

Religion und Macht – Überlegungen zu einer Beziehungsgeschichte

Reinhard Schulze

1. Macht als Begriff

Bespricht man das Verhältnis von Macht und Religion, so bedarf es für gewöhnlich der Bezeichnung des Feldes, auf dem die Macht wirksam wird. Die Bezeichnung der Beziehung gelingt so durch den Aufgriff einer Bezugsgröße. Macht erscheint daher im Kern als eine Relation zwischen zwei Sachverhalten. So kann gesagt werden: Die Beziehung von Religion und Kunst ist als Macht zu verstehen.¹ Gerne wird als Tertium die Moral angeführt. Macht, so zeigt sich, bedarf stets der Interpretation, um überhaupt als Macht gewertet werden zu können. Macht deutet zunächst die Möglichkeit eines Kräfteverhältnisses zwischen zwei Gegebenheiten. Dabei ist die Relation nicht notwendig einseitig zu verstehen. Alltagssprachlich wird hingegen Macht eher einseitig verstanden, und zwar in dem Sinne, dass jemand aufgrund seiner oder ihrer Kraft auf jemand anderen einwirken und eine Veränderung von dessen Handlungen oder Einstellungen bewirken kann. Hier erscheint Macht drohend, und der Bedrohte erscheint machtlos, da kraftlos.² Doch wie *Niklas Luhmann* gezeigt hat, muss Macht nicht notwendig einseitig sein; vielmehr kann sie auch die Freiheit des Gegenübers voraussetzen, um überhaupt wirksam zu werden. Macht verlangt immer das Einverständnis desjenigen, der eine gegebene Relation als Macht anerkennt. Sie ist so nicht Zwang. Daher hat *Monika Wohlrab-Sahr* »Macht« gedeutet als ein «Kommunikationsmedium, das in der Lage ist, die Entscheidungen und Unterlassungen anderer zu beeinflussen. Dies setzt beim Gegenüber [– bei Alter –] die Freiheit voraus, auf die Beeinflussung durch Ego nicht in der von diesem gewünschten Weise zu reagieren.«³

1 Vgl. *Max Hollein/Christa Steinle* (Hg.), *Religion Macht Kunst. Die Nazarener*, Köln 2005.

2 Im Arabischen steht hierfür das Lexem *‘āgiz*.

3 *Monika Wohlrab-Sahr*, *Macht – Religion – Moral. Über Entkoppelungen*,

Hier soll gar nicht erst versucht werden, all jene Bezugfelder sozialer Machtbegriffe (Moral, Herrschaft, Recht, Ordnung etc.) aufzuzählen, die durch Macht gedeutet werden und die der Macht eine Bedeutung geben. Wichtig erscheint mir lediglich der Hinweis, dass (1) »Macht« als Möglichkeitsbegriff stets reale Felder einer Kraftausübung voraussetzt, und dass sich (2) die Beziehung von Macht zu einem solchen Feld stets in einem dritten Begriff zeigt. So kann gesagt werden, dass sich die Kraft von Religion im Feld der Moral, der Herrschaft, der Geschlechterordnung, der Kunst oder der Heilung als »Macht« äußert. Dies verschiebt natürlich das Problem hin zum Begriff der »Kraft«. Da diese aber physikalisch und mechanisch verstanden werden kann, erscheint sie als eine objektive, beobachtbare und messbare Größe.

In unserem modernen Sprachgebrauch hat »Macht« vornehmlich einen weltlichen Bezug: Dem »Wortauskunftssystem zur deutschen Sprache in Geschichte und Gegenwart«⁴ zufolge steht der Begriff »Macht« vornehmlich in Koordination mit Begriffen wie Einfluss, Ohnmacht, Geld, Reichtum, Geist, Masse, Ansehen, Herrschaft und Gewalt. Als Attribute gelten mehrheitlich Ausdrücke wie fremd, militärisch, weltlich, imperialistisch, politisch, alliiert, wirtschaftlich oder geballt. Macht wird ergriffen, an sich gerissen, übernommen, ausgeübt, missbraucht, besessen oder gesichert. Der Begriff wird gerne in Präpositionalgruppen wie »Wille zur Macht«, »Kampf um die Macht« oder »Rückkehr an die Macht« verwendet. Allein bei den Genitivattributen, die an den Begriff »Macht« herantreten, schimmert ein religiöses Moment durch: So kennen wir »die Macht des Schicksals«, »die Macht des Bösen« oder die »Macht des Wortes«. Expliziter erscheint ein Bezug zum Religiösen dort, wo Macht als Prädikat von Begriffen wie »Religion«, »Kirche« oder »das Böse« verwendet wird.

Wiederverknüpfungen und strukturelle Funktionen von Religion, in: *Knut Berner* (Hg.), *Neuere Verflechtungen von Macht, Religion und Moral*, Hamburg 2006, 1–18, hier 2; mit Verweis auf *Niklas Luhmann*, *Macht*, Stuttgart² 1988, 7 f. Dort heißt es erklärend: »Die erste und wichtigste Voraussetzung ist, daß mediengesteuerte Kommunikationsprozesse Partner verbinden, die beide eigene Selektionsleistungen vollziehen und dies vom jeweils anderen wissen. Wir werden von Alter und Ego sprechen«; vgl. außerdem *André Brodocz*, *Mächtige Kommunikation in Niklas Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, in: *Peter Imbusch* (Hg.), *Macht und Herrschaft*, Wiesbaden 1998, 183–197; cf. *Niklas Luhmann*, *Klassische Theorie der Macht: Kritik ihrer Prämissen*, in: *Zeitschrift für Politik* 16 (1969) 2, 149–170; *Niklas Luhmann/André Kieserling* (Hg.), *Macht im System*, Frankfurt a. M. 2012.

4 <https://www.dwds.de/>.

Dieser Sprachgebrauch verdeutlicht, dass »Macht« – im Unterschied zum abgeleiteten Adjektiv »mächtig«⁵ – eher negativ bewertet wird. Eine positive Bewertung zum Beispiel in Form des Syntagmas »Macht des Guten« findet sich hingegen weit häufiger in religiösen oder tugendbezogenen Kontexten: explizit etwa in Form eines Verweises auf den Buddhismus oder den Kampf zwischen Gut und Böse im Dualismus, implizit in Form einer Tugendlehre, die sich zum Beispiel bei dem neuplatonischen Philosophen *Boethius* findet (*bonum potens*).⁶ »Macht« kann also Tugend sein, sofern sie sich des Guten verpflichtet sieht. Dementsprechend ließ *Platon* den Sokrates im *Philebos* sagen:⁷ »Nun entflieht uns die Übermacht des Guten in das Aufscheinen der Schönheit; denn als Maßhaftigkeit und Symmetrie werden doch Schönheit wie Tugend überall offenbar.« Die Formulierung »Macht des Guten« (ἡ τοῦ ἀγαθοῦ

-
- 5 Das abgeleitete Adjektiv »mächtig« wird meist in einem positiven Sinn verwendet; daher ist nur selten davon die Rede, dass das Böse mächtig sei. Gelegentlich wird »Religion« mit dem Attribut »mächtig« versehen, so bei *John Stuart Mill*, Nützlichkeit der Religion, in: *ders.*, Über Religion: Natur, die Nützlichkeit der Religion, Theismus. Drei nachgelassene Essays. Übers. v. *Emil Lehmann*, Berlin 1875, 57–103, hier 74: »Die Religion ist mächtig gewesen nicht durch ihre innere Kraft, sondern weil sie jene gewaltigere Macht in Bewegung gesetzt hat. Die Religion hat ungeheueren Einfluß auf die Richtung der öffentlichen Meinung geübt, welche in vielen höchst wichtigen Beziehungen ganz und gar durch sie bestimmt worden ist.« Im Original: »Religion has been powerful not by its intrinsic force, but because it has wielded that additional and more mighty power. The effect of religion has been immense in giving a direction to public opinion: which has, in many most important respects, been wholly determined by it.« *John Stuart Mill*, Essays on Ethics, Religion, and Society, ed. *John M. Robson*, Toronto 1985, 411 f. (Kursivierungen R. S.).
- 6 *Anicius Manlius Torquatus Severinus Boethius*, *Trost der Philosophie: Consolatio philosophiae*. Übers. *Richard Scheven*, Leipzig 1893, 99, Lateinisch IV, Prosa 2, 2–3: »Nam cum bonum malumque contraria sint, si bonum potens esse constiterit liquet imbecillitas mali, at si fragilitas clarescat mali boni firmitas nota est.« (»Denn da Gut und Böse Gegensätze sind, ist die Schwäche des Bösen klar, wenn festgestellt wird, dass das Gute mächtig ist, und wenn die Schwäche des Bösen offensichtlich ist, ist die Stärke des Guten bekannt.«)
- 7 *Philebos* 64d: »νῦν δὴ καταπέφευγεν ἡμῖν ἡ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν: μετριότης γὰρ καὶ συμμετρία κάλλος δῆπου καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ συμβαίνει γίνεσθαι.« Hierzu *Damir Barbarić*, Warum entflieht das Gute ins Schöne?, in: *ders.* (Hg), *Platon über das Gute und die Gerechtigkeit*, Würzburg 2005, 31–44.

δύναμις) findet sich dann auch bei *Clemens von Alexandria* in seiner Auseinandersetzung mit *Marcion*.⁸

Wenn von Macht die Rede ist, denkt man daher für gewöhnlich nicht gleich an Religion. Hingegen könnte man erwarten, dass der Begriff »Religion« weit geläufiger mit »Macht« in Beziehung gesetzt wird. Dies ist aber nachweislich nicht der Fall; »Macht« tritt eher selten zu »Religion«, und wenn, dann in allgemeinen Formulierungen wie »Macht der Religion« (in Gebrauch seit dem Ende des 17. Jahrhunderts). Höhepunkt der Assoziation von Religion und Macht war sicherlich die Sattelzeit (also etwa 1770–1840); bei *Moses Mendelssohn* heißt es zum Beispiel: »Der Staat hat physische Gewalt und bedient sich derselben, wo es nöthig ist; die Macht der Religion ist Liebe und Wohlthun.«⁹ Seitdem schwand die Beiordnung in gleicher Weise, wie auch der Gebrauch des Begriffs »Religion« überhaupt zurückging.¹⁰ Ist also Religion tatsächlich in gleicher Weise »entmachtet«, das heißt »entkräftet« worden, wie sie im Kontext der Säkularisierung entweltlicht wurde?

Die Relation Religion und Macht wird meist partitiv definiert, und zwar in der Form des Syntagmas »Macht der Religion«; das heißt, Religion wird als Inhaberin von Macht gedacht, aber genauso könne es auch andere Machtbesitzer geben. Eine »Religion der Macht« wurde – abgesehen von einer Hegelstelle¹¹ – selten diskutiert, zum Beispiel wenn es um den Islam¹² oder um die katholische Kirche¹³ geht. Etwas polemisch

8 Stromata 5.1.4.2: »παρευδοκιμηθήσεται αὐτῷ ἢ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις« (»die Macht des Guten wird überwunden«).

9 *Moses Mendelssohn*, Jerusalem oder über religiöse Macht und Judenthum, Berlin 1783, 43.

10 Der Höhepunkt der relativen Häufigkeit der Verwendung des Begriffs »Religion« lag zwischen 1750 und 1780.

11 *Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, Vorlesungen über die Philosophie der Religion. II. Die bestimmte Religion, Hamburg 1994, 503: »In der Religion der Macht ist kein Gegensatz, kein Kampf, denn das Akzidentelle hat keinen Wert für die Substanz. Die Macht jetzt an ihr selbst sich bestimmend hat zwar diese Bestimmungen nicht als ein Endliches, sondern das Bestimmte ist in seiner an und für sich seienden Wahrheit.« Hegel hatte die »Religion der Macht« von der »Religion der Geistigkeit« abgegrenzt. Hegels Begriff der Macht diskutiert *Byung-Chul Han*, Hegel und die Macht. Ein Versuch über die Freundlichkeit, München 2005.

12 Vgl. die kleine Schrift *Lothar Gassmann/Johannes Bruder* (Hg.), Islam. Religion der Macht, Steinhagen 2012. Lothar Gassmann ist ein deutscher evangelikaler Publizist, Theologe und Liedermacher.

13 Vgl. *Joachim Fritz-Vannahme*, Die zwei Körper des Königs, in: Die Zeit Nr. 17, 18.04.2002.

wird auch *Nietzsche* unterstellt, eine »Religion der Macht« im Sinne gehabt zu haben.¹⁴ Ein Rezensent von *Friedrich Meineckes* »Die Deutsche Katastrophe« (1946) deutet dessen Kritik an *Hegels* »Machtstaatsdenken«: »Etwas [Meinecke meinte einen zum metaphysischen Prinzip gesteigerten Machiavellismus] wie eine Religion der Macht breitete sich im deutschen Bürgertum aus.«¹⁵

2. Zur Kritik der Macht

Wenn Macht ein Kräfteverhältnis darstellt, kann gefragt werden, welche Beziehung zwischen Religion und einem solchen Kräfteverhältnis besteht. Sollen wir sagen: »Der Religion wohnt eine Kraft inne«, »der Kraft wohnt ein religiöser Gehalt inne« oder »Religion bestimmt ein Kräfteverhältnis zwischen Glauben und Wissen«? Oder handelt es sich um eine Äquivalenzbeziehung? Generiert Religion Kraft, in dem Maße, wie Kraft Religion erschafft? Und wie ist dann die Deutung der Kraft als Macht zu verstehen?¹⁶ Auskunft gibt hierzu *Friedrich Nietzsche*. In seinen Fragmenten heißt es an einer Stelle:

»Der siegreiche Begriff ›Kraft‹, mit dem unsere Physiker Gott aus der Welt geschafft haben¹⁷, bedarf noch einer Ergänzung: es muß ihm eine innere Welt zugesprochen werden, welche ich bezeichne als ›Willen zur Macht‹, d. h. als unersättliches Verlangen nach Bezeugung der Macht; oder Verwendung, Ausübung der Macht, als schöpferischen Trieb usw.«¹⁸

14 Zu Nietzsche: *Gerd-Günther Grau*, *Ideologie und Wille zur Macht: Zeitgemässe Betrachtungen über Nietzsche*, Berlin 1984, 205 ff. (»Von der Macht der Religion zur Religion der Macht«).

15 *Johann Albredit v. Rantzau*, »Die deutsche Katastrophe«. Zum neuen Werk Friedrich Meineckes, in: *Die Zeit* Nr. 39, 14.11.1946; zu *Friedrich Meinecke*, *Die deutsche Katastrophe*, Wiesbaden 1946, 122.

16 Ein früher Beleg für die Wendung »Kraft der Religion« findet sich in *Friedrich Immanuel Niethammer*, *Briefe über den Religions-Indifferentismus und einige damit verwandte Begriffe*, in: *Philosophisches Journal einer Gesellschaft teutscher Gelehrten* 4 (1796), 74–76. Die vor allem bei Pietisten beliebte Wendung »Kraft des Christenthums« ist natürlich sehr viel älter.

17 Variante: »mit dem unsere Physiker Gott und die Welt geschaffen haben«.

18 *Friedrich Nietzsche*, *Nachgelassene Fragmente 1880–1882* hg. von *Marie-Luise Haase* und *Martin Stingelin*, Berlin 2004 (KGW IX 4), W I 4, 26.

Und weiter:

»Psychologisch nachgerechnet: so ist der Begriff ›Ursache‹ unser Machtgefühl vom sogenannten Wollen – unser Begriff ›Wirkung‹ der Aberglaube, daß das Machtgefühl die Macht selbst ist, welche bewegt [...]«¹⁹

Eigentlich wollte sich Nietzsche hierzu ausführlicher äußern. Die schon 1876 geplante Ausarbeitung »Über die Macht« hat er allerdings nie umgesetzt. Daher ist es sehr schwierig, aus seinen Fragmenten einen eindeutigen Machtbegriff herauszuarbeiten. Gewiss ist, dass er nicht einfach das Resultat einer physischen Kraft meinte, sondern Macht eher als psychologische Überwindung einer solchen Kraft dachte. Daher erschien ihm Macht auch vornehmlich als Gegenstand eines Willens, und zwar nicht eines anthropologischen Lebensimpulses, sondern als willentliche Erkenntnis, durch die die Kräfte überwunden werden. »Mächte heißen die im menschlichen Erfahrungsraum hervortretenden Kräfte, die lebens- und geschichtsträchtigen, das Chaos organisierenden Gewalten.«²⁰ Macht habe etwas mit Ästhetik und Kunst zu tun, zudem erschließe sich Macht als gestiftetes Gefühl; schon 1877 hatte Nietzsche notiert:

»Das Hauptelement des Ehrgeizes ist, zum Gefühl seiner Macht zu kommen. Die Freude an der Macht ist nicht darauf zurückzuführen, dass wir uns freuen, in der Meinung anderer bewundert dazustehen. Lob und Tadel, Liebe und Hass sind gleich für den Ehrsuchtigen, welcher Macht will. Furcht (negativ) und Wille zur Macht (positiv) erklären unsere starke Rücksicht auf die Meinungen der Menschen. *Lust an der Macht*. – Die Lust an der Macht erklärt sich aus der hundertfältig erfahrenen Unlust der Abhängigkeit, der Ohnmacht. Ist diese Erfahrung nicht da, so fehlt auch die Lust.«²¹

19 *Friedrich Nietzsche*, Arbeitsheft W II 5, bearb. v. *Marie-Luise Haase*, Berlin 2009 (KGW IX 8), 136.

20 *Volker Gerhardt*, *Vom Willen zur Macht. Anthropologie und Metaphysik der Macht am exemplarischen Fall Friedrich Nietzsches*, Berlin 1995, 162. Vgl. auch *Peter Schröder*, *Zum Begriff der Macht bei Niccolò Machiavelli und Friedrich Nietzsche*, in: *Volker Reinhardt/Stefano Saracino/Rüdiger Voigt* (Hg.), *Der Machtstaat. Niccolò Machiavelli als Theoretiker der Macht im Spiegel der Zeit*, Baden-Baden 2015, 223–240.

21 *Nietzsche*, *Nachgelassene Fragmente* (s. Anm. 18) (KGW VIII 4), 63.

Für Nietzsche ist Macht notwendig dionysisch, das heißt als Gestalt eines rauschhaften Schöpfungsdrangs, mithin als Grundtrieb des menschlichen Schaffens zu verstehen. *Jan Rehmann* schrieb:

»Dass Nietzsches Machtbegriff in Kontinuität zu Spinozas *potentia* zu verstehen sei, ist zu einem Gemeinplatz in der Sekundärliteratur geworden. So meinte z. B. William Wurzer, auch wenn Nietzsche Spinozas Ziel einer ewigen Ruhe in Gott abgelehnt habe, glaubten beide übereinstimmend, dass die Macht die Quelle der Bewegung und folglich der Existenz sei.«²²

Angeblich, so zum Beispiel *Gilles Deleuze*, sei es daher möglich, Nietzsches *Wille zur Macht* auf Spinozas »Affizierbarkeit der Kräfte« zu beziehen.²³

Michel Foucault, dem Theoretiker der Macht und Exegeten Nietzsches, ging es darum zu zeigen, dass sich »Macht« nicht darin erschöpft, im Besitz von Jemandem zu sein und von diesem Jemand ausgeübt zu werden, sondern als Vektor von Kräften (*forces*) gedacht werden sollte. Macht sei also zu verstehen als jene Wirkung, die durch die Möglichkeit einer Kraftentfaltung gegeben ist. Im Anschluss an Nietzsche begreift Foucault Macht daher als produktive, schöpferische Relation zwischen bestehenden »Kräften«.²⁴ Foucault schreibt:

»Die Machtverhältnisse sind im gesamten sozialen Netzwerk verwurzelt. Das bedeutet jedoch nicht, dass es ein primäres und fundamentales Machtprinzip gibt, das jedes Element der Gesellschaft beherrscht; sondern dass ausgehend von dieser Handlungsmöglichkeit

22 *Jan Rehmann*, Spinoza und Nietzsche. Wider die Verwechslung von Handlungsfähigkeit und Herrschaftsmacht, in: *Das Argument* 307 (2014), 214–225, zitiert *William Stefan Wurzer*, Nietzsche und Spinoza, Freiburg i. Br. 1975, 171, 200 f.

23 Rehmann verweist auf *Gilles Deleuze*, Nietzsche und die Philosophie, Hamburg 1991, 69 f. Bei Deleuze heißt es im Original: »Il est difficile, ici, de nier chez Nietzsche une inspiration spinoziste. Spinoza, dans une théorie extrêmement profonde, voulait qu'à toute quantité de force correspondît un pouvoir d'être affecté.« *Gilles Deleuze*, Nietzsche et la philosophie, Paris 1983 (1962), 70. Deleuze übersetzt Nietzsches Begriff der »Macht« meist mit *puissance*.

24 *Michel Foucault*, The Subject and Power (Le sujet et le pouvoir, trad. F. Durand-Bogaert), in: *Hubert Dreyfus/Paul Rabinow*, Michel Foucault. Beyond Structuralism and Hermeneutics, Chicago 1982, 208–226 = *Michel Foucault*, Dits et écrits, Bd. IV, Paris 1994, Text Nr. 306, 222–243. Kritisch hierzu *Jürgen Habermas*, Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a. M. 1985, 279 ff.

für das Handeln anderer, die eine Erweiterung aller sozialen Beziehungen darstellt, vielfältige Formen individueller Disparität, von Zielen, von Instrumenten, die uns und anderen zur Verfügung gestellt werden, von mehr oder weniger sektoraler oder globaler Institutionalisierung, von mehr oder weniger durchdachter Organisation, verschiedene Formen der Macht definieren.«²⁵

Während Foucault »Macht« als überall dort gegeben sieht, wo Kräfte aufeinander wirken, beschränkte *Max Weber* sein Verständnis von »Macht« auf »jede Chance, innerhalb einer sozialen Beziehung den eigenen Willen auch gegen Widerstreben durchzusetzen, gleichviel worauf diese Chance beruht«. Er verlangt von Macht also die Eigenschaft der »Durchsetzung«: Macht sei somit nur dann gegeben, wenn die ihr zugrunde liegende Kraft *nicht* »aufgehoben« wird.²⁶ Weber erkennt Macht im religiösen Kontext zunächst dort gegeben, wo Autorität besteht, sei es in Form der Autorität des Religionspersonals (Priester, Gelehrte), sei es in Form des »Rationalismus der Laien«, mit der sich das Religionspersonal auseinanderzusetzen hat. Daneben sieht er Macht dort gegeben, wo sie durch den »Glauben an die Existenz des eigenen, jetzt als »einzig« angesehenen Gottes und die Mission seiner Propheten« gestiftet erscheint.²⁷ Weber korreliert Macht gerne mit der Semantik des Begriffs »Einfluss«.²⁸ In diesem Sinne wäre die Relation von Religion und Macht danach zu bestimmen, wodurch, in welcher Weise und wie umfangreich Religion auf soziale, politische oder wirtschaftliche Umwelten »Einfluss« nimmt. Typologisch wäre eine Religion im Weberschen Sinn besonders »machtvoll«, wenn sie sich monotheistisch rechtfertigt, wenn ihre Priesterschaft sich einer magischen, damit unbestrittenen Autorität bedient und wenn diese zugleich durch einen »Rationalismus der Laien« herausgefordert erscheint.

3. Machtsemantiken

Schon hier zeigt sich, dass es schier unmöglich ist, einen Konsens hinsichtlich der Möglichkeit, das Konzept der »Macht« theoretisch zu fassen

25 *Foucault*, *Le sujet et le pouvoir* (s. Anm. 24), 240 (Übersetzung R. S.).

26 *Max Weber*, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen 1980, 28 f.

27 Ebd. 956, 258, 1138.

28 *Weber*, *Wirtschaft und Gesellschaft* (s. Anm. 26), 539–544; *Luhmann*, *Macht* (s. Anm. 3), 117, kommentierte: »Man nimmt Macht nur dort an, wo der Machthaber sich auch gegen Widerstreben durchsetzen kann.«

und sinnvoll zu verallgemeinern, zu finden. Das hängt auch und gerade damit zusammen, dass »Macht« empirisch nur indirekt feststellbar ist, nämlich entweder in Gestalt der Wirkung, die sie hervorruft, oder in Gestalt der Handlungsmöglichkeiten, die durch sie das machtvolle Subjekt zur Verfügung hat. Letzteres erscheint in der Theologie geradezu als Merkmal einer Theodizee. Erstere hingegen zeigt sich genau antithetisch in der Einschränkung von Handlungsmöglichkeiten eines Subjekts. Um überhaupt eine Relation zu »Religion« sinnvoll zu bestimmen, müssen wir somit indirekt vorgehen. »Macht« soll daher im Folgenden verstanden sein als die Wirkung, die durch die Möglichkeit einer Kraftentfaltung gegeben ist, wobei die Möglichkeit in jeder Beziehung von Kräften unter einander gegeben ist. Religion kann nun dahingehend untersucht werden, wie sich in ihrem Kontext (diskursiv, institutionell, sozial etc.) Wirkung entfaltet, wobei diese Wirkung auf einer Kraft beruht, die als »Religion« definiert wird. Um mächtig zu sein, muss Religion also durch eine solche Kraft konstituiert sein, die sie bestimmt. Diese Auffassung ist natürlich nur dann gegeben, wenn man von einer Autonomie der Religion ausgeht und sie nicht bloß als historisch spezifische Gestaltung und Formation des Sozialen begreift. In letzterem Fall würde Religion ja über keine eigene, sie definierende Kraft verfügen, sondern wäre bloß das Resultat einer Kraftausübung im sozialen Feld.

Dabei ist zweierlei zu bedenken: Erstens handelt es sich bei den Begriffen »Religion« und »Macht« um völlig unterschiedliche semantische Kategorien. Religion ist ein altes, lateinisches Lexem, das über die Zeiten hinweg als Begriff für sehr unterschiedliche Sachverhalte diente. *Religio* konnte zum Beispiel heißen »Kultpraxis« (griechisch *λατρεία*²⁹), Ensemble dogmatischer »Wahrheitssetzungen« (*dogmata*³⁰), »Konfession«³¹ oder »Kultur«³². »Religion« ist daher immer nur in spezifischen historischen und sozialen Kontexten bestimmbar. Wir können also sagen: »Religion ist heute zu verstehen als ...«, wobei die Reichweite – das heißt das soziale Feld, in dem dieses Verständnis wirksam ist – näher zu bestimmen wäre. Hingegen ist es unmöglich zu sagen: »Religion ist allgemein zu verstehen als ...«, denn wie Nietzsche in seiner Genealogie der

29 Eigentlich »Dienstbarkeit«, entspricht also ziemlich genau dem hebräischen Begriff *'ab^hōdah* beziehungsweise dem arabischen Begriff *'ibāda*.

30 Arabisch *i 'iḡādāt*, hebräisch *dē'ōt*, so seit dem späten 8./frühen 9. Jahrhundert.

31 Also im Sinne eines »Bekenntnisses«, arabisch oft als *diyāna* interpretiert, so vor allem seit der Frühen Neuzeit.

32 So auch im Arabischen seit Mitte des 20. Jahrhunderts.

Moral (2. Abhandlung, Nr. 13) treffend festgestellt hat: »[A]lle Begriffe, in denen sich ein ganzer Prozeß semiotisch zusammenfaßt, entziehn sich der Definition; definierbar ist nur das, was keine Geschichte hat.« Daher kann Religion (wie auch der neuzeitliche Parallelbegriff »Gesellschaft«) nur historisch verortet und zugleich davon getrennt theoretisch gedacht werden. *Adorno* hatte dies auch für den Begriff »Gesellschaft« diagnostiziert: »Weil Gesellschaft weder als Begriff nach der gängigen Logik sich definieren noch ›deiktisch‹ sich demonstrieren läßt, während doch die sozialen Phänomene unabweislich ihren Begriff fordern, ist dessen Organ die Theorie.«³³ Religion ist also ein theoretischer Begriff, dessen Geltung beanspruchende Reichweite davon abhängig ist, wie man den Begriff bestimmt. »Macht« hingegen erscheint – wie die Beispiele von Weber und Foucault gezeigt haben – eher als analytischer, definierbarer Begriff. Dies gilt vor allem für Foucaults Machtbegriff, der ja im Kern Macht als eine Relation zwischen Kräften definiert. Da diese seiner Auffassung nach immer und stets gegeben sei, sei auch »Macht« immer gegeben, mithin kann »Macht« durchaus anthropologisch gefasst werden.

Wenn Macht anthropologisch gedacht werden kann, dann tritt sie zu drei anderen ebenfalls als anthropologische Größen verstandenen Konzepten, nämlich (1) das »Wie der Lebensführung« (*Technik, homo faber, Max Scheler*), (2) die sprachliche »Zuweisung von Bedeutungen« (*Episteme, homo symbolicus, Ernst Cassirer*) und (3) die soziale Ordnung des Zusammenlebens (*Koinos, homo politicos/socialis*). Auch wenn »Macht« durchaus anthropologisch gedacht werden kann, hat es der Begriff bis heute noch nicht geschafft, zu einem philosophisch-anthropologischen Epitheton zu werden.³⁴ Das mag auch daran liegen, dass im Gegensatz zum polysemantischen Konzept »Religion« der Begriff für das, was das Wort »Macht« heute repräsentiert, nicht mit einem eindeutigen lexikalischen Ausdruck belegt ist. Im Gegenteil, bis in die Neuzeit hinein wurde selten zwischen »Kraft« und »Macht« unterschieden. Allerdings bestand in nachklassischer lateinischer Zeit ein Bedürfnis, lexikalisch zwischen *fortis* (»kräftig«) und *potis* (»mächtig«) zu unterscheiden, wobei das erste die Tatsache der beobachtbaren Fähigkeit zur Kraftausübung meinte, und das zweite die innere Möglichkeit hierzu bezeichnete (*potentia*). Im Griechischen wurde diese Differenz durch die Begriffe *ανδρείος* (*fortis*) und *δυνατός* (*potis*) abgebildet. Davon getrennt war das Konzept der

33 *Theodor W. Adorno*, Einleitung zum ›Positivismusstreit in der deutschen Soziologie‹, in: *ders.*, Gesammelte Schriften, Bd. 8, Frankfurt a. M. 1972, 11.

34 *Homo potens* heißt einfach nur »mächtig«.

Herrschaft, also der Gesamtheit der Möglichkeit der Kraft- und Machtentfaltung (griechisch ἐξουσία, lateinisch *potestas*). Dies begründet die begriffliche Triade Kraft – Macht – Herrschaft, die die Konfiguration des Religiösen bestimmt hat.

Wenn nun der Religion eine Eigenschaft zugewiesen wird, die aus dieser Triade besteht, dann fragen wir, in welcher Weise Religion Kraft, Macht und Herrschaft konstituiert. Da Religion ein undefinierbarer, nur historisch zu verortender Begriff ist, müssen wir also die Frage selbst historisieren. Gestalteten Traditionen, die spätestens in der frühen Neuzeit als »Religion« begriffen beziehungsweise einem solchen Begriff unterstellt und standardisiert wurden, »Macht« und wenn ja wie?

Macht ist, wie schon angedeutet, im Kern ein Deutungsbegriff. Er evaluiert positiv oder negativ die Wirkung von Autorität, Kraft, Gewalt oder Eigenschaften/Fähigkeiten in sozialen Gefügen. Die Evaluation erfolgt meist durch die Qualifizierung der Relation, die im Deutschen wie Arabischen durch Präpositionen ausgedrückt wird. Wenn ich zum Beispiel das Syntagma »Macht über« verwende, dann lege ich die Evaluation von Autorität oder gar Gewalt nahe. Sage ich »Macht zu« beziehe ich mich auf bestimmte Eigenschaften, Möglichkeiten oder Fähigkeiten.

Angesichts der Tatsache, dass die lexikalische Bezeichnung von »Macht« in keiner Sprache stabil ist, müssen wir die Bezugfelder der Macht idealtypisch bezeichnen. Am besten eignen sich hierfür lateinische oder griechische Begriffe, da sie heute vielfach terminologische Wirkung entfalten. Wir müssen also unterscheiden: (a) Macht als *Autorität*³⁵ bzw. *Herrschaft* (*potestas*, ἐξουσία), (b) Macht als *Kraft* (*vis*, *fors*, ἰσχύς oder ἐνέργεια), (c) Macht als *Möglichkeit* (*potentia*, δύναμις) und (d) Macht als *Gewalt* (*violentia*, βία). Entsprechend der lateinischen Etymologien könnten wir diese vier Felder auf zwei reduzieren: Dann stünden sich *potentia* und *potestas* auf der einen und *vis* und *violentia* auf der anderen Seite gegenüber. Diese Grundkonstellation spiegelt wieder die Differenz von *potis* und *fortis*, von Vermögen und Kraft.

Wenn nun nach einer Relation zwischen Macht und Religion gesucht wird, dann kann man sich fragen, ob es die Religion ist, die der Macht einen gerechtfertigten Ort zuweist und wenn ja, um welchen Ort es sich handle. Gewiss werden Theologien alles daran setzen um zu begründen, dass die Religion, die sie auslegen, Macht einerseits als *potentia* Gottes, andererseits als *potestas* Gottes über die Welt bestimmt. Gott ist damit

35 Autorität soll hier immer verstanden sein als die »Festlegung von Entscheidungsprämissen«, vgl. Luhmann, Macht (s. Anm. 3), 117.

allmächtig (*omnipotens*, παγκράτωρ oder παντοκράτωρ³⁶) und König (*mal'ekut elohim*, βασιλεία τοῦ Θεοῦ). Die Theologien gehen also von der Transzendierung der Macht aus. Ihre Wirkung ist die Welt in ihrer Gänze selbst, sie ist damit nichts anderes als die Resultante transzendentaler Macht Gottes. Damit verschmilzt die Semantik von Macht unauflösbar mit der der Göttlichkeit. Dies wurde bekanntermaßen auch von der phänomenologischen Religionswissenschaft aufgegriffen. So bestimmte *Gerardus van der Leeuw* im Kontext seiner Dynamis-Theorie »Religion« als die »Erfahrung von, Begegnung mit und Umgang mit Macht«.³⁷ Gott wird damit zur Macht schlechthin, und der Mensch würde der Macht als Erfahrungswirklichkeit begegnen. Er »spüre« diese Macht. Da sich im Menschen die Wirkung der Macht der Religion zeige, sei er zugleich der Nachweis einer Wirklichkeit dieser göttlichen Macht. Dieser religionsphänomenologische Ansatz sollte auch in der Islamwissenschaft, etwa bei *Annemarie Schimmel* und *Johann Christoph Bürgel*, wichtig werden. Bürgel allerdings differenziert hier zwischen Gottes Allmacht und ihrer Wirksamkeit auf die menschliche Ordnung (van der Leeuw würde dies der Theologie zuordnen) auf der einen Seite und der Mächtigkeit, die sich in der konkreten Erfahrungswelt des Menschen (etwa in den Künsten, Wissenschaften oder Ordnungsvorstellungen) manifestiere auf der anderen Seite (van der Leeuw würde dies der Religionsphänomenologie zuordnen). Die Geschichte des Islam sei im Kern nichts anderes als der Kampf der Allmacht gegen die von ihr selbst gestifteten Mächtigkeiten in der Welt.³⁸ Die Konsequenz dieser Deutung ist offensichtlich: Es ist die Religion, die die Machtordnung in der Welt bestimmt und gestaltet, und es ist der Mensch, der den Nachweis dieser Ordnung darstellt: In der Religiosität des Menschen würden wir das Echo der göttlichen Macht erfahren.

36 Hebräisch *šadday* oder *šb^ha'ōt*, christlich-arabisch u. a. *al-ḥāwī li-l-kull* (2Kor 6,18), islamisch-arabisch nicht eindeutig terminologisch fixiert; als arabische Parallelbegriffe gelten u. a. *'azīz*, *qadīr*, *qādir* *'alā kulli šay'in* oder *ḡabbār*.

37 *Gerardus van der Leeuw*, *Phänomenologie der Religion*, Tübingen 1933, hierzu u. a. *Volkhard Krech*, *Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933*, Tübingen 2002, 66 f.; *Ingolff U. Dalferth*, *Die Wirklichkeit des Möglichen. Hermeneutische Religionsphilosophie*, Tübingen 2003, 80.

38 *Johann Christoph Bürgel*, *Allmacht und Mächtigkeit. Religion und Welt im Islam*, München 1991. Mit anderen Vorzeichen findet sich eine solche Konfliktkonstellation auch bei Weber, insofern er zwischen der Macht der Priester und der Macht der Laien unterscheidet.

Durkheims und Webers soziologische Umkehrung der Theologie hingegen sah in den verschiedenen Begriffen der Macht Modi, in denen sich die Gesellschaft selbst reflektiert oder auslegt. Den entsprechenden leitenden Auslegungsbegriff würde sie mit der Zuordnung zur Religion privilegieren und als heilig aus der Welt ausgrenzen. Vereinfacht gesagt: Die Art und Weise, wie eine Religion »Macht« bestimmt, spiegelt die realen sozialen Machtverhältnisse in der die Religion tragenden Gesellschaft. Auch hier ist die Konsequenz der Deutung offensichtlich: Es ist die Gesellschaft, die die Machtordnung in der Religion bestimmt und gestaltet.

4. Macht und Freiheit

Eine völlig andere Sicht auf Macht hatte *Hannah Arendt*. Im Kontext ihrer politischen Philosophie der Freiheit erkannte sie einen fundamentalen Gegensatz zwischen Macht und Gewalt. Macht sei nicht die Beziehung von Gewalten zueinander, sondern »Organisation des Gleichen im Rahmen des Gesetzes«. Damit begründet sie ihre radikale Trennung von Macht und Gewalt, die sie letztlich an die aristotelische Politik zurückbindet. Demnach bedürfe die Macht stets der Legitimität – im Arabischen wäre dies heute *šar ūya* –, während Gewalt niemals legitim sein könne. Diese Legitimität gewänne Macht durch das Volk, gewissermaßen in »Fortsetzung jenes ursprünglichen Konsenses [...]«, welcher Institutionen und Gesetze ins Leben³⁹ gerufen hat. Während fast alle anderen Theoretikerinnen und Theoretiker Macht stets in einem direkten Bezug zu Gewalt setzten, nutzte Arendt hier die begriffliche Differenz, um zwischen zwei Formen von »Dasein« zu unterscheiden: Macht gelinge niemals durch Gehorsam, Gewalt niemals durch Freiheit. Mithin bilden Freiheit und Macht eine unauflösbare Einheit, der Gewalt und Despotie fundamental gegenüberstehen.

Arendts Auflösung der begrifflichen Nähe von Macht und Gewalt erinnert in mancherlei Hinsicht an *Augustinus*. In seiner Theologie be-

39 *Hannah Arendt*, *On Violence*, San Diego 1970, 41: »the continuation of the consent that brought the laws into existence to begin with« (Macht und Gewalt, München 1970, 45); hierzu *Jürgen Habermas*, *Hannah Arendts Begriff der Macht* (1976), in: *ders.*, *Philosophisch-politische Profile*, Frankfurt a. M. 1981, 228–248; weiter *Michael Becker*, *Die Eigensinnigkeit des Politischen – Hannah Arendt und Jürgen Habermas über Macht und Herrschaft*, in: *Peter Imbusch* (Hg.), *Macht und Herrschaft*, Wiesbaden 2013, 217–246 und *Katrin Meyer*, *Macht und Gewalt im Widerstreit. Politisches Denken nach Hannah Arendt*, Basel 2016.

hauptete er ja eine notwendige Beziehung zwischen Macht und Wissen, die sich in der Angemessenheit der möglichen Machtausübung äußere; dieses Moment der Freiheit unterscheide die Macht (*potentia*) grundsätzlich von der Gewalt (*violentia*). Nun könnte man das so lesen, dass die auf Platon und Augustinus aufbauende Metaphysik diese in die Transzendenz versetzte Handlungsmacht des Menschen notwendig positiv evaluieren muss, weil dies der Gottesbegriff bedingt. Anders ausgedrückt: Die Eigentlichkeit des Gottesbegriffs ist zumindest im Judentum, Christentum und Islam ohne die Vorstellung einer Allmacht kaum denkbar. Da die Göttlichkeit über Macht und Wissen bestimmt wird, muss Macht hier von der »nackten Gewalt« getrennt werden.

Ganz anders in der Soziologie und anderen Gesellschafts- sowie Staatslehren. Wenn hier »Religion« und »Macht« in Beziehung gesetzt werden, gelangen wir aufgrund der sehr verschiedenen Machttheorien, also zum Beispiel der von *Machiavelli*, *Hobbes*, *Weber*, *Foucault*, *Luhmann* oder *Habermas*, um nur einige zu nennen, zu gänzlich anderen Resultaten. Hier erscheint Macht als Resultante einer möglichen Gewaltanwendung oder – physikalisch gewendet – eines möglichen Kraftgebrauchs. Bezogen auf »Religion« bedeutet dies, dass Macht durch die Möglichkeit der Freisetzung einer der Religion innewohnenden Gewalt beziehungsweise Kraft gegeben sei. Dieses Gewaltmoment kann sehr unterschiedlich begriffen werden, je nachdem, was als das Proprium von Religion erachtet wird. So wird meist eine Eigentümlichkeit der Religion angenommen, die gewaltstiftend erscheint und die zugleich den Deutungsrahmen für Religion darstellt. Meist läuft dies so ab: Der Begriff »Macht« bekommt einen Bezugsbegriff, zum Beispiel »Moral«, »Gewalt« oder »Staat«, der »Macht« erklären soll; dieses Begriffspaar bildet dann den *frame*, also den Rahmen, um das zu deuten, was eigentlich als Thema gedacht ist, hier zum Beispiel »Religion«. Ein beredtes Beispiel findet sich in *Elias Canettis* Buch »Masse und Macht« von 1960. Nach ihm gestaltet sich Macht in der Anonymität der Masse, und diese Macht äußert sich in Momenten der Versammlung als Gewalt. Dort, wo dieses Moment der Versammlung bestimmend wird, definiert es zum Beispiel eine Religion wie den Islam als »Kriegsreligion«. Zwar meinte Canetti, dass in allen Religionen »unsichtbare Massen von der größten Bedeutung« seien, doch allein im Islam wären die Massen durch die Grundunterscheidung zwischen guten Menschen und bösen Menschen verdoppelt und einem Spannungsverhältnis ausgesetzt, das notwendig Krieg bedeute.⁴⁰

40 *Elias Canetti*, *Masse und Macht*. Wesentliche Zusammenhänge zum Ver-

Andererseits kann als Eigentümlichkeit der Religion auch das definiert werden, was Religionsakteure selbst über Macht behaupten würden. Nehmen wir als Beispiel die Vorstellung, dass Religion Zauber (*carmen*), Wunder (*miraculum*) und/oder Heilsgabe (*charisma*) darstelle. Dann ergibt sich die Macht der Religion aus eben diesen Eigentümlichkeiten. Religion beziehungsweise die Göttlichkeit verfüge über die mögliche Macht (*potentia*), eine Gabe zu verleihen, Wunder zu bewirken oder magischen Zauber auszuüben. Oder man erkennt zum Beispiel in den Wahrheitsansprüchen monotheistischer Behauptungen die Ressource für eine mögliche Gewaltausübung. Je weniger eine Religion diese monotheistischen Behauptungen bewältigen könne, desto eher würde sich die Gewalt freisetzen können.⁴¹ Da der Islam die Religion sei, die den Monotheismus am wenigsten einhege, sei er die Religion, die die größte Affinität zur Gewalt habe. Mithin sei der Islam eine »Religion der Macht«. Gerade im Kontext des Islam erscheinen dann Macht und Gewalt geradezu synonym gebraucht.⁴²

5. Macht im Kontext der islamischen Traditionsordnung

Da »Macht« als Wirkung erfahren werden kann, ist sie immer nur dann gegeben, wenn es etwas Bewirktes gibt. Dabei bewirkt nicht die Macht selbst, sondern – wie wir schon gesehen haben – die Gewalt, Kraft, Herrschaft oder Fähigkeit von etwas Anderem. Die Relation Religion und Macht fragt also im Grunde danach, wie eine bestimmte Religion oder systematisch Religion an sich Gewalt, Kraft, Herrschaft oder Fähigkeit so konfigurieren, dass sie eine Wirkung im sozialen Feld zeigen. Da ich aus einer nichttheologischen Position über dieses Thema spreche, gehe ich davon aus, dass die in religiösen Traditionen kodierten Vorstellungswelten Ergebnis sozialer Gebrauchsweisen sind. Wir können also versuchen, die in den religiösen Traditionen kodierten Gebrauchsweisen danach auszulegen, wie und in welchen Kontexten sie den Begriffen Ge-

ständnis unseres Zeitalters, Hamburg 1960, 95–97. Hierzu auch *John Patti-
lo-Hess/Mario R. Smole* (Hg.), *Masse, Macht & Religion*, Wien 1993.

41 Oft diskutiert, zusammenfassend in *Rolf Schieder* (Hg.), *Die Gewalt des einen Gottes: Die Monotheismusdebatte zwischen Jan Assmann, Micha Brumlik, Rolf Schieder, Peter Sloterdijk und anderen*, Berlin 2014.

42 Eher selten im Kontext anderer Religion, siehe zum Beispiel *Gerhard Vin-
nai*, *Das Christentum, eine Religion der Gewalt?*, in: *Psychologie und Ge-
sellschaftskritik* 33 (2009) 1/2, 67–89.

walt, Kraft, Herrschaft oder Fähigkeit eine Bedeutung zuweisen und ihre Wirkung als Macht deuten. Damit kämen wir zwangsläufig zu einer historischen Semantik von Machtvorstellungen. Allerdings müssen wir den Status solcher Deutungstraditionen auch von den epistemischen Ordnungen abhängig machen, die als Rahmung einer Semantisierung wirken. Die epistemische Kategorie des Glaubens, die die Konfiguration eines Traditionsgebrauchs als Religion bestimmte, schuf eine andere Auslegeordnung als jene Episteme, die einem Wahrheitswissen oder gar einer kultischen Treueordnung zugrunde lagen. Diese Relativierung ist gerade für den Islam von Bedeutung. Denn sie verhindert, dass dem Islam eine einheitliche, durchgehende Definition einer Machtordnung unterstellt werden kann. Das epistemische *framing* bestimmt so auch in der islamischen Traditionsgeschichte die Auslegeordnung von Macht.

Die Rekonstruktion der im Koran archivierten Auslegeordnung ist durch einen Konflikt zwischen einer Kult- und einer Wahrheitsordnung bestimmt. Dieser sei hier nochmals kurz zusammengefasst.⁴³ Die koranischen Offenbarungen dokumentieren zunächst den Status einer von jeglichem Kult getrennten Wahrheitsordnung, die den alleinigen Anspruch auf Göttlichkeit erhebt; im Laufe der Zeit integriert sie zunächst Erinnerungsmythen, die der Göttlichkeit ein Wirken in der Welt zuerkennen, und dann Gebrauchsweisen einer bestehenden Kultordnung, durch die die Göttlichkeit als »Gott« »individualisiert«⁴⁴ wird. Diese bestätigt ihr aktuelles Wirken in der Welt durch Botschaft und Prophetie, das sich schließlich als soziale Ordnung einer Kultgemeinschaft verwirklicht. In keiner dieser vier Konfigurationen gibt es gleiche Deutungen der Wirkung (Mächtigkeit) von Gewalt, Herrschaft, Kraft und Möglichkeit. Der Koran kann damit keine einheitliche Auslegung des Begriffs »Macht« haben. Um das gesamte semantische Feld der koranischen Fassung von »Macht« zu erschließen, müsste man also im Koran idealtypisch vier mal vier Gebrauchsweisen untersuchen. Darauf soll hier verzichtet werden. Ich möchte nur ein paar Bemerkungen machen:

1. »Möglichkeit« bzw. »Freiheit«: Es fällt auf, dass in den frühmekkanischen Offenbarungen das Feld der *potentia* vornehmlich mit dem arabischen Wort *qādir* lexikalisiert wird. Ab spätmekkanischer Zeit steht hierfür *qadīr*. Dieser lexikalische Wandel von einem aktiven Status (»der

43 Mehr hierzu *Reinhard Schulze*, *Der Koran und die Genealogie des Islam*, Basel 2015.

44 Dies bedeutet, dass das Wort *allāh* seinen älteren Charakter als Kontinuativum verliert und zu einem Proprium, einem Individualbegriff, wird.

Bewirkende«) zu einer passivisch erscheinenden Eigenschaftlichkeit (»der Bewirker«) korreliert natürlich mit den *frames*, in denen sich die Offenbarung vollzog. Im übertragenen Sinn ist *qūwa* synonym mit *qudra*, das in arabischen Übersetzungen griechischer Texte auch die δύναμις (meist im Sinne von »Vermögen«) vertritt. Wir müssen also von einem lexikalischen Konzept ausgehen, das *qūwa* mit *qudra* gleichsetzt. Die Wurzel *qdr* wird im Koran vornehmlich (d. h. zu etwa zwei Drittel) benutzt, um den Status oder den Besitz einer Eigenschaft zu bezeichnen. Macht wird in frühmekkanischer Zeit demnach in erster Linie als *potentia dei* verstanden. Deutlich seltener und fast nur in mekkanischen Offenbarungen wurde von der Wurzel *mkn* Gebrauch gemacht.⁴⁵ Hingegen wird diese gerne in arabischer Übersetzung des griechischen Kanons benutzt, um zum Beispiel δυνατός (also »vermögend«) wiederzugeben.

2. »Kraft« als Proprium der Göttlichkeit wird erst in dem Moment angesprochen, als sich die Offenbarung der Erinnerungsmythen bemächtigt. So finden wir in der mittelmekkanischen Offenbarung 18,39 die berühmte Phrase *lā qūwata illā bi-llāh* (»Es gibt keine Macht außer [die] bei Gott«). Die koranische Setzung, die an die voranstehende Aussage *mā šā'a llāhu* »was/solange Gott will« anschließt und natürlich eine Paraphrase der früher eingeführten Setzung *lā ilāha illā llāh* »es gibt keine Göttlichkeit außer Allāh/Gott« darstellt und die positiv übersetzt werden kann in der Form »nur bei Gott ist Kraft gegeben«, wurde später auch so verstanden, dass diese Kraft die Eigentlichkeit von Gottes Macht bestimme. Der Begriff *qūwa* wurde in späteren arabischen Übersetzungen griechischer Texte vornehmlich verwendet, um δύναμις zu übersetzen. Allerdings gibt es auch eine beachtliche Anzahl von Stellen, in denen *qūwa* das griechische Wort ισχύς, also »Kraft«, vertritt. Die koranische Setzung zeigt aber, dass hier Macht delegiert wurde. Es kann sich somit nicht um die physische, energetische Kraft handeln, sondern es muss sich um jene abstrakte Form von Mächtigkeit handeln, die der Seele inne- wohnen kann. Theologisch wurde dies meist so verstanden, dass es allein Gott obliegt, Macht in einer Seele zu stiften. In der Tat ähnelt die Semantik von *qūwa* damit der des hebräischen Wortes *kōaḥ*, insofern beide Begriffe auch weltlich verwendet werden konnten. Beide Begriffe ähneln damit dem englischen Wort *power*. Zurück zum Koran: Die koranische Setzung wurde bekanntlich durch die Prophetentradition *lā ḥawla wa-lā qūwata illā bi-llāhi fa-innahā min kanzi l-ḡannati* (»Es gibt keine Macht

45 Das Attribut *makīn* (»hochgestellt«, »angesehen«) findet sich vor allem in früh- und mittelmekkanischen Offenbarungen.

und keine Macht außer [die] bei Gott, denn sie ist ein Schatz des Paradiesgartens«) ausgelegt und gesteigert. Der erste als *ḥawqala* bezeichnete Teil dieser Aussage wird im Englischen gewöhnlich übersetzt als »There is no might nor power except in Allah.« Macht (*might*) wäre dann also *ḥawl*, und *qūwa* stünde wieder für Kraft. Arabischen Lexikographen zufolge konnotierte *ḥawl* offenbar eine Art wirkende Bewegungsenergie.

Der weltliche Kraftbegriff scheint so in einem transzendenten Machtbegriff aufgehoben. Hier wird nun die Differenzierung von Kraft und Macht real, denn während Kraft empirisch durch Wirkung erfahrbar und darstellbar ist, ist die Macht Gottes stets nur eine diskursive Behauptung. Natürlich wird im Koran die Wirkung von Gottes Macht angenommen, doch bleibt sie im Kern unerfahrbar, es sei denn man erkennt in der kosmologischen Ordnung selbst die Wirkung göttlicher Macht.

3. »*Herrschaft*«: Weder im Tanakh noch im Neuen Testament oder im Koran gibt es hierzu eine eindeutige Ordnung. Begrifflich können zwei Perspektiven unterschieden werden: a) der konkrete Herrschaftsvollzug (*dominium*, *dominus*, *δεσποτεία*, *δεσπότης*, *κύριος*) und b) der Unterscheider, Richter, Schiedsmann (*iudex arbiter*, *κριτής* oder *δικαστής*). Idealtypisch wäre das im Koran in der Differenz von *malik* (»König«) und *ḥākim* (Richter) abgebildet. *Königsherrschaft* verlangt gehorsame, tätige Dienstbarkeit (*'ubūdīya*), die durch Macht gegeben ist und durch die Macht gegeben wird. Schiedsbarkeit beruht auf Wissen und Weisheit, durch die Macht gegeben wird. Sehr schwierig ist es, hier den koranischen Begriff *rabb* einzuordnen. Sabäische Verwendungen lassen vermuten, dass *rabb* zunächst als »Herr, der Fürsorge (Gnadengaben sind gemeint) über etwas oder eine bestimmte Gruppe ausübt« gedacht wurde (zum Beispiel als *rb-yhwd*, »Herr der Juden«); nordwestsemitische Verwendungen, die schon im Phönizischen belegt sind, lexikalisieren primär Attribute wie »groß« oder »gewaltig«; im Koran auch als *rabb* der Ka'ba angesprochen, verweist der Begriff erstens auf die Herrschaft über die Wahrheitsordnung und zugleich auf die Stellung des »Herrn« als einzig Berechtigten des Ka'ba-Kults. Damit kommt *rabb* dem hebräischen Begriff *'ādōn* »Herr« im Tanakh im Sinne einer Unterstellung von jemanden unter eine »Dienstbarkeit« ziemlich nahe.⁴⁶ Ergänzend gilt aber zu beachten, dass *'ādōn* im griechischen mit *κύριος* oder *δεσπότης* par-

46 Später dient *rabb* vornehmlich der Übersetzung von griechisch *ἄρχω*, das wiederum im Arabischen mit Wörtern der Wurzeln *slʿ* und *r's* übersetzt wird. Bisweilen stand in manchen Übersetzungen *rabb* aber weiter auch für *κύριος*, dann oftmals parallel mit *mālik*.

allelisiert wurde. Arabische Übersetzungen griechischer Texte gaben κύριος meist mit dem heute ungebräuchlichen Begriff *musawwad* («als Herr eingesetzt»), aber auch recht häufig mit *ḥaqīqa* («Wahrheit») oder *taḥqīq* («Bewahrheitung») wieder.⁴⁷ Darin spiegelt sich natürlich die neuplatonische Annahme einer Identität von Wahrheit und Göttlichkeit. Ihre Herrschaft entfalte sich genau in dieser angenommenen Identität. Die »Macht der Wahrheit« kündigt sich hier schon an. Wie *Blumenberg* herausgearbeitet hat, zeichnete sich das mittelalterliche Machtverständnis dadurch aus, dass Macht in Form göttlicher Allmacht absolut gegeben sei und nicht, wie noch in der Antike, als Ziel eben auch göttlichen Handlungswillens zu denken sei.⁴⁸

Koranisch wird die Göttlichkeit zwar auch und vor allem in spätmekkanischer Zeit mit der Idee der *dominatio* in Verbindung gebracht (*slī*), doch überwiegt die Position der Göttlichkeit als Schiedsbarkeit. Unklar ist auch hier die Semantik von *rabb*, die ja im spätantiken Kontext stets auf eine Lehr- und Vermittlungsposition verweist. Die frühmekkanische Formulierung *rabbī* wäre also eher die Adressierung der Göttlichkeit im Sinne eines »erkenntnisbestimmten Leitens«, wodurch wieder die Idee der Bindung von Macht an Wissen zutage tritt. Die Semantisierung der Göttlichkeit als Schiedsbarkeit beginnt in mittelmekkanischer Zeit und erreicht in Medina einen Höhepunkt. Faktisch wird im Laufe der Zeit *rabb* durch *ḥākīm* ausgetauscht. Hingegen erscheint die Göttlichkeit nur sehr selten als Herrschaft im Sinne einer eigentlichen *dominatio* konfiguriert.⁴⁹

4. »Gewalt«: Dass physische Gewalt Macht erzeugt, ist sicherlich ein Gemeinplatz. Gewalt soll hier immer als *violencia* verstanden werden.

47 Μάλιστα κύριος zum Beispiel erscheint öfters im Arabischen in der Form *ḥaqq*.

48 *Martin Zerrath*, Vollendungsgedanke und neuzeitliches Bewusstsein. Überlegungen zum Verhältnis von Neuzeit, Macht und Religion, in: *Berner* (Hg.), *Neuere Verflechtungen* (s. Anm. 3), 98–105.

49 Gewiss bildet »Herrschaft« konventionell den deutlichsten Hintergrund für die Entfaltung von »Macht«. Ein Herrscher ist ein »Machthaber«. Wenn dem so ist, wie verhält sich die Transzendierung der Macht zu dem *Dominium terrae*-Motiv des Alten Testaments? Bei den Kirchenvätern war dieses Motiv schon aus Gen 1,28 und aus Ps 8,7 (*timšilēhū*) abgeleitet worden, wobei das hebräische Wort *kābaš* aus Gen 1,28 (eigentlich »urbar machen«) mit *imperio subiugaret* (= Herrschaft unterwerfen) übersetzt wurde. Ist dies so zu verstehen, dass die Macht bei Gott, die Herrschaft aber beim Menschen liege? Ist dies ein Hinweis darauf, dass zwischen Macht und Herrschaft unterschieden wurde?

Die koranische Zuordnung der Göttlichkeit zum Begriff des Zwangsgewalt (*qhr*) ist der Sache nach fast gänzlich⁵⁰ auf die spätmekkanische Zeit beschränkt. Eine besondere und im Koran recht häufig, allerdings erst seit mittelmekkanischer Zeit erwähnte Form der Gewalt ist der Schaden (*drr*), der zum einen dem Nutzen gegenübergestellt wird, zum anderen aber der Barmherzigkeit. Keinen Zweifel lässt der Koran daran, dass sich die Gewalt des zornigen Gottes physisch in Strafe äußern kann (siehe Sure 20,81, auch 73,13; 8,52). Zuflucht biete nur Gottes Barmherzigkeit.⁵¹ Diese Gewalt negiert sich also selbst.

Soweit die vier Varianten der Macht. Der Koran, so lässt sich vermuten, legte zunächst einen »Machtbegriff« zugrunde, der Göttlichkeit eng mit der *potentia* verband. Es ist also zunächst kein gewalttätiger Gott, der sich hier offenbarte.⁵² Von Gottes Zwangsgewalt wird erst in spätmekkanischer Zeit gesprochen, just in der Zeit, als auch die Göttlichkeit mit einer Herrschaftsgewalt ausgestattet erschien. Allerdings setzte sich diese Deutung der Göttlichkeit nicht durch, stattdessen überwog weiterhin die Deutung der Göttlichkeit als Schiedsbarkeit (*hukm*). Auf dass diese sich wirklich als Macht konstituieren könne, bedürfe sie einer Zustimmung, die sich im Treueakt der Mitglieder der Kultgemeinschaft zeige. Die eigentliche Machtentfaltung Gottes erfolge so erst am Ende aller Zeiten im Kontext des Jüngsten Gerichts.

6. Macht als Möglichkeit und Freiheit

Scholastische Ausdeutungen der islamischen Tradition veränderten diese koranische Interpretation von »Macht« in fundamentaler Hinsicht. In dem Maße, wie der Islam zu einer Wahrheitsordnung wurde, wurde die Performanz der Wahrheit in einer Kraftentfaltung gesehen, die fast zwangsläufig als Macht verstanden wurde. Allerdings gelang es fast nie, die Wissensträger, die sich als Sachwalter der transzendenten Wahrheit

50 Mit Ausnahme von Sure 93,9 (*taqhar*, frühmekkanisch) und Sure 38,65 (*qahhār*, mittelmekkanisch). Die Wurzeln *ʾnf* und *qsr* werden im Koran nicht erwähnt, wenn man vom *qaswaratun*, dem »Löwen« in Sure 74,51, absieht.

51 Ignaz Goldziher, Die Richtungen der islamischen Koranauslegung, Leiden 1952, 241.

52 Zu biblischen Konzeptionen siehe Norbert Lohfink, Der gewalttätige Gott des Alten Testaments und die Suche nach einer gewaltfreien Gesellschaft, in: Jahrbuch für Biblische Theologie 2 (1987), 106–136.

verstanden, mit der Macht institutionell auszustatten, die die Kraft, Herrschaft und Gewalt der Wahrheit zu schaffen schien. Hier unterschied sich die islamische Traditions-geschichte grundsätzlich von der christlichen Kirchengeschichte des Mittelalters. Die Folge war, dass sich die islamische Wahrheitsordnung nur sehr begrenzt in einer sozialen Ordnung oder einer sozialen Wirklichkeit spiegelte. Stattdessen überwog der pragmatische Zusammenhang, der Setzungen aus der Wahrheitsordnung und damit die Machtentfaltung der Wahrheit aus der Wirklichkeit verbannte.⁵³

Die radikale Transzendierung der Wahrheit, der »Macht« in Form einer *potentia* innewohne, relativierte ihre tatsächliche, wirkungsvoll ordnende Machtstellung in der Welt. Dies bedingte, dass sich die Welt nur als Verwirklichung bloßer Möglichkeiten deuten ließ, mithin hätten alle irdischen Wahrheitsbehauptungen Anteil an der göttlichen Wahrheit. In der Konsequenz hieß dies, dass religiöses Wissen seine Macht nicht auf Kosten eines anderen Wissens entfalten könne. Vielmehr sei das Wissen nur dann machtvoll, wenn es Zustimmung findet. Das islamische Wissensarchiv unterstand eben nicht »ein[em] Recht auf ›Gehorsam‹ [...], das unabhängig von allen Interessen gegenüber denjenigen besteht, die tatsächlich regiert wurden«⁵⁴, sondern war von der Zustimmung abhängig, die eine Gemeinschaft ihm entgegenbrachte. Wissen hatte nur dann Macht, wenn es ermächtigt wurde. Das erinnert natürlich stark an *Hannah Arendt*. Hingegen gab sich ja die Göttlichkeit im Koran eindeutig zu erkennen, sowohl aktivisch als *qādir* (*potens*) wie passivisch als *qadīr* (gewissermaßen von Macht besessen, bemächtigt⁵⁵). Hier sollen die islamischen scholastischen Debatten, die sich ausführlich um die Frage der *potentia dei* gerankt haben, nicht weiter besprochen werden, da dann schnell islamische Haltungen zur Theodizee diskutiert werden müssten. Vielmehr sei nur auf die Relativierung einer irdischen Repräsentation der göttlichen Wahrheitsordnung verwiesen, die durch eine Theologie der göttlichen Macht angeregt wurde. So lässt sich leicht erkennen, dass sich in einer solchen koranisch gestützten Theologie göttlicher Macht die Ressource für die Begründung einer liberalen islamischen Theologie finden ließe, die ganz im Sinne von *Hannah Arendt* die Freiheit als Möglichkeitsraum zugrunde legt.

53 Hierzu *Thomas Bauer*, *Die Kultur der Ambiguität. Eine andere Geschichte des Islams*, Berlin 2011.

54 *Summa theologiae* I, Quaest. I, 1, 2, 15.

55 Bemerkenswerterweise gibt es kein Partizip Perfekt Passiv von **potēre*.

Wir wissen aus der europäischen Begriffsgeschichte, dass der Begriff »Macht« eigentlich erst in der Neuzeit an Bedeutung gewonnen hat. Bei *Machiavelli* und *Hobbes* wird »Macht« zu einem sehr irdischen Begriff.⁵⁶ Seit spätestens der Mitte des 17. Jahrhunderts verdichtete sich die Rede von der »irdischen Macht« in solcher Weise, dass die Göttlichkeit geradezu entmächtigt erscheint. Im Deismus dann wird der Bezug der Göttlichkeit zur Macht völlig sinnlos, so dass die Macht ganz auf das irdische Dasein beschränkt erscheint. Der Ausgleich der auf Herrschaft, Gewalt und Kraft bezogenen Macht durch die göttliche »Freiheit« verlor mehr und mehr an Bedeutung, so dass kaum noch jemand Macht mit Freiheit gleichsetzte. Die Folgen einer unbewältigten Säkularisierung der Mächtigkeit sind im 19. und 20. Jahrhundert allenthalben zu sehen, und aktuell müssen arabische Gesellschaften erleben, was es bedeutet, wenn Macht auf reiner Selbstermächtigung beruht. Hingegen könnte – so ließe sich spekulieren – eine Theologie göttlicher Freiheit, sprich eine liberale Theologie, einen wirksamen Ausgleich schaffen, der zu einer Bändigung freigesetzter säkularisierter Macht beiträgt. Natürlich gibt es auch andere Optionen für Strategien der Bändigung. *Kants* Ansicht zur Notwendigkeit wäre eine solche, aber angesichts der historischen Prozesse des 20. Jahrhunderts zweifle ich, ob sie in der Lage ist, diese Bändigung tatsächlich zu gewährleisten.

Die Beziehungsgeschichte von Religion und Macht ist nur sehr schwer zu fassen. Daran, dass es eine solche Beziehung gegeben hat, kann kaum ein Zweifel bestehen. Aber keine der seit der Frühen Neuzeit als »Religion« definierten Traditionsordnungen verfügte über eine fixe, dogmatisch definierte Beziehung zur Macht. Wenn also die Beziehungsgeschichte rekonstruiert werden sollte, dann müsste zum einen anerkannt werden, dass Macht genealogisch eine Vielzahl von Ahnen hat und dass Religion, jene in der frühen Neuzeit entstandene normative Ordnung, die Säkularisierung von Macht nicht nur zuließ, sondern auch gestaltete. Bis heute aber stellt sich die Frage, ob diese Gewaltenteilung tatsächlich auch gelungen ist.

56 Daher kann *Hobbes* in der Ausgabe des *Leviathan* von 1668 – im Anschluss an *Francis Bacon* – sagen: »scientia potentia est«. *Bacon* hatte noch formuliert: »ipsa scientia potestas est« (*Meditationes Sacrae*, 1597).