

# Postkoloniale Theorie und Religionsgeschichte

## Implikationen eines konsequent-historischen Religionsverständnisses für Religionswissenschaft und Theologie

Yan Suarsana

Die postkoloniale Theorie ist in den letzten drei Jahrzehnten zu einer viel diskutierten wissenschaftlichen Perspektive auf die uns umgebende, globalisierte Welt avanciert. Und anders als ihr Wortbestandteil ‚kolonial‘ vermuten lässt, geht es ihr nicht allein (oder schon lange nicht mehr) darum, ausschließlich solche Denkstrukturen zu kritisieren und aufzubrechen, die uns durch die Epoche des europäischen Kolonialismus überkommen sind.

Gewiss legen vor allem frühe Vertreter wie Frantz Fanon (1925–1961)<sup>1</sup> oder Edward Said (1935–2003)<sup>2</sup> einen starken Fokus auf die konkreten ideologischen und politischen Folgen der kolonialen Unterwerfung ihrer Herkunftskontexte – eine Tendenz, die sich auch in neueren Arbeiten wie denen von Gayatri Spivak (geb. 1942)<sup>3</sup>, Dipesh Chakrabarty (geb. 1948)<sup>4</sup> oder Homi Bhabha (geb. 1949)<sup>5</sup> finden lässt. Nichtsdestotrotz erlaubt es die philosophische Basis der postkolonialen Theorie, die in der Regel als poststrukturalistisch charakterisiert wird, die Denkfiguren und Modelle ihrer Vertreterinnen und Vertreter auch auf einer breiteren Ebene anzuwenden, und zwar auf der des allgemeinen Wissens über die uns umgebende Realität. Dieses Wissen zeichnet sich in erster Linie dadurch aus, dass es von Kategorisierungen geprägt ist, mit deren Hilfe wir die Welt ordnen

<sup>1</sup> Vgl. z. B. Frantz Fanon, *Schwarze Haut, weiße Masken*, Wien 2015.

<sup>2</sup> Vgl. Edward Said, *Orientalismus*, Frankfurt a. M. 2009.

<sup>3</sup> Vgl. z. B. Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak? Postkolonialität und subalterne Artikulation*, Wien 2007.

<sup>4</sup> Vgl. Dipesh Chakrabarty, *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*, Frankfurt a. M./New York 2010.

<sup>5</sup> Vgl. z. B. Homi K. Bhabha, *Die Verortung der Kultur*, Tübingen 2000.

und auf denen wir die Erklärungsmodelle für ihr Funktionieren errichten. Wo also die ›klassische‹ postkoloniale Theorie mehrheitlich solche Kategorien, die uns aus der Ära des Kolonialismus überkommen sind (etwa Rasse, Zivilisation etc.) zum Gegenstand ihrer Kritik macht, zielt ein erweitertes Verständnis von ›postkolonial‹ auf die Hinterfragung *sämtlicher* Arten von Kategorien ab, die unserem Weltwissen zugrunde liegen.

Diese Hinterfragung dient freilich keinem Selbstzweck. Denn wie vor allem die poststrukturalistische Theorie gezeigt hat, die der postkolonialen, wie gesagt, in der Regel zugrunde liegt, wohnt bestimmten Kategorien häufig eine große Wirkungsmacht inne, die nicht nur ein allgemeines Verständnis von Realität vermittelt, sondern diese Realität häufig selbst strukturiert – und zwar im Kontext gesellschaftlicher und politischer Aushandlungsprozesse. Dies geschieht dadurch, dass Kategorien nicht nur als Instrument des *Verstehens* verwendet werden, sondern häufig auch mit dem hegemonialen Anspruch, die Wirklichkeit ›so wie sie ist‹ zu repräsentieren und damit ideologisch festzuschreiben. Besonders wirkmächtige Kategorien werden dabei (etwa in politischen Debatten) oftmals gezielt dazu verwendet, in gesellschaftliche Entwicklungen einzugreifen, und zwar mit dem Argument, dass eine bestimmte Realität nun mal ›so sei‹, wie es die propagierte Kategorie nahelege – eben weil die Realität selbst in Kategorien geordnet sei.

Der kritische Ansatz der (im weiteren Sinne verstandenen) postkolonialen Theorie besteht nun darin, diese, unsere Wirklichkeit scheinbar strukturierenden Kategorien zu *dekonstruieren*, und zwar dadurch, dass diese Kategorien als *Produkte* ihres jeweiligen historischen Kontextes sichtbar gemacht werden, um ihnen damit ihre Allgemeingültigkeit zu nehmen. So versucht etwa die postkoloniale Geschichtsschreibung, die Genese der konzeptuellen Frontstellung zwischen dem »Westen und de[m] Rest«<sup>6</sup> (oder auch zwischen Europa und dem ›Orient‹) nachzuzeichnen, die maßgeblich durch die Kolonialzeit geprägt ist, indem sie zeigt, in welchen konkreten historischen Konstellationen zahlreiche noch heute artikulierte Konzepte und argumentative Strukturen aufgekommen sind.<sup>7</sup> In diesem Zusammenhang ist sie bestrebt, die ideologischen Muster und politischen Strategien hinter der historischen Verwendung solcher Kategorien und Figuren sichtbar zu machen. Damit demonstriert sie, dass es (heute wie damals) auch

<sup>6</sup> Stuart Hall, *Der Westen und der Rest. Diskurs und Macht*, in: Ders., *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*, Hamburg 1994, 137–179.

<sup>7</sup> Vgl. z. B. Chakrabarty, *Europa*, 41–65.

immer andere Möglichkeiten des Sagens gab (und gibt), die vielleicht weniger wirklichkeitsstrukturierend und damit weniger universalisierend sind. Mit diesem breiten Verständnis wäre das ›kolonial‹ in ›postkolonial‹ im Sinne von ›universal‹ zu lesen, weshalb man die postkoloniale Theorie (entsprechend der von Chakrabarty angemahnten Provinzialisierung Europas<sup>8</sup>) auch als *post-universal* bezeichnen könnte – und damit gleichzeitig als *anti-hegemonial* und *anti-ideologisch*.

Im Folgenden möchte ich zeigen, welche Auswirkungen die postkoloniale Perspektive auf die Kategorie der *Religion* hat. Dies scheint mir vor allem deshalb von hoher Relevanz, weil über diese Kategorie und ihre vermeintlichen gesellschaftlichen Manifestationen heute intensive politische Debatten geführt werden, etwa bezüglich der angeblichen ›Bedrohung‹ europäischer Gesellschaften durch den Islam, aber auch in Bezug auf die Rolle von Religion in der Öffentlichkeit etc. Diese Debatten haben dazu geführt, dass *Religion* zunehmend zu einer Art allgemeiner ›Denkform‹ avanciert, mit der wir die uns umgebende Welt nicht nur konzeptionalisieren, sondern ebenso aktiv gestalten, obgleich sie als Konzept in der *heutigen* Form wahrscheinlich erst im 19. Jahrhundert entstanden ist.

Zunächst möchte ich darstellen, auf welche Weise die postkoloniale (und hier vor allem die ihr zugrunde liegende poststrukturalistische) Theorie als Erweiterung der historischen Perspektive gelesen werden kann und welche Implikationen dies für die herkömmliche Art der Geschichtsschreibung nach sich zieht. Zweck dieses Unterfangens ist es zu zeigen, dass die postkoloniale Herangehensweise gar nicht so ›radikal‹ und neu ist wie oft behauptet, sondern eher als ein konsequentes ›Ausreizen‹ der theoretischen Grundlagen zu sehen ist, wie sie einschlägigere geschichts- und kulturwissenschaftliche Ansätze nahelegen.

Als Zweites will ich diese Überlegungen auf die Religionsgeschichte übertragen und die Folgen für ein dezidiert historisches Religionsverständnis (in Abgrenzung zu einem im weitesten Sinne phänomenologischen Verständnis) aufzeigen, um die entsprechenden Konsequenzen für eine an der postkolonialen/poststrukturalistischen Theorie orientierten Religionsgeschichtsschreibung im Rahmen der religionswissenschaftlichen Forschung zu beleuchten.

Der dritte und letzte Teil des vorliegenden Textes widmet sich sodann der Herausforderung, welche der Postkolonialismus vor allem für die Theologie bedeutet. Denn versucht man, den postkolonial motivierten Ansatz einer konse-

<sup>8</sup> Vgl. a. a. O.

quenten Historisierung auf theologische Fragen der Wahrheit und Absolutheit anzuwenden, so zeigt sich, dass die Folgen eines solchen Versuchs deutlich weitreichender sind als im Fall der ›profanen‹ wissenschaftlichen Disziplinen wie etwa der Religionswissenschaft oder der Historiographie. Ich möchte diese Folgen am Beispiel der Theologie der Religionen skizzieren, die in ihren Ursprüngen ja auf die Religionsgeschichtsschreibung zurückgeht. Am Beispiel von Ernst Troeltsch (1865–1923) zeichne ich Versuche der liberalen Theologie des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts nach, die Herausforderungen der konsequenten Historisierung in Gestalt des Historismus des 19. Jahrhunderts an die Theologie aufzunehmen. Dabei versuche ich zu zeigen, dass sich mögliche Auswege aus dieser ›postmodernen Krise‹ bereits im Werk Troeltschs finden lassen. Es ist klar, dass diese Überlegungen nur erste Hinweise auf Lösungsmöglichkeiten im Hinblick auf die o. g. theoretische Herausforderung geben können – in erster Linie deshalb, weil eine mögliche ›Neujustierung‹ theologischer Antworten erst noch konkreter ausgearbeitet werden müsste. Dennoch soll an dieser Stelle dafür plädiert werden, dass eine Berücksichtigung postkolonialer Fragestellungen in Bezug auf fundamentale theologische Konzepte nicht ausbleiben sollte – und zwar im Sinne eines kritischen Werkzeugs, das helfen kann, theologische Fragen aus einer ungewohnten Perspektive zu durchleuchten und ggf. neu zu stellen.

## 1. Postkoloniale Theorie als radikal-historische Perspektive

Die postkoloniale Perspektive ist (zusammen mit der ihr zugrunde liegenden poststrukturalistischen Theorie) in den letzten Jahren vor allem in den Sozial- und Kulturwissenschaften breit rezipiert worden. Demgegenüber scheint mir die Wahrnehmung in den historischen Fächern (zumindest im deutschsprachigen Diskurs<sup>9</sup>) eher gering geblieben zu sein. Dies liegt möglicherweise nicht zuletzt daran, dass sich der Gründervater der poststrukturalistischen Theorie, Michel Foucault (1926–1984), recht pointiert (um nicht zu sagen feindselig) von der von ihm als identitätsstiftende Maskerade verspotteten klassischen Geschichtsschrei-

<sup>9</sup> Vgl. hier v. a. Philipp Sarasin, *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, Frankfurt a. M. 2003; Achim Landwehr, *Historische Diskursanalyse*, Frankfurt a. M./New York 2008; Sebastian Conrad, *Globalgeschichte. Eine Einführung*, München 2013; Sebastian Conrad/Shalini Randeria u. a. (Hg.), *Jenseits des Eurozentrismus. Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a. M./New York 2013.

bung des 19. Jahrhunderts abgesetzt hatte. Ein weiterer Grund dürfte darin zu finden sein, dass die sogenannten *Postcolonial Studies*, die der poststrukturalistischen Theorie auf einer breiteren, interdisziplinären Ebene zum Durchbruch verholfen haben, mit einigen Ausnahmen zumindest vordergründig eher an *zeitgenössischen* Aushandlungsprozessen von Identität und sozialer Wirklichkeit interessiert zu sein scheinen; eine sozial- und politikwissenschaftliche Rezeption leuchtet daher auch unmittelbar ein.

Doch trotz der zum Teil harschen Kritik von Vertreterinnen und Vertretern der postkolonialen und poststrukturalistischen Theorie an der etablierten Geschichtsschreibung handelt es sich bei diesem Ansatz meiner Meinung nach um eine umfassende Aufwertung der historiographischen Perspektive, und zwar in der Form, dass es sich bei den verschiedenen dekonstruktivistischen Ansätzen der poststrukturalistischen Theorie in der Regel um mehr oder weniger konsequente Formen der *Historisierung allen Seins* handelt. Statt also in der poststrukturalistischen Theorie eine Gegnerin der etablierten Historiographie zu sehen, plädiere ich dafür, diese umgekehrt vielmehr als Versuche zu werten, die historische Perspektive in ihrer Konsequenz weiterzudenken und damit auch auf andere Forschungsperspektiven auszuweiten, die bislang eher im sozial- und kulturwissenschaftlichen Bereich angesiedelt waren.

Die foucaultsche Kritik an der Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts ist im Kern zunächst eine Kritik an deren (im weiteren Sinne) neuplatonischer, häufig hegelianischer Basis. Diese geht, grob gesagt, davon aus, dass hinter dem vergänglichen historischen Sein eine Sphäre zeitloser Prinzipien existiert, welche sich in der Geschichte manifestieren. Dementsprechend war etwa die in der Tradition Leopold von Rankes (1795–1886) stehende Geschichtsschreibung dem Ziel verpflichtet, mithilfe des intensiven Studiums des historischen Quellenmaterials eine Art kontemplativer ›Ideenschau‹ zu unternehmen, um das zu ergründen, was die historische Wirklichkeit in ihrem Wesen strukturiert und vorantreibt. Als solche Ideen galten die zum Teil in dieser Form noch heute im allgemeinen Sprachgebrauch üblichen Konzepte von Nation, Volk, Religion, Staat etc.<sup>10</sup> Vor diesem theoretischen Hintergrund war es möglich, anhand des historiographischen Materials auszusagen, was eine Nation in ihrem Wesen ausmacht

<sup>10</sup> Vgl. Franziska Metzger, *Geschichtsschreibung und Geschichtsdenken im 19. und 20. Jahrhundert*, Bern/Stuttgart u. a. 2001, 126f.; Wolfgang Hardtwig, *Deutsche Geschichtskultur im 19. und 20. Jahrhundert*, München 2013, 67.

und worin sie sich von anderen unterscheidet – eine Denkfigur, die heute im populären Diskurs durchaus noch anzutreffen ist.

Im Gegensatz dazu ist es das Anliegen Foucaults herauszustellen, dass es sich bei der Ansicht um eine Illusion handele, dass die historische, sich stetig im Wandel befindliche Realität bloß die unveränderliche Substanz des wahren, geistigen Seins verkörpere. Für Foucault gibt es keine ›andere‹, unveränderliche Realität hinter der historischen, keine zeitlosen Ideen, die sich in politischen Prinzipien manifestieren, keine unveränderlichen Strukturen, die das soziale Leben ordnen. Für Foucault ist das einzige Sein das historische – und die daraus abgeleiteten zeitlosen Prinzipien bloße Abstraktionen ohne Realitätscharakter.<sup>11</sup> So gesehen handelt es sich beim poststrukturalistischen Einspruch gegen die klassische Geschichtsschreibung zunächst um nichts mehr als eine Stimme der *via moderna* gegenüber der *antiqua*; es braucht dabei nicht gesondert betont zu werden, dass Letztere im 19. Jahrhundert nicht nur die Geschichtsschreibung, die Theologie und die neuen Geisteswissenschaften, sondern auch und gerade die Naturwissenschaften dominierte, und zwar in Form des noch heute im populären Diskurs verbreiteten newtonschen Universums mit seinen ewigen, universalen Naturgesetzen.<sup>12</sup>

Die Dominanz der neuplatonisch geprägten *via antiqua*, die im 19. Jahrhundert (und zum Teil noch bis weit ins 20. Jahrhundert hinein) die weitgehend unreflektierte Basis zahlreicher wissenschaftlicher Disziplinen darstellte, ist sicherlich der Grund, warum die poststrukturalistische Theorie (die im Kern letztlich ein metaphysischer Selbstreinigungsprozess des Strukturalismus gewesen ist) häufig als ein solch umfassender Angriff auf unsere Art zu denken und zu forschen aufgefasst wird. Für die Geschichtswissenschaft ist sie deshalb eine Herausforderung, weil sie ans Licht bringt, welche metaphysischen Voraussetzungen ihr auch heute noch zugrunde liegen können – Voraussetzungen, die zwar nicht explizit (im Sinne einer dezidierten Theorie) artikuliert werden, die jedoch häufig in der *Praxis* historiographischen Arbeitens aufscheinen.<sup>13</sup>

<sup>11</sup> Vgl. v. a. Michel Foucault, Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: Walter Seitter (Hg.), Michel Foucault. Von der Subversion des Wissens, Frankfurt a. M. 1987, 69–90.

<sup>12</sup> Vgl. Lioba Wagner, Alchemie und Naturwissenschaft. Über die Entstehung neuer Ideen an der Reibungsfläche zweier Weltbilder. Gezeigt an Paracelsus, Robert Boyle und Isaac Newton, Würzburg 2011, 190–192.

<sup>13</sup> Vgl. Roger Chartier, Zeit der Zweifel. Zum Verständnis gegenwärtiger Geschichtsschreibung, in: Christoph Conrad/Martina Kessel (Hg.), Geschichte schreiben in der Postmoderne. Beiträge zur aktuellen Diskussion, Stuttgart 1994, 83–97.

Die poststrukturalistische Theorie setzt dabei an zwei Punkten an: Zum einen macht sie klar, dass abstrakte Prinzipien (beispielsweise im Sinne der ranke-schen Ideen) nicht die äußerliche Grundlage historischer Realität und Entwicklung bilden. Solche Konzepte sind vielmehr als *Produkte* historischer Aushandlungsprozesse zu verstehen, mit deren Hilfe sich historische Akteure über ihre zeitgenössische Umwelt verständigen, um die von ihnen als wirklich wahrgenommene Welt zu konzeptionalisieren. In diesem Sinne existiert beispielsweise *Nation* nicht an sich, sondern wird in einem bestimmten historischen Kontext (nicht zuletzt auch durch die zeitgenössische Historiographie) als ein Konzept ausgehandelt, mit dem anschließend etwas über diesen Kontext ausgesagt werden kann. Das bedeutet, dass *Nation* nichts Zeitloses ist, was zu allen Zeiten und an allen Orten der Welt gefunden werden kann, sondern vielmehr etwas zutiefst kontextgebundenes und (im Gegensatz zu einer Kategorie) historisch Kontingentes.

Der zweite, mit dem ersten verbundene Ansatzpunkt der foucaultschen Kritik an der Geschichtsschreibung des 19. Jahrhunderts betrifft deren historiographische Narrative. Diese waren für gewöhnlich darum bemüht, das Sinnstiftende und Lehrreiche der Geschichte herauszuarbeiten – eine Idee, die ihrem aufklärerischen Erbe zu verdanken ist. Geschichte wird hier (etwa im Sinne Herders) als ein globaler Entwicklungs- und Fortschrittsprozess verstanden, an dessen Ende die Verwirklichung des Ideals der Menschlichkeit steht.<sup>14</sup> Damit verbunden war nicht nur die These von der Wirkungsmacht universaler Prinzipien in der Geschichte, sondern auch die Idee, dass die Entwicklung der Menschheit einem übergeschichtlichen Ziel zustrebe, weshalb neben den abstrakten Entitäten wie *Nation* noch das Konzept eines Telos' oder Schicksals hinzutrat, welches das historische Sein des Menschen bestimmte und an dem die Taten großer Männer (qua ihres Genies) ausgerichtet waren.<sup>15</sup>

Demgegenüber betonte Foucault aufgrund seiner radikal-nominalistischen Perspektive, dass es sich bei der Geschichte nicht um einen kohärenten, strukturierten und zielgerichteten Verlauf der Welt handele, sondern vielmehr um eine diskontinuierliche Verkettung kontingenter Ereignisse, die durch die Macht des Zufalls verbunden seien. Das, was die klassische Geschichtsschreibung als das Identitätsstiftende der Geschichte angesehen hatte, verstand Foucault als bloße Fantasie, als Illusion dieser Historiker, die ihr eigenes, kontingentes Sein durch

<sup>14</sup> Vgl. Metzger, *Geschichtsschreibung*, 117–119.

<sup>15</sup> Vgl. a. a. O. 121–129. So auch prinzipiell in den universalgeschichtlichen Entwürfen von Karl Marx und Friedrich Engels; vgl. a. a. O. 133.

die von ihnen konstruierte Geschichte zu ergründen und zu bestätigen suchten.<sup>16</sup> Das ist der Grund, weshalb er die klassische Geschichtsschreibung als eine endlose »Maskerade«<sup>17</sup> bezeichnet hat, weil hinter den historischen Identitäten, die die Historiker des 19. Jahrhunderts so wortreich erstehen ließen, letztlich keinerlei universale Wahrheit zu finden sei, sondern nichts als blanke historische Existenz, die allein dem »Würfelbecher des Zufalls«<sup>18</sup> unterworfen sei.

## 2. Religionsgeschichte – postkolonial gelesen

Wie bereits angedeutet, handelt es sich aus postkolonialer Perspektive auch bei *Religion* nicht um etwas, das zeitlos und hinter den Dingen quasi »schon immer« die Existenz des Menschen bestimmt hätte. Vielmehr kann auch *Religion* (ebenso wie *Nation*) nur als ein Konzept verstanden werden, das Menschen in einem bestimmten historischen Kontext (etwa auch dem unseren) dazu verwendet haben, ihre soziale Umwelt zu konzeptionalisieren und zu gestalten.

Will man mit einem solchen Verständnis das Unternehmen einer Religionsgeschichte wagen, so kann es selbstredend nicht darum gehen, sich mit einer zuvor definierten Kategorie *Religion* nun der Quellenlektüre bezüglich eines beliebigen Kontexts zu widmen, um etwa zu ergründen, wie sich Religion wohl in einer bestimmten Epoche, etwa der römischen Antike, zeigt. Im Gegenteil: Der Gegenstand der historiographischen Arbeit besteht hier nicht in der Religion als zeitlosem Ordnungsprinzip menschlicher Geschichte, sondern vielmehr in dem *historischen Konzept* Religion, das sich Menschen in spezifischen Kontexten gebildet haben. Religion existiert nach diesem Modell also nicht »an sich« im Sinne eines eigenständigen Gegenstands, sondern nur als Produkt sozialer Aushandlungsprozesse, die stets den konkreten historischen Bedingungen unterworfen sind, unter denen sie sich ereignen. Das bedeutet nicht nur, dass sich das Konzept *Religion* von Kontext zu Kontext deutlich unterscheiden kann; es bedeutet außerdem, dass die Existenz von Religion vom historischen Ort ihrer Artikulation *abhängig* ist (und daher möglicherweise auch nicht gegeben sein kann, etwa wenn sich keine Aushandlungsprozesse um Religion in diesem Kontext nachweisen lassen).

<sup>16</sup> Vgl. Foucault, Nietzsche, 85f.

<sup>17</sup> A. a. O. 85.

<sup>18</sup> A. a. O. 80.

Diese Unterscheidung zwischen Religion als Kategorie und Religion als Produkt historischer Aushandlungsprozesse ist mit erheblichen Konsequenzen für das konkrete Vorgehen in der historiographischen Praxis verbunden. Denn während ein kategoriales Verständnis den Gegenstand Religion dadurch identifizierbar macht, dass es ihm bestimmte zeitlose Eigenschaften (ähnlich einem Kriterienkatalog) zuweist (etwa der Glaube an einen Gott), so ist eine streng historische Gegenstandsbestimmung von Religion nicht so leicht zu haben. Weil hier die inhaltlichen Bestimmungen von Religion ja nicht als zeitlos gegeben, sondern nur als Produkte historischer Diskurse in den Blick genommen werden können (und damit nicht von vornherein feststehen), kann die Einheitlichkeit des Untersuchungsgegenstandes Religion über die historische Zeit hinweg nur auf formaler Ebene gewährleistet werden – und zwar über *historische Verbindungen*. Während wir mithilfe einer kategorialen Begriffsdefinition nach einem kurz Blick in die Quellen bereits sehen können, ob sich in einem bestimmten historischen Kontext unser Gegenstand *Religion* manifestiert (beispielsweise weil es einen Gottesbegriff gibt), so stellt uns die formale Gegenstandsbestimmung der post-strukturalistischen Sichtweise diesbezüglich vor ein gewaltiges Problem: Denn hier ist die Identifikation von Religion in einem bestimmten historischen Kontext nicht ohne Weiteres möglich, weil historische Verbindungen erst mühsam rekonstruiert werden müssen – und überhaupt nicht klar ist, ob diese Verbindungen auch zu einem Konzept führen, das aus heutiger Perspektive als ›Religion‹ bezeichnet werden kann. Aus diesem Grund hat Michael Bergunder (mit Verweis auf Foucault<sup>19</sup> und Michel de Certeau [1925–1986]<sup>20</sup>) vorgeschlagen, die religionsgeschichtliche Arbeit in einem Kontext zu beginnen, in dem zweifelsfrei ein historischer Aushandlungsprozess um Religion im heutigen Sinne nachgewiesen werden kann, um anschließend den historischen Verknüpfungen nachzugehen, die sich von diesem Diskurs aus entspinnen. Und weil die Identifikation eines über formale Verbindungen bestimmten Gegenstands *Religion*, wie gesagt, nicht ›auf den ersten Blick‹ in einem vergangenen Kontext möglich ist, kann der Startpunkt der historiographischen Arbeit nur in der Gegenwart liegen, weil dies der einzige Kontext ist, in dem die Existenz eines mit dem heutigen Verständnis vergleichbaren Religionskonzepts unmittelbar evident ist.<sup>21</sup> Von diesem Ort aus

<sup>19</sup> Vgl. a. a. O. 81.

<sup>20</sup> Vgl. Michel de Certeau, *Das Schreiben der Geschichte*, Frankfurt a. M. 1991, 112f.

<sup>21</sup> Vgl. Michael Bergunder, *Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft*, in: *ZfR* 19/1/2 (2011), 3–55, hier: 43.

spürt die poststrukturalistische Religionsgeschichtsschreibung ihrem Gegenstand nun dadurch nach, dass sie sich (zumindest konzeptuell) *rückwärts in der Zeit* bewegt: Vom heutigen Religionsdiskurs verfolgt sie die historischen Verknüpfungen zurück in die nächstliegende Vergangenheit, um zu ergründen, ob und inwieweit hier ebenfalls ein Diskurs nachweisbar ist, der Religion in unserem heutigen Sinne verhandelt. Ist dies der Fall, geht sie noch weiter zurück, bis sie schließlich an einen Punkt gelangt, an dem sich die Verbindungen deutlich verzweigen und irgendwann so weit auflösen, dass von einem mehr oder weniger einheitlichen Konzept im heutigen Sinne nicht mehr die Rede sein kann. Dann hat sie den historischen Anfang von Religion erreicht.<sup>22</sup>

Im Folgenden möchte ich nun kurz umreißen, wie nach gegenwärtigem Stand der Debatte dieser historische Beginn von Religion im heutigen Sinne wohl in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts angesiedelt werden kann. Dies impliziert freilich umgekehrt, dass bezüglich der Zeit davor nicht von der Existenz von Religion im heutigen Sinne gesprochen werden kann (obgleich der Ausdruck *religio* offenbar bereits seit dem konfessionellen Zeitalter allgemeiner gebräuchlich war<sup>23</sup>).

Der erste Schritt dieser Unternehmung besteht darin, das Religionskonzept des ›Start-Kontextes‹ zu bestimmen, von dem aus die historiographische Arbeit unternommen werden soll. Es ist klar, dass eine diskurstheoretisch begründete Gegenstandsbestimmung nicht dazu führen kann, ein einziges Religionskonzept zu fixieren, von dem behauptet werden könnte, dass Religion in heutiger Zeit *so* (und *nur so*) bestimmt werden könne. Was ich als Basis meiner Analyse bezeichnen möchte, besteht in der groben Charakterisierung des zeitgenössischen öffentlichen Diskurses über Religion, der die Identifizierung eines allgemein verbreiteten, ›typischen‹ und populären Verständnisses von Religion erlaubt. Dieser heutige Diskurs über Religion lässt sich m. E. wie folgt beschreiben:

1. Er ist global: Überall auf der Welt wird von Religion gesprochen, und diese Gespräche hängen aufgrund einer globalen kommunikativen Infrastruktur zusammen.<sup>24</sup>

<sup>22</sup> Vgl. a. a. O. 45.

<sup>23</sup> Vgl. Ernst Feil, *Religio*. Dritter Band: Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 17. und frühen 18. Jahrhundert, Göttingen 2001, 472–481.

<sup>24</sup> Vgl. Bergunder, *Religion*, 50.

2. Er unterscheidet Religion als besonderen Bereich des Sozialen von Nicht-Religion, häufig mithilfe des Gegensatzpaares Religion – Säkularität.<sup>25</sup>
3. Er versteht Religion als eine dem Untersuchungsbereich der streng rationalen, empirischen Wissenschaften enthobene Weise der Erkenntnis. Diese Erkenntnisweise wird häufig als im subjektiven Glauben (an einen Gott) begründet aufgefasst – im Gegensatz zum objektiven Wissen der Wissenschaften.<sup>26</sup>
4. Er identifiziert Religion als ein globales, universales Phänomen menschlicher Existenz, das sich in der ganzen Welt in vergleichbaren, in ihrer äußeren Erscheinungsform unterschiedlichen Ausprägungen manifestiert habe: Den verschiedenen historischen (Welt-)Religionen.<sup>27</sup>

Verfolgt man nun die verschiedenen Aspekte und Debatten dieses Diskurses zurück in die Vergangenheit, so führt die von Foucault als Genealogie<sup>28</sup> bezeichnete historiographische Analyse zu verschiedenen Punkten, die sämtlich im Verlauf des langen 19. Jahrhunderts angesiedelt sind, ihren Schwerpunkt aber in der Zeit ab etwa 1850 haben. Es ist klar, dass einzelne Stränge, die von den oben genannten vier Aspekten ausgehen, noch deutlich weiter zurückverfolgt werden können, etwa in die Theologie der Romantik oder die Aufklärungsphilosophie. Doch ihr gebündeltes und darüber hinaus recht allgemein verbreitetes Auftreten lässt sich erst im weiteren Verlauf des 19. Jahrhunderts nachweisen, weshalb erst ab diesem Zeitpunkt in unserem heutigen Sinne von Religion gesprochen werden kann. Als mögliche Entstehungsorte lassen sich folgende Diskurse der Vergangenheit benennen:

1. Die Globalität des Religionsdiskurses ist erstmals durch die weltweite moderne kommunikative Infrastruktur gegeben, die der europäische Kolonialismus etabliert hatte. Ab dieser Zeit lässt sich verstärkt nachweisen, dass Intellektuelle, Wissenschaftler und Theologen aus allen Kontexten der Welt im gegenseitigen Bezug aufeinander über Religion nachdachten.<sup>29</sup>

<sup>25</sup> Vgl. Talal Asad, *Ordnungen des Säkularen. Christentum, Islam, Moderne*, Leiden 2017, 29–82.

<sup>26</sup> Vgl. Ernst Feil, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen 1986, 25f.

<sup>27</sup> Vgl. Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions*, Chicago/London 2005, 2–6.

<sup>28</sup> Vgl. Foucault, Nietzsche.

<sup>29</sup> Vgl. z. B. Christopher A. Bayly, *Die Geburt der modernen Welt. Eine Globalgeschichte 1780–1914*, Frankfurt a. M./New York 2008, 400–450.

2. Die Emanzipation eines sich selbst explizit als nicht-religiös verstehenden Bewusstseins ist besonders mit dem Prozess der sogenannten Säkularisierung gegeben, die sich ab dem ersten Drittel des 19. Jahrhunderts auch und vor allem in neuen politischen Strukturen materialisierte.<sup>30</sup>
3. Das Verständnis von Religion als Instrument subjektiver Erkenntnis wurde zunächst an der Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert in der Romantik vertreten. Prominentes Beispiel ist hier Friedrich Schleiermacher (1768–1834), der sein Konzept von Religion als von der menschlichen Vernunft fundamental zu unterscheidende Erkenntnisweise mit Sitz im Gefühl gegen die rationalistische Aufklärungstheologie zu etablieren versuchte. In der Auseinandersetzung mit den ab etwa 1850 aufkommenden Naturwissenschaften wurde dieses subjektivistische Religionsverständnis vor allem in der liberalen Theologie (etwa von Ernst Troeltsch), aber etwa auch im Neo-Hinduismus oder der Theosophie rezipiert, um den Gegenstandsbereich der Theologie gegen den Anspruch der rationalistisch und streng empirisch argumentierenden Naturwissenschaften zu verteidigen.<sup>31</sup>
4. Die Identifikation und Äquivalentsetzung von Traditionen in aller Welt unter dem Konzept der (Welt-)Religion hat im Rahmen der wissenschaftlichen »Entdeckung der Religionsgeschichte«<sup>32</sup> im Kontext des Kolonialismus deutlich an Plausibilität gewonnen. Als spektakulärer Kulminationspunkt dieser Entwicklung ist das 1893 in Chicago abgehaltene Weltparlament der Religionen anzusehen, zu dem erstmals Vertreter aller zu dieser Zeit bekannten großen Religionen angereist waren.<sup>33</sup> Verantwortlich (und gleichzeitig Symptom) für diese neue Plausibilität waren u. a. die gegen Ende des 19. Jahrhunderts aufkommende Religionswissenschaft sowie die damit verknüpfte Theologie der Religionen, auf die ich im nächsten Kapitel noch zu sprechen kommen möchte.

<sup>30</sup> Vgl. z. B. Sebastian Conrad, Religion in der globalen Welt, in: Ders./Jürgen Osterhammel (Hg.), Wege zur modernen Welt 1750–1870 (Geschichte der Welt, Bd. 4), München 2016, 559–625, hier: 597–603; Hugh McLeod, Die Revolution und die Kirche. Die neue Ära der Moderne, in: Jens Holger Schjørring/Norman A. Hjeltnes (Hg.), Geschichte des globalen Christentums. 2. Teil: 19. Jahrhundert, Stuttgart 2017, 53–158.

<sup>31</sup> Vgl. Michael Bergunder, »Religion« and »Science« within a Global Religious History, in: Aries 16 (2016), 86–141; Peter Harrison, »Science« and »Religion«. Constructing the Boundaries, in: The Journal of Religion 86/1 (2006), 81–106.

<sup>32</sup> Hans G. Kippenberg, Die Entdeckung der Religionsgeschichte. Religionswissenschaft und Moderne, München 1997.

<sup>33</sup> Vgl. Masuzawa, Invention.

Zusammenfassend lässt sich hier also zunächst festhalten, dass der Religionsbegriff, wie wir ihn heute vertreten, sicherlich nicht ausschließlich auf Entwicklungen im 19. Jahrhundert zurückgeht; zweifellos gibt es ältere Denktraditionen, die einen universalen Religionsbegriff reflektieren, etwa die Philosophie der Aufklärung, den Idealismus oder die Romantik. Was aber die oben dargestellten Entwicklungen zeigen, ist, dass diese Begriffe im Verlauf des 19. Jahrhunderts eine entscheidende inhaltliche Verschiebung und Globalisierung erfahren haben, die ihren Charakter und den Grad ihrer Verbreitung deutlich verändert haben. Besonders die globale Verbreitung durch den europäischen Kolonialismus hat *Religion* (ähnlich wie die Konzepte von Nation oder Kultur) zu einem scheinbar universalen, quasi-natürlichen Ordnungsprinzip menschlicher Existenz werden lassen – ein Prozess, der allmählich verschleiert hat, dass auch *Religion* als Konzept eine Geschichte hat (und damit keineswegs schon immer die menschlichen Gesellschaften in aller Welt strukturiert hat). Gelehrte und politische Akteure in aller Welt (auch in Europa, etwa die Vertreter der liberalen Theologie) adaptierten im 19. Jahrhundert in einem globalen, wechselseitigen Rezeptionsprozess diese neuen Kategorien, um ihre Kontexte in konzeptuellen Einklang mit den neuen weltweiten Ordnungsprinzipien zu bringen, was diese Kontexte wiederum einem tiefgreifenden Wandel unterzog. In diesem Sinne kann man sagen, dass im Prinzip *alle* Religionen (zumindest in der Form wie sie heute verstanden werden) Produkte des 19. Jahrhunderts sind – selbstredend nicht in der Breite ihrer inhaltlichen Ausprägungen, die zum Großteil auf deutlich ältere Entwicklungen zurückgehen. Was aber neu ist, ist ihre Konzeptionalisierung als Religion durch die Äquivalentsetzung mit den jeweils anderen Religionen, die dadurch prinzipiell alle auf dieselbe Stufe gehoben werden – und dadurch eben auch die scheinbare Universalität des Religionsbegriffs stützen.

Auch wenn man sich dieser historischen Verortung des Religionsbegriffs im 19. Jahrhundert nicht in jedem Detail anschließen möchte, etwa weil man zentrale Charakteristika des heutigen Religionsdiskurses anders bewertet und daher die Herkunft des heutigen Religionsverständnisses möglicherweise doch in einen früheren Zeitraum verlegt,<sup>34</sup> so schmälert dies m. E. nicht das kritische Potential des historisierenden Ansatzes. Denn die Anwendung eines konsequent historischen Verständnisses von Religion als Ausgangspunkt der wissenschaftlichen Forschung führt unmittelbar zu der Notwendigkeit, den Gebrauch der Ka-

<sup>34</sup> Vgl. etwa Feil, *Religio*. Dritter Band, 12.

tegorie *Religion* (wie oben ausgeführt) einer grundlegenden Reflexion zu unterziehen. Im Verlauf dieser Darstellung hat sich gezeigt, dass diese Kategorie für eine konsequent-historisch betriebene Religionswissenschaft nur noch als deren *Gegenstand* (eben als Produkt konkreter historischer Aushandlungsprozesse) in den Blick kommt, nicht jedoch als eine vorausgehende Eingrenzung ihres Forschungsgebiets, etwa in Form einer besonderen ›religionswissenschaftlichen Perspektive‹.

### 3. Theologische Implikationen: Ernst Troeltsch als postmoderner Religionstheologe

Anders als die religionswissenschaftliche Arbeit, die in der Regel mit einem kultur- oder sozialwissenschaftlichen Interesse betrieben wird, lassen sich die theologischen Implikationen der von postkolonialen Theoretikerinnen und Theoretikern propagierten konsequenten Historisierung allen Seins nicht so leicht abfangen. Dies umso mehr, als auch schon die oben thematisierte »Entdeckung der Religionsgeschichte« im 19. Jahrhundert die Theologie mit der Herausforderung konfrontiert hat, das Christentum als ein historisches Gebilde neben anderen, gleichgearteten (und in mancherlei Augen gleichwertigen) Religionen zu akzeptieren und zu re-konzeptionalisieren. Zentraler Kern der Debatte war dabei das Problem, dass das Historische den zeitlosen Kern des Christentums, dessen Wahrheitsanspruch und damit dessen Absolutheit, als ein bloßes, kontingentes Produkt der Weltgeschichte denkbar machte – eine Möglichkeit, welche die christliche Theologie in Europa tiefgreifend erschütterte. Als Folge dieser Erschütterung kann zum einen die Herausbildung einer vergleichenden Religionswissenschaft gewertet werden, die zum Teil parallel, zum Teil aber auch innerhalb der akademischen Theologie verlief. Zum anderen entwickelte sich die systematisch-theologische Unterdisziplin der Theologie der Religionen, die das Verhältnis des Christentums zu seinen nicht-christlichen Pendanten (anders als die Religionswissenschaft) unter einer dezidiert theologischen Perspektive reflektierte.

Im Folgenden möchte ich an einem Beispiel der frühen Religionstheologie, dem Systematiker Ernst Troeltsch, zeigen, wie Teile der Theologie des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts auf die Implikationen einer Historisierung des Religionsbegriffs reagierten; dabei lässt sich auch zeigen, dass diese Implikationen

nicht zwangsläufig in eine Zurückweisung der Historisierung münden müssen; vielmehr kann Troeltsch als ein Beispiel gelesen werden, wie die Theologie des frühen 20. Jahrhunderts die neue Herausforderung geradezu absorbiert hat und uns damit einen Weg weist, wie auch die heutige Theologie mit der Herausforderung durch die postkoloniale oder poststrukturalistische Theorie im Sinne der oben skizzierten radikal-historischen Perspektive umgehen könnte.

Wer nun tatsächlich als der Vater der heutigen Theologie der Religionen gelten kann, ist vermutlich nur schwer auszumachen. In gewisser Weise lassen sich bereits bei dem Begründer der Religionswissenschaft, dem in England wirkenden Indologen Friedrich Max Müller (1823–1900), Grundzüge einer pluralistischen Theologie nachweisen. Dieser hatte es sich zum Ziel gesetzt, in guter romantischer Tradition und unter Anwendung seiner umfassenden Kenntnisse der alten indoeuropäischen Sprachen zu den Ursprüngen der menschlichen Religion vorzudringen, deren früheste Spuren er in Indien zu finden glaubte und von der er sich Erkenntnisse über das ursprüngliche, gänzlich unverdorben und wahrhaft innerliche Verhältnis des Menschen zum Göttlichen erhoffte.<sup>35</sup> Auch bei Ernst Troeltsch lassen sich Passagen finden, die sich sicherlich in einem inklusivistischen, in seiner Spätphase vielleicht sogar pluralistischen Sinne lesen lassen. Und auch wenn beide Denker von völlig unterschiedlichen Ausgangspunkten zu ihren Positionen finden, so zeigt sich doch an beiden Beispielen, wie der globale Religionsbegriff des 19. Jahrhunderts fast unmittelbar mit theologischen Reflexionen der religiösen Vielfalt der Welt verknüpft wurde, die durch diese neue Perspektive denkbar geworden war.

Ich möchte mich nun näher mit dem Beispiel Troeltschs auseinandersetzen, zum einen, weil sein Denken als hervorragende Illustration des globalen Religionsdiskurses des späten 19. Jahrhunderts dienen kann; zum anderen, weil Troeltsch die theoretischen und theologischen Probleme der Konzepte dieses Diskurses (wie vielleicht kaum einer seiner Zeitgenossen) im Laufe seines Lebens immer klarer gesehen und benannt hat und dadurch die postmoderne Kritik an den metaphysischen Konzepten des 19. Jahrhunderts zu einem gewissen Grad schon vorweggenommen hat. In diesem Sinne möchte ich einige Stellen aus seinem Werk hier (zugegebenermaßen auch ›gegen den Strich‹) als eine Art Entwurf einer postkolonialen (oder zumindest radikal-historischen) Theologie der

<sup>35</sup> Vgl. Kippenberg, *Entdeckung*, 64.

Religionen lesen, um die religionstheologischen Implikationen der poststrukturalistischen Theorie herauszuarbeiten.

Bereits 1897 beschrieb der an Historismus und historisch-kritischer Methode geschulte Troeltsch in seinem Aufsatz *Christentum und Religionsgeschichte* die Hypothese von der Geschichtlichkeit aller Religion im Rahmen der »Entdeckung« der globalen Religionsgeschichte als die größte Herausforderung für die zeitgenössische Theologie. Diese habe »den christlichen Glauben vor ganz neue Probleme gestellt, und die Entstehung einer vergleichenden Religionsgeschichte ist es, die ihn im Grund zutiefst erschüttert hat«<sup>36</sup>. Dabei habe die durch »konkrete, philologisch-historische Methoden«<sup>37</sup> abgesicherte Historiographie nicht allein »die anderen großen Religionen der alten Welt mit ihren analogen theologischen Lehren«<sup>38</sup> dem Christentum beigeordnet und der christlichen Welt »eine unermessliche ›heidnische‹ Welt in den neu dem Verkehr erschlossenen und von vielbewunderten Reisebeschreibungen dargestellten Erdteilen«<sup>39</sup> eröffnet; vielmehr habe vor allem die

»Anwendung der neuen pragmatischen und kritischen Methoden an der eigenen Geschichte des Christentums seine Wandelbarkeit [gezeigt], die katholische Fiktion [zerstört], als stelle die Kirche die einfache Fortsetzung des Urchristentums dar, nicht minder als die protestantische, nach der die Reformation die Wiederherstellung desselben sei.«<sup>40</sup>

Doch die »Entdeckung der Religionsgeschichte« ist für Troeltsch noch mit weit tiefer greifenden Konsequenzen verbunden. Denn

»[n]icht bloß die Geltung und Wahrheit des Christentums, sondern auch die der Religion überhaupt als eines selbstständigen und eigentümlichen Lebensgebietes wird von diesem Strudel geschichtlicher Mannigfaltigkeit fortgerissen. Wie kann überhaupt eine Wahrheit in dem religiösen Gottesglauben sein, der in tausend verschiedenen, deutlich von Lage und Verhältnissen abhängigen Formen sich kundgibt...? Wie kann es bei der unübersehbaren Vielheit und den tiefen Unterschieden der *Religionen* überhaupt noch *Religion* geben«?<sup>41</sup>

<sup>36</sup> Ernst Troeltsch, *Christentum und Religionsgeschichte*, in: Ders., *Zur religiösen Lage. Religionsphilosophie und Ethik* (Gesammelte Schriften 2), Tübingen 1922, 328–363, hier: 333.

<sup>37</sup> A. a. O. 335.

<sup>38</sup> A. a. O. 334.

<sup>39</sup> A. a. O.

<sup>40</sup> A. a. O.

<sup>41</sup> A. a. O. 337.

Die Lösung dieses Problems liegt für Troeltsch nun (zunächst noch ganz im Geiste des späten 19. Jahrhunderts) in der Anwendung des schon von Müller herangezogenen innerlichen Religionsbegriffs der Theologie der Romantik:

»Wir müssen nur lernen die Religion immer liebevoller, immer freier von doktrinären, rationalistischen und systematisierenden Voraussetzungen zu betrachten. Dann enthüllt sich uns als tiefster Kern der religiösen Geschichte der Menschheit ein nicht weiter zu analysierendes Erlebnis, ein letztes Urphänomen, das ähnlich wie das sittliche Urteil und die künstlerische Anschauung eine einfache letzte Tatsache des Seelenlebens, von beiden aber ganz charakteristisch verschieden ist.«<sup>42</sup>

In diesem Sinne ist Troeltsch zunächst (so auch in seiner Absolutheitsschrift<sup>43</sup> von 1902) darum bemüht, den Erweis zu erbringen, dass die Höchstgeltung des Christentums zwar nicht durch historische Argumente, wohl aber durch die Anwendung des subjektiv-innerlichen Religionsbegriffs begründet werden kann. Für ihn

»bilden die Religionen eine im Ganzen aufsteigende Einheit und ist eine allgemeine Tendenz erkennbar, die auf die zunehmende Vergeistigung, Verinnerlichung, Versittlichung und Individualisierung ... gerichtet ist. ... Durch Ablösung von den Naturerscheinungen vergeistigt [diese Tendenz] die Gottheiten bis zum Untergang aller Einzelgötter in einem göttlichen Allwesen, in dem sie Formen seines Wirkens sind ... Nur *eine* Religion hat den Bann der Naturreligion völlig durchbrochen und steht insofern einzigartig da: die Religion Israels und das Christentum. Angesichts des bevorstehenden Untergangs des Volkes hat die Religion Israels sich von ihren partikularistischen und naturreligiösen Grundlagen prinzipiell gelöst ... Aus diesem Kerne ist in der Person Jesu das Christentum hervorgebrochen ... Indem es nicht bloß vom Leid der Endlichkeit und dem Druck der Natur erlöst, sondern vor allem von dem Trotz und der Verzagtheit des menschlichen Herzens ..., ist es eine Erlösungsreligion höherer Ordnung ... Durch diesen prinzipiellen Bruch mit jeder Art von Naturreligion vollendet es allein unter allen Religionen die Tendenz auf Erlösung, wie es im Zusammenhang damit allein die Tendenz auf *rein innerliche Allgemeingültigkeit* vollendet hat.«<sup>44</sup>

Indes hat Troeltsch diesen metaphysischen ›Rest‹ seiner argumentativen ›Ret-

<sup>42</sup> A. a. O. 339.

<sup>43</sup> Vgl. Ernst Troeltsch, *Die Absolutheit des Christentums und die Religionsgeschichte*, Tübingen/Leipzig 1902.

<sup>44</sup> Troeltsch, *Christentum*, 353–355 (zweite Hervorhebung durch mich).

tung« der christlichen Absolutheit später selbst erkannt und hinter sich gelassen. Ermöglicht wurde ihm dies durch die Radikalisierung seiner historischen Perspektive, und zwar im Rahmen der konsequenten Anwendung seines vor allem in seinem Spätwerk *Der Historismus und seine Probleme* (1922) ausgeführten Begriffs der »historischen Individualität«<sup>45</sup>. Damit ist gemeint, dass historische Phänomene nicht als die Manifestation zeitloser Prinzipien verstanden werden können, sondern ausschließlich für sich, als singuläre Größen, in ihren individuellen Kontexten und historischen Zusammenhängen zu denken sind. Mit diesem Verständnis ist es nach Troeltsch kaum noch möglich, überhaupt vom Christentum als einer einheitlichen Größe im Sinne *einer* christlichen Religion zu sprechen. So schreibt er in einem seiner letzten Vorträge:

»Weitere Untersuchungen ... haben mir gezeigt, wie durch und durch individuell doch das historische Christentum selber ist und wie seine verschiedenen Perioden und Denominationen doch jedesmal in anderen Zeitumständen und Lebensbedingungen begründet sind. Es ist als Ganzes und im Einzelnen doch eine vollkommen historisch-individuelle und relative Erscheinung, so, wie es ist, nur möglich auf dem Boden der antiken Kultur und der romanisch-germanischen Völker. Das Ostchristentum der Jacobiten, Nestorianer, Armenier, Aethiopier ist ein völlig anderes. Ja, schon das russische ist eine Welt für sich. Das heißt aber: die Religion ist jedesmal von dem Boden und den geistigen, sozialen und nationalen Grundlagen abhängig, auf denen sie lebt.«<sup>46</sup>

Die Folge dieser Erkenntnis sei, dass auch die von ihm zuvor gepriesene vollkommene Manifestation der inneren Religion im Christentum nicht länger zu denken sei, weil die verschiedenen Christentümer als rein »immanente« Singularitäten des Historischen zu gelten haben – und eben in keiner Form als Verkörperung eines transzendentalen, metaphysischen Gegenstands der (inneren) Religion. Darüber hinaus bestehe die Schwierigkeit, die absolute Gültigkeit im Sinne einer allgemeinen Wahrheitserkenntnis zu erweisen,

»auf allen Gebieten, nicht bloß auf dem der Religion. Ja, sogar die Gültigkeiten der Wissenschaft und der Logik scheinen unter verschiedenen Himmeln und auf verschiedenen Böden bis in den tiefsten und innersten Grund hinein starke individuelle Unterschiede zu zeigen. Dasjenige, was

<sup>45</sup> Ernst Troeltsch, *Der Historismus und seine Probleme* (Gesammelte Schriften 3), Tübingen 1922<sup>2</sup>, 111.

<sup>46</sup> Ernst Troeltsch, *Die Stellung des Christentums unter den Weltreligionen*, in: Ulrich Dehn (Hg.), *Handbuch Dialog der Religionen. Christliche Quellen zur Religionstheologie und zum interreligiösen Dialog*, Frankfurt a. M. 2008, 28–43, hier: 37.

wirklich in der Menschheit allgemein und absolut ist, ist trotz durchgängiger Verwandtschaft und Verstehensmöglichkeit doch im Grunde recht wenig ...«<sup>47</sup>

– eine Schlussfolgerung, die jedem Poststrukturalisten das Herz höher schlagen lässt: In dessen Terminologie übersetzt bedeutet dies, dass absolute Gültigkeit und die allgemeinen Grundlagen allen historischen Seins niemals als diskursives ›Außen‹, als ein den kontingenten historischen Aushandlungsprozessen vorgelagertes, ahistorisches Sein gedacht werden dürften. In diesem Sinne argumentiert Troeltsch auch gegen Hegel und Ranke, dass eben die »metaphysische Denkweise«<sup>48</sup> die Ergebnisse der »Realwissenschaften ... unterbauen, ... aber niemals in diese selber als Tatsachenerkenntnisse begründend eingreifen«<sup>49</sup> dürfe. Mit anderen Worten: Die Metaphysik folgt dem Diskurs und geht ihm nicht voraus.

Welche Schlussfolgerungen zieht Troeltsch nun aus diesem beinahe postmodern anmutenden Verständnis von Geschichte bezüglich des religionstheologischen Problems der Höchstgeltung der christlichen Religion? An dieser Stelle verzweigen sich die beiden Stränge deutlicher; vor allem Troeltschs Essentialisierung des deutschen und später europäischen »Wesens«<sup>50</sup> mit seinen vier »Grundgewalten«<sup>51</sup>, mit der er »deutlich unter dem Niveau früherer kulturphilosophischer Reflexion«<sup>52</sup> blieb, ist mit dem hier vorgeschlagenen Ansatz schwer vereinbar. Ich möchte dennoch abschließend versuchen, Troeltschs weitergehende Überlegungen auch diesbezüglich für eine postkoloniale Lesart der Religionstheologie fruchtbar zu machen.

Die Wahrheitsfrage, die nach Meinung John Hicks das zentrale Problem einer Theologie der Religionen markiert,<sup>53</sup> stellt sich nach poststrukturalistischem Verständnis nun nicht in der Form, dass sie danach fragt, wie die Wahrheit nun ›eigentlich‹ lautet und wo sie sich zeigt. Hick, der als Vater der pluralistischen Religionstheologie gilt, hatte ja argumentiert, dass die Wahrheit Gottes als ewige Einheit *hinter* allen historischen, kontextgebundenen Theologien zu denken sei,

<sup>47</sup> A. a. O. 37f.

<sup>48</sup> Troeltsch, *Historismus*, 111.

<sup>49</sup> A. a. O.

<sup>50</sup> Ernst Troeltsch, *Der Aufbau der europäischen Kulturgeschichte*, in: Friedemann Voigt (Hg.), *Ernst Troeltsch Lesebuch. Ausgewählte Texte*, Tübingen 2003, 235–243, hier: 238.

<sup>51</sup> Vgl. a. a. O. 236–238.

<sup>52</sup> Friedemann Voigt, *Einleitung des Herausgebers*, in: Ders. (Hg.), *Ernst Troeltsch Lesebuch*, VII–XXXVI, hier: XXVI.

<sup>53</sup> Vgl. John Hick, *Gott und seine vielen Namen*, Frankfurt a. M. 2002<sup>2</sup>, 98.

weshalb der Frage zentrale Bedeutung zukäme, welche dieser historischen Gottesvorstellungen die Wahrheit nun am angemessensten repräsentiere.

Weil die poststrukturalistische Theorie den neuplatonischen Antagonismus zwischen ahistorischem, universalem geistigem Sein und historischem, im weiteren Sinne materiellem Sein zu überwinden strebt, lässt sich *Wahrheit* nur im Kontext des ›einen Seins‹, des kontingenten, historischen denken. Gilles Deleuze (1925–1995), ein Freund Foucaults und ein weiterer wichtiger Vertreter des Poststrukturalismus, spricht dabei auch (in Abgrenzung zur neuplatonischen Metaphysik) von einer Metaphysik der *Kontinuität*, die im Kern nicht zwischen zwei ›Polen‹ des Seins, nämlich des kategorialen, allgemeinen sowie des spezifischen, historischen unterscheidet, sondern lediglich *eine* Seinsform umfasst<sup>54</sup> – in unserem Falle die historische. Mit diesem Verständnis kann Wahrheit nicht länger als Repräsentation einer hinter der historischen Welt liegenden, universalen und daher absoluten Entität gedacht werden, sondern muss selbst als historische Entität – und damit als Produkt der historischen Aushandlungsprozesse – konzeptionalisiert werden. Wahrheit wäre damit nicht ‚hinter den Dingen‹ zu finden, sondern selbst ein Ding, das dem geschichtlichen Verlauf der Welt unterworfen ist. Wahrheit ist also nicht a priori ›da‹ und zeigt sich (wenn überhaupt) gebrochen in der Welt; vielmehr ist Wahrheit selbst Teil der Welt, und ihre scheinbare Gebrochenheit und Unergründbarkeit ist lediglich Ausdruck ihrer historisch-kontingenten Natur.

Wo nun der Vorwurf ›postmoderner Beliebigkeit‹ im Raum steht, ist zu entgegenen, dass auch ein historisch gefasstes Konzept von Wahrheit nicht beliebig ist. Denn wenn Wahrheit ein Produkt historischer Kontexte ist, dann ist es in höchstem Maße von den konkreten (in Troeltschs Worten: »individuellen«) Gegebenheiten dieser Kontexte abhängig. Dementsprechend »steht und fällt«<sup>55</sup> für ihn die Absolutheit des (zumindest europäischen) Christentums mit dem »entorientalisiert[en], hellenisiert[en]«<sup>56</sup> Kontext Europas – eine These, die ob der neuplatonischen Dominanz zahlreicher christlich-theologischer Dogmen auch unmittelbar plausibel ist.<sup>57</sup>

<sup>54</sup> Vgl. Gilles Deleuze/Félix Guattari, *Tausend Plateaus*, Berlin 1992, 11–42; Brent Adkins, *Deleuze and Guattari's A Thousand Plateaus. A Critical Introduction and Guide*, Edinburgh 2015, 10–14.

<sup>55</sup> Troeltsch, *Stellung*, 38.

<sup>56</sup> A. a. O.

<sup>57</sup> An dieser Stelle freilich tritt die bereits erwähnte Essentialisierung eines »Europäertums« (a. a. O.) merklich hervor, weshalb die postkoloniale Relektüre des troeltschschen Denkens hier auch deutlich größeren Widerstand erfährt.

»Aus dieser Erfahrung ist zweifellos seine Geltung zu begründen, aber eben doch nur seine Geltung für uns. Es ist das uns zugewandte Antlitz Gottes, die Art, wie wir in unserer Lage Gottes Offenbarung empfinden und fühlen, für uns verpflichtend und uns erlösend, für uns absolut, da wir etwas anderes nicht haben und in dem, was wir haben, die göttliche Stimme vernehmen. Aber es ist dadurch nicht ausgeschlossen, daß andere Menschheitsgruppen im Zusammenhang mit dem göttlichen Leben auf eine individuell ganz andere Weise empfinden und eine ebenso mit ihnen gewachsene Religion haben, von der sie sich nicht lösen können, so lange sie sind, was sie sind. Sie mögen mit voller Ehrlichkeit ihre eigene Absolutheit empfinden und ihr den von ihrer Religiosität aus geforderten Ausdruck geben.«<sup>58</sup>

Was auf den ersten Blick wie eine klassische pluralistische Position wirkt, geht meines Erachtens noch einen Schritt darüber hinaus – ein Schritt, der im Sinne einer postkolonialen ›Verschiebung‹ der pluralistischen Theologie gedeutet werden könnte. Denn anders als bei dieser gibt es für Troeltsch kein den historischen Religionen übergeordnetes, metaphysisches Drittes, etwa in Gestalt des hickschen »Ewig Einen«<sup>59</sup>. Troeltschs Reden von Gott ist – in seinem Selbstverständnis und in seiner erklärten Positionierung – das eines im europäischen Diskurs des frühen 20. Jahrhunderts verwurzelten christlichen Theologen. Dementsprechend ist der Ausdruck *Gott* hier nicht als Bezugnahme auf den ›wahren‹ Gott *hinter* allen Religion zu verstehen; vielmehr verwendet Troeltsch den Ausdruck *Gott* hier als eine seinem eigenen historischen Kontext geschuldete Denkfigur, mit der er als protestantischer Europäer des frühen 20. Jahrhunderts die ihn umgebende Wirklichkeit konzeptionalisiert. Da diese Konzeptionalisierung eine dezidiert christliche ist, kann er über das Absolutheitsempfinden anderer Religionen keine Aussage treffen; doch was er kann, ist anzuerkennen, dass auch den Angehörigen anderer Religionen eine Wahrheit zuteilwerden kann, die durch ihre Verankerung in ihren jeweils eigenen historischen Kontexten ebenso große Gültigkeit haben kann wie die seine. An dieser Stelle öffnet Troeltsch den Blick für eine Theologie der Religionen, die in ihrer konzeptuellen Grundlage die Historizität und Gewordenheit ihrer eigenen Gültigkeit bereits verinnerlicht hat. Natürlich hat Troeltsch eine solche Art von Theologie nicht mehr selbst ausgeführt – und (so muss man wohl konstatieren) sich den Weg dahin durch seine essentia-

<sup>58</sup> A. a. O. 39.

<sup>59</sup> Hick, Gott, 52.

lisierende Überhöhung einer europäischen Kultur zum Teil auch verbaut. Aber er stößt uns auf die Frage, wie es möglich sein kann, eine solche radikal-historische Theologie der Religionen konkret zu formulieren.

Erste Hinweise auf ein solch nicht-metaphysisches, anti-ontologisches Sprechen liefert uns, wie wir etwa am Beispiel der ›Philosophie der Kontinuität‹ von Gilles Deleuze gesehen haben, die poststrukturalistische Theorie, aber vielleicht auch andere, dann nicht-wissenschaftliche Formen uneigentlicher Rede, etwa in Literatur und Poesie. Indes kann ich hier nicht mehr tun, als diese Formen des Sprechens als Räume der Möglichkeiten theologischer Rede aufzuzeigen. Die Arbeit der konkreten Konzeptualisierung und vor allem Ausführung muss erst noch getan werden. Insofern bleibt hier nichts weiter übrig, als mit der eindringlichen Warnung Troeltschs zu schließen: »Wer also will hier wagen, wirklich entscheidende Wertvergleichen zu machen. Das könnte nur Gott selbst, der diese Verschiedenheiten aus sich entlassen hat.«<sup>60</sup>

(Prof. Dr. Yan Suarsana ist Professor für Globalgeschichte des Christentums an der Universität Bremen)

## ABSTRACT

Post-colonial theory has been adapted rather occasionally by German historiography so far. I argue that a post-colonial/post-structural perspective can be understood as a consistent widening of our historical conception of the world. On that basis, I will show the consequences of this strictly historical approach for the conception of religion as it is perceived in religious studies, on the one hand, and in academic theology, on the other. By the example of Ernst Troeltsch, I will sketch the implications of a consequent (post-colonial) historicization of the concept of religion for the theology of religions – a discipline that is located between systematic theology and the religious studies and that can therefore be considered a perfect example for the impact of post-colonial theory on both of them.

<sup>60</sup> Troeltsch, Stellung, 39.