

Stefanie Burkhardt
Simon Wiesgickl (Hrsg.)

Verwandlungen

Vom Über-Setzen religiöser Signifikanten
in der Moderne

Für Andreas Nehring

Verlag W. Kohlhammer

Inhaltsverzeichnis

Zur Einführung: Über die Verwandlung der Religion	9
1. Hermeneutik, Wissenschaft, Theorie	
<i>Perry Schmidt-Leukel</i> Vom Wandel im Verständnis religiöser Vielfalt	14
<i>Michael Lackner</i> Zukunftsschau und Zeichen	18
<i>Manuel Schäfer</i> Unmögliche Übersetzung? Überlegungen zu einer nicht-essentialistischen Hermeneutik des Alten Testaments	22
<i>Jürgen van Oorschot</i> ,Diesseits' und ,Jenseits' als Kategorien alttestamentlicher Exegese und Religionsgeschichte	26
<i>Michael Bergunder</i> Richard Kings postkoloniale Abwege ins vorkoloniale Indien	31
<i>Lars Allolio-Näcke</i> Das Magische bei Ernst E. Boesch	35
<i>Simon Wiesgickl</i> Der permanente Wandel. Über Religion im Kapitalismus	38
<i>Stefanie Burkhardt</i> Something Strange in the Neighborhood. Zur ,Wiederkehr der Religion' als Heimsuchung	41

1. Auflage 2018

Alle Rechte vorbehalten

© W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Gesamtherstellung: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Print:

ISBN 978-3-17-034052-7

E-Book-Format:

pdf: ISBN 978-3-17-034053-4

Für den Inhalt abgedruckter oder verlinkter Websites ist ausschließlich der jeweilige Betreiber verantwortlich. Die W. Kohlhammer GmbH hat keinen Einfluss auf die verknüpften Seiten und übernimmt hierfür keinerlei Haftung.

2. Sprache, Übersetzung, Begriffe

Philipp W. Balsiger

Verwandlung ist Leben.

Semantische Feldarbeit am Begriff ‚Wandlung‘ 45

Rüdiger Braum

Responsive Signifikation und ‚Islam‘.

Zu Wandlungen eines ‚leeren Signifikanten‘ 49

Christian Meyer

Was ist ‚Glaube‘ in China?

Wandlungen und Anverwandlungen des chinesischen Begriffs *xin* 53*Winfried Maier-Revoredo*

Reformation und Inkulturation 58

Franz Gmainer-Pranzl

‚Übersetzung‘ als Normalisierung?

Beobachtungen an der Grenze zwischen religiöser und säkularer Sprache 61

3. Denken, Glauben, Wissen

Klaus Hock

Ifä. Epistemische Wandlungen oder Wandlung der Episteme? 64

Rainer Oechslen

Abschaffung der Hölle? Wandlungen im Protestantismus 68

Klaus Herbers

Verwandlungen durch Zwang oder Stillstand?

Spanien als religiöse Kontaktzone im frühen Mittelalter 71

Laura von Ostrowski

Somatische Religion. Ein postsäkulares Phänomen? 75

Carmen Trautner

Von Pizza, Pakora und kultureller Anarchie.

Wohin *Krishna West* sich bewegt 79

4. Praxis, Gemeinschaft, Institutionen

Christoph Ernst

‚Calmness‘. Achtsamkeit im Internet der Dinge 83

Dieter Becker

Pluralismus in Indonesien.

Was man sagen sollte, und was nicht 87

Anastasia Shchedrina

Ayurveda in Germany.

From „flower power Ayurveda“ to „grey zone Ayurveda“ 91

Vadim Zhdanov

Wie hast du's mit der Religion?

Überlegungen zum Religionsunterricht in Russland 95

Annekathrin Preidel

Re-Formation als geistliche Verwandlung.

Eine Vision der Kirche der Zukunft 99

5. Mythos, Kunst, Erzählungen

Roger Thiel

μετάβασις εις ἄλλο γένος 103

Claudia Jahnel

Réenchantement als Widerstand.

Wandlungen afrikanischer Kunst 107

Wolfgang Schoberth

Funky Love Supreme.

Neuer Jazz und Religion 111

Peter Bubmann

Kultur.Event.Kirche.

Das Musical-Projekt „Die 10 Gebote“ als Beispiel eines religiösen

Hybrid-Events 114

Nadine Böhm-Schnitker

Verwandlungen der Tinte.

Außersinnliche Wahrnehmungen in Adaptationen von Wilkie Collins’

The Moonstone (1868) 118

Ulrich Dehn

Das Leben als Narrativ 122

Richard Kings postkoloniale Abwege ins vorkoloniale Indien

Michael Bergunder

Heutzutage wird es für die religionswissenschaftliche Südasienforschung zunehmend selbstverständlich, sich der von Edward Said angestoßenen Orientalismus-Kritik zu stellen. In der deutschsprachigen Religionswissenschaft hat Andreas Nehring mit seinem Werk *Orientalismus und Mission* (2003) einen, wenn nicht gar *den* entscheidenden Anstoß dafür gegeben.¹ Kurz zuvor hatte Richard King in seinem Buch *Orientalism and Religion* (1999) ähnliches für den englischsprachigen Bereich geleistet. King vertrat hier die bis heute gültige These, dass das Konzept des „Hinduismus“ als einheitliche „Religion“ mit dem Advaita Vedanta als philosophischem Kern, wie z. B. bei Vivekananda, eine Konstruktion aus der britischen Kolonialzeit sei.² King wandte sich dabei auch ausdrücklich gegen das etwaige Missverständnis, den „Hinduismus“ als eine rein „westliche Erfindung“ anzusehen. Stattdessen trat er für eine Historisierung der Kategorie „Hinduismus“ während der Kolonialzeit ein und befürwortete dabei zugleich das postkoloniale Anliegen, den Artikulationen der Kolonisierten einen zentralen Stellenwert bei der Erforschung der Dynamiken des kolonialen Diskurses zukommen zu lassen. Die Inder seien innerhalb der „kolonialen Begegnung“ nicht einfach passive Rezipienten einer „westlichen“ Sichtweise gewesen. Vielmehr hätten sie in der kolonialen Begegnung den orientalistischen Diskurs manipuliert und mit eigenen Interessen versehen, z.B. indem sie dessen Wertigkeiten umkehrten. Im Rückgriff auf Homi Bhabha und Gayatri Spivak versuchte Richard King damit, die aktive und widerständige Rolle der Kolonisierten im kolonialen Diskurs angemessen zu konzeptualisieren.

Angesichts dieser umfassenden Rezeption postkolonialer Anliegen ist es umso erstaunlicher, dass Richard King neuerdings eine Enthistorisierung und Essentialisierung der vorkolonialen indischen Geschichte befürwortet. In *Orientalism and Religion* hatte er noch betont, dass Vivekanandas Inklusivismus nicht auf vorkolonialen Traditionen beruhe, sondern eine neue Positionierung in Reaktion auf den orientalistischen Diskurs darstelle. Die heutige hinduistische Charakterisierung der sechs philosophischen Systeme (Skt. *darśana*), wonach diese lediglich sechs verschiedene Blickwinkel auf die gleiche Wahrheit darstellten, bezeichnete er als „historisch unrichtig“⁽¹³⁸⁾.

1 Andreas Nehring, *Orientalismus und Mission* (Wiesbaden: 2003).

2 Richard King, *Orientalism and Religion* (London: 1999), 83–142.

Inklusivistische „Elemente“ seien in der vedantischen Tradition zwar „erkennbar“ (137), hätten aber zum Beispiel gerade bei Shankara nur eine untergeordnete Rolle gespielt (vgl. ebd.). Mit diesen und weiteren Argumenten markierte King in *Orientalism and Religion* einen klaren Unterschied zwischen dem hinduistischen Inklusivismus bei Vivekananda und der älteren brahmanischen Philosophie. Jetzt bescheinigt er aber Vivekanandas Inklusivismus eine unmittelbare Referenz auf die vorkoloniale Tradition:

„Er zapfte in der Tat das tiefe kulturelle Reservoir der indigenen Selbst-Darstellungen auf dem Sub-Kontinent an. Diese Selbst-Darstellungen definierten sich selbst weder in den Begrifflichkeiten von exklusivistischem Mono-Theismus oder exklusivistischem A-Theismus, noch basierten ihre Ansprüche auf einer eindimensionalen Bedeutung von Wahrheit als singular und kontext-unabhängig.“³

Diese vorrangige Verortung des heutigen hinduistischen „Inklusivismus“ im „tiefen kulturellen Reservoir“ Indiens macht diesen nicht länger zu einer neo-vedantischen Gegenpositionierung im kolonialen Diskurs, sondern zu einem enthistorisierten Wesensmerkmal des vorkolonialen Indiens.

Weiterhin thematisiert King nun nicht mehr die aktive Rolle der Kolonisierten. Die „Kategorie ‚Hinduismus‘“ beruhe vor allem auf einer „westlichen/orientalistischen/protestantischen Annahme über Religion“ (101), deren eigentliche Konzeptualisierung der kolonialen Begegnung zeitlich vorausgehe. Hier wird das Bild einer im „Westen“ entstandenen „Hinduismus“-Vorstellung beschworen, die Indien sekundär aufgezwungen wurde, zunächst im Zuge einer „christlichen Missionierungsvision“ und später als „missionierender säkularistischer Modernismus“ (99). In dieser Sichtweise sind „Religion“ und „Hinduismus“ für Richard King Ausdruck einer bis heute anhaltenden monologischen und monolithischen „epistemologischen Gewalt“ des Westens (95). Zugleich nimmt King die „westliche“ Sicht weitgehend von jeglicher Historisierung aus. Sie steht in ewiger Opposition zum wahren Indien aufgrund eines wesentlichen und kategorialen Unterschieds zwischen den „meisten indischen Traditionen in der vorkolonialen Periode“ und dem Christentum. In kaum zu überbietender Pauschalität spricht er von „christlichen Bewegungen“, die in ihrer gesamten Geschichte bis heute ihre Tradition „einheitlich“, „abgegrenzt“ und „zentripetal“ definieren und ihr Selbstverständnis über „gemeinsame Glaubensbekenntnisse“, „Schriften“, einen „exklusivistischen Monotheismus“ und einheitliche „kirchliche Autorität und/ oder apostolische Tradition“ bestimmen. Dem ständen „bereits vorher vorhandene indigene Modelle der Charakterisierung von Identitätsbeziehungen im präkolonialen Indien“ gegenüber, in denen „Akkomodation, Pluralität und ein

3 Richard King, *Colonialism, Hinduism and the Discourse of Religion*, in *Rethinking Religion in India*, (Hg.) Esther Bloch et al. (London: 2010), 95–107, hier 107. Vgl. auch Richard King, „The Copernican Turn in the Study of Religion“, *Method and Theory in the Study of Religion* 25 (2013), 137–159.

gewisser Grad an interaktiver Grenzdurchlässigkeit (die im Westen oft pejorativ als ‚Synkretismus‘ bezeichnet wurde) normativ“ (104, 107) waren. Der vorkoloniale indische Inklusivismus steht also in grundsätzlichem Gegensatz zu einer enthistorisierten und stereotypisierten „westlichen“ Vorstellungswelt, die auch unter den Bedingungen des Kolonialismus mit sich selbst identisch blieb. Die aktive Rolle der Kolonisierten wird heruntergespielt, wenn auch von ihm nach wie vor erwähnt, und die Frage nach einer möglichen „Verflechtungsgeschichte“, die ebenfalls ein zentrales postkoloniales Anliegen markiert, spielt bei ihm keine Rolle.⁴

Der entscheidende Punkt ist nun, dass sich Richard King nach wie vor als Vertreter einer postkolonialen Religionswissenschaft versteht, welche die kulturellen und religiösen Verwerfungen durch den europäischen Kolonialismus kritisieren möchte. In seiner scharfen Gegenüberstellung von „westlichem“ Exklusivismus und vorkolonialem „indischen“ Inklusivismus sieht er einen geeigneten Hebel, um „die Geschichte der indischen Traditionen von ihrem eurozentrischen Narrativ zu befreien“.⁵ Die abgründige Ironie dieser Forderung besteht offensichtlich darin, dass King damit lediglich die Dichotomisierungen des kolonialen Diskurses fortschreibt. Das „tiefe kulturelle Reservoir“ ist inhaltlich nichts anderes als der neo-advaitische Inklusivismus, dem schon Vivekananda bescheinigte, die wahrhaftige, vor-koloniale indische Tradition zu repräsentieren. Richard King verwandelt diese Geschichtskonstruktion im Namen postkolonialer Kritik in eine religionswissenschaftliche Aussage.

Es ist sicher kein Zufall, dass er für seine neuen postkolonialen Abwege in das vorkoloniale Indien weitgehend auf theoretische Rückversicherungen verzichtet. Anderenfalls hätte er zur klassischen Kritik von Gayatri Spivak an einem „strategischen Essentialismus“ Stellung beziehen müssen, denn - von der Sache her - schlägt er hier nichts anderes vor.⁶ Pikanterweise war er in *Orientalism and Religion* noch ausführlich auf die Frage des „strategischen Essentialismus“ eingegangen und hatte sich dort Spivaks Kritik angeschlossen, dass damit lediglich die Essentialisierungen des kolonialen Diskurses in invertierter Form fortgeschrieben werden.⁷ Zur Rechtfertigung seiner neuen Position flüchtet er sich stattdessen in ein changierendes Sowohl-als-auch. Auf der einen Seite sucht er den - wissenschaftspolitisch spektakulären - Schlußschluss mit indisch-stämmigen Aktivisten in den USA und Europa, wie S. N. Balagangadhara und Rajiv Malhotra, da diese ebenfalls eine vorkoloniale „polytheistische“ indische Tradition gegen „abrahamitische Traditionen“ in Stellung brächten. Auf der anderen Seite kritisiert er diese, weil sie nicht nur einen „anti-kolonialen Widerstand gegenüber den herrschenden christozentrischen Konzepten von Religion“ formulieren, sondern zugleich auch „viele

4 Michael Bergunder, „‘Religion’ and ‘Science’ within a Global Religious History“, *Aries* 16 (2016), 86–141.

5 King, *Colonialism*, 110.

6 Gayatri Spivak, „Subaltern Studies“, *Subaltern Studies* 4 (1985), 330–363.

7 King, *Orientalism*, 197–200, 213.

ihrer maßgeblichen Sprachwendungen und zugrunde liegenden Annahmen“ fortschreiben. Einerseits betont er, dass er keineswegs „nativistischen“ Narrativen Vorschub leisten möchte, und tut andererseits doch genau dies.⁸ Offensichtlich möchte er zwei sich widersprechende Dinge gleichzeitig vertreten, ohne die dabei entstehenden logischen Probleme näher zu diskutieren. Er findet damit in religionswissenschaftlichen Kreisen durchaus Zustimmung.⁹

Andreas Nehring hat großen Anteil an einer umfassenden theoretischen Fundierung der „postkolonialen Religionswissenschaft“.¹⁰ Eine postkoloniale Religionswissenschaft muss zeigen können, wie eine nicht-essentialistische Verwendung von Allgemeinbegriffen und eine Überwindung eurozentrischer Muster der Religionsgeschichtsschreibung in philosophisch verantwortbarer Weise möglich sind. Vor allem aber muss sie sich über ihr erkenntnisleitendes Interesse im Klaren sein, das Nehring als umfassende „Ideologiekritik“ bestimmt.¹¹ Auf diese Weise lassen sich geeignete Kriterien für die Auseinandersetzung mit Richard King gewinnen. Für eine Religionswissenschaft, die sich ideologiekritisch versteht, ist Kings Verzicht auf eine konsistente theoretische Reflexion und die dadurch erfolgende ideologische Re-Essentialisierung seiner Perspektiven keine geeignete Option.

8 King, „Colonialism“, 109. Vgl. auch Rahul Peter Das, „On the Study of Hinduism in the USA, and the Issue of *adhikāra*“, *Orientalistische Literaturzeitung* 106 (2011), 151–168; S. N. Balagangadhara, *Reconceptualizing India Studies* (New Delhi: 2012); Rajiv Malhotra, *Academic Hinduphobia* (New Delhi: 2016).

9 Esther Bloch et al. (Hg.), *Rethinking Religion in India* (London: 2010).

10 Andreas Nehring, *Postkoloniale Religionswissenschaft: Geschichte – Diskurse – Alteritäten*, in *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*, (Hg.) Julia Reuter / Alexandra Karentzos (Wiesbaden: 2012), 327–341.

11 Andreas Nehring, *Zwischen Monismus und Monotheismus*, in *Gott – Götter – Götzen*, (Hg.) Christoph Schwöbel (Leipzig: 2013), 792–821.