indern den Gebrauch der Schnur trotzdem weiter erlauben, wenn sie etwa die drei Fäden nur als Ausdruck der Trinität verstehen würden.⁶³

Diese Position wurde damals als *accommodatio* bezeichnet und vor allem von Jesuiten vertreten. Della Valle stellt ihr die Gegenargumente anderer Orden gegenüber, die auch von der Inquisition in Goa und den Portugiesen vertreten wurden, unter deren *Padroado* Indien stand.⁶⁴ Diese behaupteten, dass die Sache selbst ihrer Natur nach abergläubisch sei und die drei Fäden für ihre drei wichtigsten *falsi Dij*, falschen Götter, stünden. Obwohl die Schnur auch ein Zeichen des Adels sei, sei sie doch im Wesentlichen ein Zeichen ihrer *setta*, Sekte, eben wie das Kreuz der Ritter nicht nur ein Zeichen ihres Adels, sondern vor allem ein Zeichen des christlichen Glaubens sei. Dass der König dieses Zeichen auch an *Mahomettani* verleihe und diese solche blieben, besage wenig. Dies sei, als erlaube man in einem christlichen Land einem Juden durch ein Privileg statt eines gelben einen schwarzen Hut zu tragen, ohne dass er auch ein Christ werde. Dazu könne man einen Dispens erlassen, aber das würde nicht bedeuten, dass dieser Hut neben seiner Funktion als Adelsinsignie nicht doch auch ein Zeichen der *Religione* oder *setta* wäre.⁶⁵

Europäer waren damals mit dem Problem konfrontiert, dass für sie Religion und Gesellschaft nicht voneinander unterscheidbar waren. In der Christenheit war jeder Aspekt des Lebens immer auch auf den Glauben bezogen. Dies galt gerade auch für die weltliche Herrschaft. Sie wurde einerseits durch die Kirche legitimiert, dafür oblag es ihr andererseits, Kirchenentscheidungen durchzusetzen – wenn nötig mit Gewalt.⁶⁶ Alles war im Grunde religiös. Wer konvertieren wollte oder musste, musste deshalb jeden Aspekt seines Lebens ändern. Nur konnte diese Strategie (zunächst) nicht überall durchgesetzt werden. Konkret in Malabar stießen die Missionare auf viele verschiedene Eliten. Auch waren die Europäer nicht die ersten Christen, die hier missionierten.⁶⁷

⁶³ Vgl. ebd., 69.

⁶⁴ Für eine Zusammenfassung des durchaus ambivalenten Verhältnisses zwischen Jesuiten und Inquisition siehe Franco und Tavares, „New Christians, Converted Hindus, Jesuits, and the Inquisition“.

⁶⁵ Vgl. Della Valle: *Viaggi. Parte Terza. L'India, co'l Ritorno alla Patria*, 69.

⁶⁶ Vgl. Ulrike Kollodzeiski, *Die Ordnung der Religionen. Die Vermittlung von Okzident und Orient im Reisebericht „Viaggi“ von Pietro Della Valle (1586–1652)* (Baden-Baden: Ergon 2020), 95f.

⁶⁷ Vgl. István Perczel, „Accommodationist Strategies on the Malabar Coast: Competition or Complementarity?“ in *The Rites Controversies in the Early Modern World*, Hg. Županov und Fabre, 191–232, hier 191f.

Sie mussten sich in die lokale Situation einfügen, um dann einen gewissen Bestandteil von ihr ändern zu können. Diesen Bestandteil zu ermitteln, stellte aber ein echtes Problem dar, wie Della Valles Argumentation zeigt: Er untersucht, ob das Zeichen nur bei einer bestimmten Religion vorkomme und was mit ihm beim Eintritt in einen Orden, also beim Übergang vom weltlichen zum geistlichen Leben, passiere. Keines dieser Verfahren brachte jedoch eine Klärung, weil die Zeichen immer Ausdruck der Religion *und* des Standes waren. Um ein Zeichen dem einen oder anderen Bereich zuordnen zu können, musste erst eine neue Form der Grenzziehung geschaffen werden.

István Perczel argumentiert, dass die Jesuiten erst im 16. Jahrhundert in Malabar die Idee und Praxis der *Accommodatio* entwickelten und zwar als *conditio sine qua non*, die für alle in dieser Region galt.⁶⁸ Diese Praxis hätten indische, syrische und europäische Christen im Austausch mit, aber auch in Konkurrenz zu einander entwickelt.

„From the uniquely European (Jesuit) perspective, it consisted in their separating the religious from the social and political. While being rigorous in defining the religious sphere, the Jesuits' approach can be described as laxist in defining the social sphere, which is considered 'indifferent' or *adiaphoron*. From the perspective of other communities, accommodation consisted in separating what was considered to constitute the community's identity, in which religion was only one factor, from what was less important, and to be rigorous in the former while being lax in the latter.“⁶⁹

Dazu konnten sich die Jesuiten bisherige Unterscheidungen zunutze machen, mussten diese aber transformieren: Aus bisher geistig-weltlich wurde nun religiös-zivil bzw. religiös-politisch. Dies ermöglichte es, Bereiche als religiös zu identifizieren und damit (neu) festzulegen, was eigentlich christlich sei, im Unterschied zu solchen Bereichen, die für den Glauben keine unmittelbare Rolle spielten.

Die Jesuiten gingen aber noch weiter, indem sie auch Zeichen und Riten neu interpretierten. Hierzu mussten sie eine bestimmte Beziehung zwischen Bezeichnendem und Bezeichnetem annehmen. Wenn die drei Fäden der Schnur nicht mehr für drei heidnische Götter, sondern nun für die Trinität ständen, dann sei die

⁶⁸ Vgl. ebd.

⁶⁹ Ebd., 196. „Although historiography still tends to treat the early modern intellectual and theological debates on *adiaphora* or 'things indifferent,' Nicodemism, Machiavellism, and mental reservation as integral pre-Enlightenment tools, forged for and in Europa, they were just as important in relation to the missions and overseas colonial territories.“ Ines G. Županov und Pierre Antoine Fabre, „The Rites Controversies in the Early Modern World. An Introduction,“ in *The Rites Controversies in the Early Modern World*, Hg. Županov und Fabre, 1–26, hier 12.

Schnur zu erlauben. Dies bedeutete jedoch, dass eine Neuausrichtung des Zeichens auf ein anderes Ziel möglich war. Die Gegenpartei bestritt dies und behauptete, dass ein Zeichen seiner Natur nach heidnisch und abergläubisch sei und bleibe. Es sei unveränderlich und müsse deshalb unbedingt verboten werden.

In diesen Positionen wird der grundsätzliche Gegensatz zwischen Nominalismus und Realismus deutlich. Bereits im Universalienstreit am Ende des 11. Jahrhunderts vertraten die Nominalisten eine eher aristotelische Position, wonach nur den empirisch wahrnehmbaren Einzeldingen Realität zukomme, die abstrakten Allgemeinbegriffe, die *universalia*, dagegen Ideen des menschlichen Verstandes seien. Anselm von Canterbury dagegen vertrat die platonisch geprägte Position der Realisten, dass gerade die Allgemeinbegriffe das Wirkliche seien, an dem das individuell Seiende nur partizipierte. Er begegnete damit der Gefahr, dass Glaubenssätze zu – heute würde man sagen – subjektiven Behauptungen erklärt würden und dass Sätze sich nur auf konkret Individuelles beziehen könnten.⁷⁰ Diese Subjektivierung und Individualisierung trat nun im Ritenstreit zutage. Es entstand die Vorstellung eines *inneren Glaubens* im Unterschied zu seinen äußerlichen Vollzügen, der *äußeren Religion*. Entscheidend war die gläubige Intention, mit der sich das Individuum der Zeichen und Riten bediente, die in ihrer Form, Sprache und Gestalt variieren konnten.⁷¹ Diese Intention war nicht beliebig, aber kaum noch überprüfbar, und so zog diese Form der Mission eine unmittelbare Debatte über die Glaubwürdigkeit von Glaubensbekenntnissen der Konvertierten nach sich.

Die Methode der *Accommodatio* wurde 1616 per Dekret von Paul V. zugelassen und 1623 durch die Bulle *Romanae Sedis Antistes* von Gregor XV. bestätigt. Dies markiert jedoch eher den Beginn des Ritenstreits als dessen Ende. Die *Accommodatio* hatte nicht nur Auswirkungen auf das Vorgehen in Indien und China, sie stellte das Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche auch in Europa in Frage und hatte Folgen für alle Auseinandersetzungen, in die sie global verwickelt war. Die Inquisition in Goa war sich der Gefahr des Skandals in der Christenheit wohl bewusst.⁷² Die *Accommodatio* stellte eine Form der Mission al-

⁷⁰ Vgl. Wolf-Dieter Hauschild, *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte*, Bd. 2, *Alte Kirche und Mittelalter* (Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlags-Haus, 2000), 554f.

⁷¹ Vorbereitet wurde diese Position sicher auch von Nikolaus von Kues, der sie in seinem Streben nach einer Einheit mit der östlichen Christenheit entwickelte und womöglich auch ismalische Einflüsse verarbeitete. Vgl. Pim Valkenberg, „Una Religion in Rituum Varietate: Religious Pluralism, the Qur'an, and Nicholas of Cues“, in *Nicholas of Cues and Islam*, Hg. Ian Christopher Levy, Rita George-Tvrtković und Donald F. Duclow, (Leiden, Bosten: Brill 2014), 30–48, hier 35.

⁷² Vgl. Franco und Tavares, „New Christians, Converted Hindus, Jesuits, and the Inquisition“, 207.

lein in Bezug auf den inneren Glauben und eine Uminterpretation lokaler Riten und Zeichen dar. Sie verzichtete aber auf eine politische und wirtschaftliche Kolonialisierung. Das bedeutete auch eine Unterordnung unter andere Herrschaftsansprüche. Damit widersprach sie den Interessen der Portugiesen und ihres *Padroado* in Indien, das auf einer allumfassenden Unterwerfung beruhte. *Accommodatio* wurde zwar zunächst erlaubt, ihr subversives Potential war aber von Anfang an klar: Durch sie verlören weltliche Potentaten letztlich die kirchliche Legitimation und die Kirche die Mittel weltlicher Gewalt. 1744 verurteilte schließlich Benedikt XIV. mit einer Bulle die Übernahme malabarischer Riten. Dieses Verbot galt bis ins 20. Jahrhundert.⁷³

5 Schlussfolgerungen

Der Religionsbegriff, wie er heute von vielen in der Religionswissenschaft angewendet wird, wurde im Kontext von Mission als *Accommodatio* mitentwickelt. Diese steht für die Konstitution eines spezifisch religiösen Bereichs und die nominalistische Auffassung seiner Zeichen. Ermöglicht wurde so eine plurale Gesellschaft im Sinne eines Nebeneinanders verschiedener Religionen innerhalb einer als zivil bzw. in religiösen Belangen indifferent verstandenen Gesellschaft. Dieser Religionsbegriff konnte sich jedoch zunächst nicht etablieren. Er war nicht für alle ein Wunschkind, um auf die Metapher von der Geburt der Religion zurückzukommen – weder in der europäischen Expansion, noch bei der Lösung inner-europäischer Konflikte, wo sich nach dem Dreißigjährigen Krieg ein anderes Prinzip durchsetzte: *cuius regio, eius religio*.

Am Beispiel des Ritenstreits ist deutlich geworden, dass die Geburt der Religion im Kontext globaler Machtkämpfe standfand. Er zeigt aber auch, dass gerade dort, wo Religion als Mittel zur Machterweiterung eingesetzt wurde, sich Türen öffneten für Machtbegrenzung. Auch wenn diese Begrenzung zunächst unterlegen war, stellte sie Alternativen bereit und hatte langfristige Folgen. Es bleibt zu untersuchen, wie sich die konkurrierenden Konzepte von Religion in den folgenden Jahrhunderten global weiterentwickelt haben. Es zeichnet sich ab, dass es in einer Epoche nicht nur einen einzigen Begriff von Religion gab (und gibt), sondern mehrere, über deren Etablierung Kämpfe um Macht und Einfluss ausgetragen werden. Hierzu sind Untersuchungen wie die ideengeschichtliche Studie Ber-

⁷³ Vgl. Gita Dharampla-Frick, „Revisiting the Malabar Rites Controversy: A Paradigm of Ritual Dynamics in the Early Modern Catholic Missions of South India,“ in *The Rites Controversies in the Early Modern World*, Hg. Županov und Fabre, 122–142, hier 136.

gunders mit den Thesen Foucaults zum Zusammenspiel von Macht, Subjekt und Wissen zu verknüpfen. Interessant wäre, warum vielleicht gerade Reformbewegungen auf Innerlichkeit setzten. Diese Subjektivierung und Individualisierung kann als Selbstunterwerfung und -überwachung verstanden werden. Sie entzieht die Religion aber zugleich auch dem äußeren und gesellschaftlichen Zugriff. Das kann als Rückzug oder auch als Selbstbehauptung und Akt des Widerstandes begriffen werden, der eine eigene Sphäre konstituiert.

Wie Religion jeweils verstanden wird, gibt auch heute noch Auskunft darüber, welche Rolle Religion im Allgemeinen und einzelne Religionen im Besonderen in einer Gesellschaft spielen wollen und sollen. Die freiheitliche demokratische Ordnung, in der verschiedene Religionen einen Platz haben, aber ihr Einfluss begrenzt ist (auf eine bestimmte soziale Funktion, das Private oder eine Innerlichkeit), scheint heute vielen hierzulande vielleicht selbstverständlich und steht als Wert außer Frage. Es fällt ihnen gar nicht auf, dass sie genau diese Ordnung mit einem Verständnis von Religion stützen, das sie scheinbar nur aus deren Beobachtung gewinnen. Aber weder ist diese Ordnung alternativlos noch wird sie von allen als Wert geteilt. Eine Religionsdefinition ist immer auch Bekenntnis und Kampf für oder gegen eine bestimmte gesellschaftliche Ordnung – auch von Religionswissenschaftlern und Religionswissenschaftlerinnen. Wir müssen uns fragen, warum wir für eine Untersuchung die eine und nicht die andere wählen. Warum stützen wir mit unserer Analyse die eine und kritisieren die andere? Was für eine Form von Gesellschaft wollen wir so jeweils mitgestalten? Und wenn wir es implizit sowieso tun, sollten wir dann nicht auch offen dafür eintreten?