

# Religion zwischen Ohnmacht, Bemächtigung und Ermächtigung: Zusammenfassende Perspektiven

Christian Ströbele/Tobias Specker/Muna Tatari

## 1. Konzeptionelle und methodische Orientierungen im Verhältnis von Religion und Macht

Die Schattierungen und Verständnisse von Macht und ihren Beziehungsformen mit Religion sind höchst vielfältig. Bereits der Titel des vorliegenden Bandes kann doppelsinnig gelesen werden: Es ginge dann zum einen um Machtverhältnisse, die von religiösen Akteure selbst ausgeprägt werden, also darum, inwiefern sie Macht ›haben‹, gebrauchen und ggf. missbrauchen. Zum anderen geht es auch um diejenigen Formen von Macht, von welchen Religion ›gehabt‹ wird: Religiöse Akteure müssen sich beispielsweise verhalten zu auf sie gerichteten Erwartungen, Einhegungs- und Instrumentalisierungsversuchen.

Dabei sind jeweils nicht nur eindeutig asymmetrische Formen und Durchsetzungsfähigkeiten im Blick. Ein sozialphilosophisch etwa an *Hannah Arendt* anknüpfender Machtbegriff schließt auch die Möglichkeit ein, dass Macht als »förderliche Kraft, als eine mögliche gemeinwohlorientierte Gestaltungsmacht« wirkt, »die erst im Zusammenwirken von Menschen entsteht« (*Liedhegener*, 27). Dass gerade im Verhältnis von Religion und Macht nicht nur einseitig kontrollierende und entmächtigende, sondern auch ermächtigende und ermöglichende Machtwirkungen zu bedenken sind, illustrieren und diskutieren die Beiträge des Bandes in vielfältiger Weise (anhand filmischer Beispiele bereits *Gruber* und in grundsätzlicher Weise z. B. *Schüßler* und *Agai*).

Geht man (mit *Schulze*, 56) davon aus, »dass ›Macht‹ als Möglichkeitsbegriff stets reale Felder einer Kraftausübung voraussetzt, und dass sich die Beziehung von Macht zu einem solchen Feld stets in einem dritten Begriff zeigt«, wie etwa im Feld der Moral, der Herrschaft oder der Geschlechterordnung, so lässt sich die Frage nach dem Verhältnis

von Religion und Macht auf derartige Felder hin konkretisieren: »Macht« wäre in diesen dann jeweils »empirisch nur indirekt feststellbar [...], nämlich entweder in Gestalt der Wirkung, die sie hervorruft, oder in Gestalt der Handlungsmöglichkeiten, die durch sie das machtvolle Subjekt zur Verfügung hat« (Schulze, 63).

So etwa im Blick auf Herrschaft und Politik: Unter Bedingungen liberaler Demokratie bringen sich religiöse Akteure in die Aushandlung gesellschaftlicher Verbindlichkeiten und Zielvorstellungen in Konkurrenz zu anderen Stimmen ein – ein Machtverzicht, der gleichzeitig einen Gewinn darstellen kann (vgl. 42 sowie Agai, 259–261). Dieses mögliche Einflussnehmen von Religion auf Politik kann ebenso wie das Verhältnis zum Staat unterschiedlich gedeutet und gewertet werden und sich religionspolitisch sowie hinsichtlich jeweiliger Wirksamkeiten ausgestalten: Ist Religion bzw. Theologie fähig zu einer relevanten Aktualisierung ihrer Gehalte, wie sie sich erst aus der jeweiligen Konkrektion, d. h. als eine »Theologie des Politischen« (35 f.) ergibt?

## 2. Religiöse Sprache zwischen Inszenierung und Kritik von Macht

Betrachtet man das Verhältnis von Religion und Macht, so kommt man am zentralen Thema der Sprache nicht vorbei. Ausdrücklich verbinden *Polke* und *Agai* die Machtfrage mit der konstitutiven Sprachlichkeit von Christentum und Islam. Die Sprachmacht ist in beiden Religionen spezifisch verankert, da beide das »Leitfigurativ des Wortes Gottes, seiner kanonischen Dokumente (Zeugnisse) sowie der Vorherrschaft des Prinzips der Auslegung« (*Polke*, 272) in das Zentrum ihres Selbstverständnisses stellen. Damit sind »spezifische Formen von Macht und Machtmissbrauch« (ebd.) verbunden. Dieser Gedanke ist weiterzuverfolgen. *Agai* buchstabiert dazu die sprachliche Dimension des Korans als Ermächtigung und Entmächtigung in Bezug auf verschiedene semantische Gehalte (Prophetie, Zeit, soziale Ordnung, Monotheismus) aus, und *Polke* weist auf die spezifischen Gefahren des Literalismus und der Theologenherrschaft hin. Beide lenken ihren Blick wesentlich auf Sprache als interpretierendes Deutungsgeschehen, das Bedeutungen zuschreibt oder abspricht und damit soziale Exklusion und Inklusion bewirkt.

Damit ist ein Auftakt gemacht, der zu verfeinern wäre: Gibt es semantische Gehalte, die mit spezifischen Inszenierungen von Macht verbunden sind? Ausführlich haben die Beiträge von *von Stosch*, *Khorchide*

und *Büchner* bereits die Gottesprädikation der Allmacht kritisch analysiert und reformuliert. Die Beiträge selbst legen nahe, diese Linie auch auf andere semantische Gehalte auszuziehen. Zu denken ist an die Ambivalenz von Natur- und Schöpfungsaussagen, an die Metaphern von Gottes Stimme, Gottes Wort und Gottes Wille, an Offenbarungsvorstellungen und Konzeptionen des Glaubensaktes. Auch das Konzept eines sich hingebenden Gottes, an den der Mensch sich frei glaubend bindet, immunisiert nicht gegen die Verführungen der Macht. Eine interessante, quer durch die islamischen wie christlichen Positionen laufende Diskussion deutet sich gerade im Blick auf den Freiheitsbegriff an, insbesondere dort, wo er als Autonomie bestimmt wird. Während Khorchide ihn in der Nachfolge *Pröppers* als kritische Begrenzung absoluter Machtansprüche affirmativ aufnimmt, problematisieren ihn *Büchner* und *Leidinger* in seiner nichtrelationalen Struktur wie seinem eurozentrischen Fokus.

Gibt es darüber hinaus spezifische Sprachformen, performative Akte, die mit der Sprachmacht verbunden sind? Wie steht es um das den Religionen so zu eigene Mahnen, Zusprechen, Trösten, Zurechtweisen, Raten, Fürbitten, Vergeben? Gibt es beschreibbare Indikatoren, wo die jeweiligen Sprachformen in Machtmissbrauch übergehen, eine Frage, auf die aktuell besonders das Thema des geistlichen Missbrauchs aufmerksam macht? Über die bezeichnende und kommunikative Funktion hinaus ist hier der Blick auch auf andere Funktionen der Sprache, beispielsweise die expressive bzw. poetische Funktion, zu lenken. Inwiefern ist diese Dimension spezifisch mit der Sprachmacht verbunden?

Gibt es, so muss man schließlich fragen, auch ein machtkritisches Potenzial in der religiösen Sprache? Gibt es eine positive »Entmächtigung«, nicht der anderen zur besseren Selbstdurchsetzung, sondern der eigenen Verfügungsgewalt und Objektivierung? Die theologische und besonders die mystische Tradition kennt die Vorsicht vor allen Ansprüchen, im Namen oder mit der Stimme Gottes zu sprechen. Sie bringt diese Vorsicht zudem in spezifische Sprachformen der apophatischen Selbstdurchkreuzung, der doxologischen Selbstzurücknahme oder der methodischen Selbstdisziplinierung in der geistlichen Begleitung. Die religiöse Tradition trägt auch die Spur des Wissens, nicht das erste und das letzte Wort zu haben. Und zugleich weiß jeder und jede, die mit der passiven Aggressivität selbstbewusster Demut konfrontiert wurde, dass auch damit die Ambivalenz der Sprachmacht nicht abschließend unterlaufen ist. Die Geschichte des Machtwortes ist noch zu schreiben.

Der Zusammenhang von Sprache und Macht ist jedoch nicht auf seine ausdrückliche Thematisierung zu beschränken. Intensiv erörtern ihn

auch die Reflexionen zu Geschlechterordnung und Geschlechterdifferenz, die zugleich auf zentrale hermeneutische Probleme aufmerksam machen, die für das gesamte Verhältnis von Religion und Macht gelten: Einerseits lehren die Überlegungen von *Seker*, *Leidinger* und *Nalborczyk*, eine eingängige Unterscheidung von kontextuellen und universellen Elementen zu problematisieren und damit einem machtfreien, geschlechtergerechten »Kern« der jeweiligen Religion zu misstrauen. Hier ist nicht nur an die allseits beschworene politische Instrumentalisierung von Religion zu denken.

Gerade dieser Rede gegenüber lehren die Überlegungen dieses Bandes eine gewisse Skepsis, zumindest insofern ein »eigentlich« machtfreier, unschuldiger und nur durch externe Kräfte zum Machtfaktor instrumentalisierter religiöser »Kern« konstruiert werden soll. Einfache Zuordnungen im Sinn des Kern-Schale-Modells – universale, geschlechtergerechte Prinzipien versus historisch bedingte patriarchale Form – erwiesen sich als nicht tragfähig. Andererseits aber braucht es zur Hinterfragung patriarchaler Strukturen Referenzgrößen der Machtkritik, sei es in verdeckten Potenzialen der religiösen Quellen, sei es in einer normativen Urgeschichte eines »jesuanischen Programms«, sei es in Gegengeschichten zur dominanten Theologiegeschichte.

### 3. Theologische Machtkritik zwischen Kontinuität und Differenz

Wie aber ist dieses Zueinander von notwendiger Kontextualisierung und kritischer Referenzgröße zu konzipieren? Die Überlegungen von *Leidinger* zeigen, dass sich zunächst im praktischen Umgang, sodann in der theoretischen Reflexion das Bewusstsein von Pluralität als taugliches Kriterium erweist (vgl. auch *Polke*, 282–284). Es lässt grundlegend die Vielfalt im Gottesverständnis, in normativen Narrationen wie in der Theologiegeschichte entdecken, die in systematisch-theologischer Hinsicht auch *Büchner* stark gemacht und von indifferenter Beliebigkeit abgegrenzt hat, und wirkt sodann wiederum auf die Frage der Geschlechterdifferenz zurück. So wird die Geschlechterdifferenz selbst pluralisiert und die kritische Analyse von Geschlechterrollen mit einer umfassenden Kritik normativer Ordnungskriterien verbunden. Dementsprechend erweist sich die Frage nach Geschlechterordnungen als umfassende Frage, die intersektional an den Wegkreuzungen mit interkulturellen und interreligiösen Perspektiven zu behandeln ist. Damit werden im Blick auf

Geschlechterordnung und Geschlechterdifferenz entscheidende Fragen gestellt, die über den vorliegenden Band hinausführen: Inwiefern können Religionen den Problematiken gegenüber, die sie selbst mit verkörpern, noch einmal produktiv-kritisch in Anspruch genommen werden? Inwiefern also tragen Religionen ein selbstkritisches Potenzial in sich? Wie können Differenzsensibilität und Gleichheitsforderung zueinander gehalten werden? Wie ist mit Konflikten innerhalb der Differenzsensibilität zwischen interkulturellen und geschlechtersensiblen Perspektiven umzugehen? Wie können die Anerkennung unvertretbarer Individualität und die überindividuelle Gestalt von Institutionen und gesellschaftlichen Gruppen vermittelt werden? Die Frage der Geschlechterordnung erweist sich damit als Schlüsselfrage, die eine eigene umfassende Thematisierung im Gespräch christlicher und islamischer Theologien verdient. (Eine solche Befassung ist für eine nachfolgende Jahrestagung des Forums geplant.)

Auffallend ist, dass in der Reflexion der Geschlechterordnungen den christlichen Thematisierungen der institutionell-kirchlichen Struktur, die Nalborczyk und auch Leidinger ansprechen, die muslimische Perspektive auf die sprachliche Verfassung des Korans gegenübersteht. Dies könnte mehr sein als nur eine kontingent-individuelle Schwerpunktsetzung der Beitragenden, sondern darauf hinweisen, dass Kirche und sprachliche Gestalt des Korans durchaus auch systematisch in Beziehung zu setzen sind: Beide stehen für die Präsenz des konstitutiven Ursprungs in der Gegenwart, beide stellen die Frage nach Kontinuität und Differenz, beide zwingen zur Identifikation von variablen und unveränderlichen Elementen. Zumindest wird in diesem Gegenüber deutlich, dass die gemeinsamen Anliegen nicht automatisch mit denselben Orten, an denen diese verhandelt werden, einhergehen. So sehr es also in beiden Religionen um »Religion und Macht« geht, sind die Orte, an denen sich dieses Verhältnis kristallisiert, verschieden. Dies weist darauf hin, dass bereits der Religionsbegriff mit sprachlicher Deutungsmacht verbunden ist (vgl. Schulze sowie zum Theologiebegriff Polke). Er privilegiert nicht nur die westlich-christliche Konzentration auf »Sinn und Bedeutung«, sondern entsteht, wie zu ergänzen ist, aus einer ambivalenten Verschränkung von Offenbarungskritik mit einer Verwurzelung in spezifisch christlichen Voraussetzungen. Insofern ist der Religionsbegriff unauflöslich mit der Doppelstrategie von Exklusion und Einbindung konfessionell verfasster Religion in die gesellschaftliche Struktur wie die politische Ordnung verbunden. Über den Religionsbegriff selbst demnach führt das Thema »Welche Macht hat Religion?« nahtlos über in das Thema des nächsten

Bandes: »Säkular und religiös – Herausforderungen für islamische und christliche Theologie«.

Es ist auffallend und gerade im Blick auf religiös-institutionelle Machtverhältnisse naheliegend, dass Machtkritik wesentlich als Kritik des status quo verstanden und deswegen traditionell auch mit dem Ziel des Umbruchs und der kritischen Distanz zu gefügten Strukturen und Institutionen verbunden wurde. In religiöser Hinsicht privilegiert sie deswegen Formen des Protestes, der Selbstermächtigung und der Anklage. Doch was bedeutet dies in einer Zeit, in der Empörung, Aufführung kompromissloser Individualität und Diskreditierung vermittelnder Institutionen prägend geworden und ihrerseits mit starken exklusiven Elementen verbunden ist? Was bedeutet Machtkritik angesichts der Ohnmacht, gewachsene Versöhnungsprojekte des Völkerrechts, der Vereinten Nationen oder der Europäischen Union gegen nationale Protestkulturen, Inszenierungen von Dissidenz gegen einen (wirklichen oder vermeintlichen) Mainstream und wirkungsvolle Selbststigmatisierungen zu erhalten?

#### 4. Machtwirkungen religiöser Praxis zwischen sozialer Kontrolle und Emanzipation

In komplex strukturierten religiösen Gemeinschaften erweist sich der Machtbegriff in vielerlei Hinsicht als schillernd und eher ambivalent zu fassende Größe. Weder Christentum noch Islam zeigen sich gegen Verführungen zur Macht resistent. Machtausübung erscheint für religiöse Institutionen vielmehr geradezu unausweichlich und reicht von Formen handfester sozialer Kontrolle bis hin zu subtilen Formen der Steuerung und Einflussnahme.

Anspruch und mögliche Auswirkungen können umso schwerwiegender sein, als ein Reden und Handeln sich »im Namen Gottes« versteht: Am deutlichsten vielleicht, wenn politische Herrscher im Namen Gottes Urteile und Entscheidungen fällen oder wenn Gelehrte autoritativ bestimmen, wie normative Quellen zu verstehen seien und welche Texte zum normativen Kanon gehören und welche nicht (*Abdallah*). Ein Handeln und Sprechen »im Namen Gottes« muss theologisch gesehen nicht an sich ausgeschlossen sein: Man kann Gottes Handeln in der Welt durchaus als durch Menschen vermittelt denken. Dabei darf aber nicht überspielt werden, dass dies stets einen fehlbaren und notwendig unvollkommen bleibenden hermeneutischen Vermittlungsakt zwischen Gottes

Offenbarung (in Jesus Christus beispielsweise oder im Koran) und menschlichem Verständnis voraussetzt. Solche Zuspitzungen lassen sich ebenso in überkommenen exklusivistischen Kirchenverständnissen finden wie auch in islamisch geprägten Gemeinschaften durch alle Zeiten hindurch. Nachgerade fundamentalistische Ansätze geben eine Unmittelbarkeit des Verständnisses von Gottes Absicht vor, womit der Mensch sein Verständnis von Gott gleichsetzt mit Gottes Offenbarung und sich mit dieser Festlegung gewissermaßen über Gott erhebt. Notwendig ist dagegen ein Bewusstsein für die fragile Vorläufigkeit des Denkens und Handelns des Menschen, der nichtsdestotrotz – als Individuum wie als Vertreter einer religiösen Institution – aufgefordert bleibt, sein Denken und Handeln in der Spannung zu religiösen Normen selbstreflektierend und selbstkritisch auszutarieren.

Auf den ersten Blick mag die in religiösen Kontexten verortete Idee des Dienens, des Sich-Inanspruchnehmens und der Fürsorge weit weg scheinen von solchen Möglichkeiten der Machtausübung oder gar des Machtmissbrauchs. Allerdings kann diese Haltung des Dienens nicht nur per se als machtförmig im Sinne eines weiten Machtbegriffs gedeutet werden. Sie kann auch, gerade wenn sie sich in unkritischer Weise als durch Gott autorisiert versteht, als herrschaftsförmige soziale Kontrolle Raum gewinnen (Schübler).

Derartige Problemlagen verschwinden keineswegs einfachhin mit der Abnahme der Kontrollmacht traditioneller religiöser Institutionen in einer individualisierten und »posttraditionalen« Gesellschaft, in der religiöse Bindungen unter Wahlfreiheit stehen. Vielmehr lassen sich Mechanismen mit dialektischen Verläufen beobachten. Die religiöse Botschaft »ist nicht verschwunden, sie ist nur zur Wiederaneignung frei zugänglich geworden« (Schübler, 171). Und wenn religiöse »Marker« kulturell entkoppelt werden von institutionalisierten religiösen Sozialstrukturen im engeren Sinn, kann damit auch ein strukturierender, mäßigender und deeskalierender Einfluss zurückgehen. In neu entstandenen Freiräumen können wiederum ausgrenzende und identitäre Gruppenzugehörigkeiten entstehen. Die Frage nach einer verbindlichen und verbindenden Wahrheit und Gemeinschaftlichkeit verschwindet nicht, sondern wird transformiert – mit neuen Folgeproblemen. Umso nachdrücklicher stellt sich die Frage nach »theologische[n] Gegenerzählungen zu den identitären Versuchungen der Gegenwart« (Schübler, 176).

Dies stellt gerade auch religiöse Pädagogik, Sozialisation und Erziehung vor neue Herausforderungen im Zusammenhang der Schlüsselfrage: Wie und auf welches Ziel hin wird erzogen (*Uygun-Altunbaş*)?

Gleichzeitig bleiben überkommene Problem- und Erblasten: Neuere Studien belegen zwar, dass die meisten muslimischen und christlichen Eltern Erziehungsstilen, die mit Angst und Sanktionen operieren, wenig abgewinnen können. Aber sind die Restbestände solcher Erziehungspraxis nur Anzeichen der Überforderung von Eltern bzw. Erziehenden? Oder führen sie zurück zur Frage nach einer systembildenden Funktion von Angst in religiösen Traditionen? So hat etwa *Ebrahim Moosa* muslimischerseits beansprucht<sup>1</sup>, dass Traditionen mehr ausmachen als Texte, zu denen man zurückkehren kann oder nicht. Sie bilden vielmehr eine in Körper und Geist eingeschriebene Haltung und Praxis, die über Generationen (oft unbewusst) transportiert wird. Nötig ist deshalb auch eine kritische Rekonstruktion der Prägungen und Wurzeln des Selbst. Dazu zählt auch, Alternativen zu eigenen Verständnissen und zu eigener Praxis zuzulassen, anstatt diese zu identifizieren mit dem Willen Gottes. Eine solche selbstkritische und die eigene religiöse Deutung ggf. zurücknehmende Haltung kann eine emanzipierende und befreiende Wirkung befördern. Sie ist die Grundlage für eine religiöse Erziehung, die personale Autonomie, Vertrauen und Nächstenliebe stärkt (*Klinger*).

Wie kann die Bindung an einen transzendenten Gott, der immer größer ist als gedacht werden kann, den Menschen zum Denken und Handeln ermächtigen – so aber, dass die Größe Gottes nicht unstatthaft die eigene Größe des Menschen (als Individuum oder als Vertreter religiöser Institutionen) ins Hybride steigert, sondern gerade als Korrektiv solcher Anmaßungen wirksam wird? Welche theologischen Begriffe und religiösen Praxen sind dabei einer Kritik bzw. Neubestimmung zu unterziehen? Welche Ressourcen können die »Begründung einer liberalen [...] Theologie« fördern, »die [...] die Freiheit als Möglichkeitsraum zugrunde legt« (Schulze, 75, mit Blick auf Begründungsansätze anhand koranischer Motive)? In den systematisch-theologischen Beiträgen (von Stosch, Khorchide, Büchner) wird diese religionsübergreifend virulente Grundfrage in unterschiedlicher und weiterzuführender Weise adressiert, während die pastoraltheologischen und religionspädagogischen Beiträge des Bandes unterstreichen, dass eine solche Frage je neu kontextualisiert werden muss.

---

1 Vgl. etwa *Ebrahim Moosa*, Transitions in the ›progress‹ of civilization: Theorizing history, practice, and tradition, in: *Omid Safi* (Hg.), *Voices of Change*, Westport CT 2007, 115–130, 123 f.