



Institut für Religionswissenschaft, Akademiestr. 4-8, 69117 Heidelberg

---

# Bachelorarbeit

## „Religion“ und „Gewalt“ als leere Signifikanten

Religionswissenschaftliche  
Überlegungen zur Diskurslogik der  
Hegemonietheorie

---

Vorgelegt am  
Lehrstuhl für Religionswissenschaft  
der Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg  
bei Prof. Dr. Inken Prohl (1. Gutachterin) und  
Prof. Dr. Gregor Ahn (2. Gutachter)

---

Von Dimitry Okropiridze  
Heidelberg, 25.07.2011  
Matrikelnummer: 2748113  
Schlierbacher Landstr. 136A, 69118 Heidelberg  
okropiridze@stud.uni-heidelberg.de

# Inhaltsverzeichnis

<b>1. EINLEITUNG</b>	<b>1</b>
1.1 PROBLEMDIAGNOSE – ESSENTIALISMUS UND PARTIKULARISMUS	1
1.2 HERAUSFORDERUNGEN	3
1.3 VORGEHENSWEISE UND ZIELSETZUNG	4
<b>2. DIE HEGEMONIETHEORIE VON ERNESTO LACLAU UND CHANTAL MOUFFE</b>	<b>7</b>
2.1 EINFÜHRUNG	7
2.2 DAS SOZIALE – DAS FELD DER DISKURSIVITÄT	7
2.2.1 STRUKTURALISTISCHE GRUNDLAGEN	8
2.2.2 POSTSTRUKTURALISTISCHE RADIKALISIERUNG	9
2.3 DIE LOGIK HEGEMONIALER ARTIKULATION – LEERE SIGNIFIKANTEN, ANTAGONISMUS, ÄQUIVALENZ UND DIFFERENZ	10
2.3.1 BEDINGUNGEN DES ANTAGONISMUS – VON KNOTENPUNKTEN ZU LEEREN SIGNIFIKANTEN	11
2.3.2 DIE RETROAKTIVE EINHEIT DES DISKURSES	13
2.3.3 DAS PARADOXON DER HEGEMONIE – ÄQUIVALENZ VS. DIFFERENZ	15
2.4 ZWISCHENFAZIT	17
<b>3. RELIGION UND GEWALT – ARTIKULATIONEN IN GESCHICHTE UND GEGENWART</b>	<b>18</b>
3.1 EINFÜHRUNG	18
3.2 RELIGION(EN) = GEWALT	19
3.3 ORIENT VS. WESTEN, POLYTHEISMUS VS. MONOTHEISMUS	22
3.4 RELIGION(EN) =/= GEWALT	24
3.5 ZWISCHENFAZIT	24
<b>4. VORZÜGE UND SCHWÄCHEN ANTI-ESSENTIALISTISCHER THEORIEBILDUNG</b>	<b>25</b>
4.1 REZENTE ANSÄTZE IN RELIGIONSWISSENSCHAFTLICHEN ARBEITEN	25
4.2 KONKRETION	28
<b>5. HINDUISMUS UND GEWALT? HEGEMONIALE ARTIKULATIONEN IM HINDUNATIONALISMUS</b>	<b>30</b>
5.1 EINFÜHRUNG	30
5.2 DAS FELD DER DISKURSIVITÄT	30
5.3 DIE SIGNIFIKATIONSEINHEITEN DES DISKURSES	32
5.3.1 FORMATION	32
5.3.2 KOLLEKTIVE IDENTITÄTSBILDUNG DURCH ZUNEHMENDEN ANTAGONISMUS	33
5.3.3 FLOTTIERENDE SIGNIFIKANTEN – DAS SCHEITERN EINER POLITIK DER DIFFERENZ	36
5.4 HINDUNATIONALISTISCHE GEWALTESKALATION – DER FALL VON AYODHYÄ	40
<b>6. SCHLUSSBETRACHTUNG</b>	<b>43</b>
6.1 VON DER INSIGNIFIKANZ LEERER SIGNIFIKANTEN	43
6.2 VON DER SIGNIFIKANZ DER HEGEMONIETHEORIE	44
<b>7. LITERATUR</b>	<b>47</b>

# 1. Einleitung

## 1.1 Problemdiagnose – Essentialismus und Partikularismus

Weit davon entfernt, reduktionistische Fragen aufzuwerfen, um ebenso banale Antworten anzubieten, erschwert die zunehmend auch in der Religionswissenschaft rezipierte poststrukturalistische Theoriebildung<sup>1</sup> jede Form naiver Metaphysik. Die Rezipienten erhalten das nötige kognitive Werkzeug, um Strukturen kultureller und religiöser Imperative zu dechiffrieren, den kontingenten Charakter ihrer normativen Setzungen offenzulegen und sie schließlich an soziohistorische Kontexte rückzubinden. Analytische Fähigkeiten dieser Provenienz verdanken sich häufig einer (post)strukturalistisch informierten Diskursperspektive, die mit prominenten Namen wie Michel Foucault, Jacques Derrida, Judith Butler und Ernesto Laclau assoziiert wird. Der Diskursbegriff stellt zweifellos eine Allzweckwaffe postmoderner Theoriebildung dar und lässt sich nicht grundsätzlich definieren. Einflussreiche Theoretiker operieren aufgrund unterschiedlicher Wissenschaftsstandpunkte mit z.T. stark divergierenden, mehr oder weniger ausformulierten Diskurskonzepten, wobei zwei der gemeinsamen Grundlagen in der kritischen Auseinandersetzung mit der Sprachtheorie Ferdinand de Saussures<sup>2</sup> und der Dekonstruktion metaphysischer Weltdeutungsentwürfe zu verorten sind.<sup>3</sup> Die unterschiedlichen Diskursperspektiven fragen z.B. nach den strukturellen Ordnungen und Regelmäßigkeiten, in denen die Konstruktion gesellschaftlich anerkannter Sachverhalte stattfindet (Foucault), verweisen auf die polysemantisch bedingte Strukturoffenheit jeglicher Sinnproduktion (Derrida) oder beschreiben hegemoniale Artikulationen, in denen temporäre Fixierungen des letztlich unaufhaltbaren semantischen Fließens erreicht werden können (Laclau).<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Vgl. von Stuckrad, Kocku, *Discursive Study of Religion: from States of the Mind to Communication and Action*, in: Morgan, John/Baranowski, Ann (Hg.), *Method & Theory in the Study of Religion*, Brill NV, Leiden 2003, 15, S. 255-271.

<sup>2</sup> Vgl. Saussures paradigmatische Arbeit zur strukturellen Linguistik: de Saussure, Ferdinand, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 2001.

<sup>3</sup> Vgl. Jäckle, Monika, *Schule M(m)acht Geschlechter. Eine Auseinandersetzung mit Schule und Geschlecht unter diskurstheoretischer Perspektive*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2009, S. 29. Vgl. ebenso Sarasin, Philipp, *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*. In: Ders. (Hg.), *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, S. 31f.

<sup>4</sup> Vgl. Sarasin 2003, S. 10-60. Für eine religionswissenschaftliche Rezeption der Laclauschen Diskurstheorie am Beispiel des Esoterikdiskurses vgl. Bergunder, Michael, *Was ist Esoterik? Religionswissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Esoterikforschung*, in: Neugebauer-Wölk, Monika (Hg.),

Obleich grundlegende Denkfiguren poststrukturalistischer Theorie schnell angeeignet zu sein scheinen, kann die „Light-Lektüre“ entsprechender Texte in ihrer Anwendung ein zweifaches Unbehagen bedingen: Zum einen besteht die Gefahr, den politischen Charakter dekonstruktivistischer Ansätze (paradigmatisch z.B. bei Butler und Laclau)<sup>5</sup> zugunsten einer vermeintlich neutralen Religionswissenschaft zu subtrahieren und die entsprechenden Theoreme zu wertfreien und damit objektiven Werkzeugen zu erklären. Zum anderen führt der zur qualitativen Distinktion aufgewertete denaturalisierende Habitus zu einer Atomisierung des eigenen Untersuchungsgegenstandes. Im Extremfall evolviert daraus die Forderung nach Auflösung des religionswissenschaftlichen Faches in eine allgemeine Kulturwissenschaft – dies unter anderem mit der prominenten Begründung –, dass das spezifisch Religiöse, welches die Disziplin untersuchen wolle, objektiv nicht zu bestimmen sei;<sup>6</sup> ergo müsse Religionswissenschaft in doppeltem Sinne als gegenstandslos gelten.<sup>7</sup> Während die erste Komplikation hinter den konstruktivistischen Implikationen der Diskurstheorien zurückbleibt, kulminiert die zweite in einer akademische Sprachlosigkeit, in der Forscher und Studierende zwischen den vermeintlich einzig verfügbaren Optionen normativer, universalistischer Setzungen und radikalem Relativismus fixiert sind. Es kann nicht überraschen, dass eine solche Haltung wissenschaftliche Produktivität hemmt, muss sich die Religionswissenschaft doch auch historischen und rezenten sozio-religiösen Fragekomplexen stellen, die innerhalb des gesellschaftlichen Gefüges aufgeworfen werden und, um die eingangs erwähnte *contradictio* zu betonen, oftmals reduktionistisch geprägt sind.<sup>8</sup>

---

*Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2008, S. 477-507.

<sup>5</sup> Vgl. hierzu den Email-Austausch zwischen Ernesto Laclau und Judith Butler: Butler, Judith/Laclau, Ernesto, Gleichheiten und Differenzen. Eine Diskussion via E-mail, in: Marchart, Oliver (Hg.), *Das Undarstellbare der Politik. Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus*, Turia + Kant, Wien 1998, S. 238-253.

<sup>6</sup> Zur Problematik religionswissenschaftlicher Begriffsbestimmung vgl. Ahn, Gregor, Religion I. Religionsgeschichtlich., in: Gerhard Müller (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie 28*, Berlin/New York 1997, S. 513-522. Zur Auseinandersetzung mit der Religionsphänomenologie vgl. Gladigow, Burkhard, Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft, in: Cancik, Hubert/Gladigow, Burkhard/Laubscher, Matthias (Hg.), *Handbuch Religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band 1 Systematischer Teil, Alphabetischer Teil: Aberglaube - Antisemitismus*, W. Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1988, S. 26-40.

<sup>7</sup> Vgl. Fitzgerald, Timothy, *The Ideology of Religious Studies*, Oxford University Press, New York 2000, S. 3-32.

<sup>8</sup> Vgl. Weinrich, Michael, *Religion und Religionskritik. Ein Arbeitsbuch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2011, S. 24.

## 1.2 Herausforderungen

Die entscheidende Frage lautet also: Wie vermag Religionswissenschaft, ohne sich selbst ad absurdum zu führen, die in der Gesellschaft aufgeworfenen essentialistisch-normativen Streitfragen zu thematisieren und gleichzeitig den Anspruch auf den konstruktivistischen Primat der Strukturoffenheit zu bewahren? Wie kann beispielsweise, um das Argument aus der allgemeinen Abstraktion heraus- und in aktuelle Debatten hineintreten zu lassen, die Frage nach dem Zusammenhang zwischen Religion(en) und Gewalt aus religionswissenschaftlicher Sicht adäquat beantwortet werden?<sup>9</sup> Hier stellen sich gleich mehrere Herausforderungen. Eine Disziplin, die sich heute (aus gutem Grund) schwer tut, objektivistisch ihren Gegenstand zu bestimmen, muss einen Weg finden, mit normativen Bedeutungsfixierungen, die sie in der Vergangenheit selbst hervorgebracht hat<sup>10</sup> und mit denen sie sich heute im öffentlichen Raum konfrontiert sieht, umzugehen. Natürlich ist die Notwendigkeit zur Differenzierung kein erkenntnistheoretisches Novum. Seit dem linguistic turn, jener paradigmatischen Wende in den Sozial- und Kulturwissenschaften, die aufzeigte, dass soziale Realität nicht objektiv vorhanden ist, sondern in- und durch Kommunikationsprozesse konstituiert wird, versuchen Theoretiker mit unterschiedlichem Erfolg, ihre Gegenstandsbereiche und Untersuchungsgegenstände metatheoretisch so zu disziplinieren, dass die konstruktivistische Relationalität in die Theoriebildung einfließen kann.<sup>11</sup>

Am Beispiel von Religion(en) und Gewalt soll die vorliegende Arbeit aufzeigen, warum essentialistische Artikulationen bis heute so wirkmächtig sind, welche konstitutive Rolle religions-, sozial- und kulturwissenschaftliche Theoriebildung dabei gespielt hat, Religion(en) und Gewalt in universellen Gleichungen zusammenzudenken und wie ein differenzierterer Umgang mit universalistischen Fragekomplexen gelingen kann, ohne sie zu reinstallieren. Obwohl auch diskursanalytische Ansätze folgerichtig kontingent und an die Kontexte ihrer Entstehung gebunden sind, können sie,

---

<sup>9</sup> Für die Religionswissenschaft hat Andreas Nehring die Frage von Religion und Gewalt als leeren Signifikanten in seinem paradigmatischen Aufsatz aufgeworfen. Vgl. Nehring, Andreas, Religion und Gewalt - ein leerer Signifikant in der Religionsbeschreibung. Überlegungen zur religionswissenschaftlichen Theoriebildung, in: Friedrich Schweitzer (Hg.), *Religion, Politik und Gewalt*, Gütersloh 2006, S. 809-821.

<sup>10</sup> Vgl. Ahn 1997.

<sup>11</sup> Vgl. Sarasin 2003.

wie Kocku von Stuckrad, einer der ersten Rezipienten in der Religionswissenschaft feststellt, ein effektives und reflektiertes Arbeitswerkzeug darstellen:

As a meta-theoretical instrument, the ideal type of „discourse“ makes visible multiple perspectives on religious phenomena and – although the analysis' contingency and ethnocentricity is acknowledged – allows for the description of long-lasting traditions.<sup>12</sup>

### 1.3 Vorgehensweise und Zielsetzung

Als vielversprechenden Theorieansatz zur Bewältigung beider Unterfangen soll im Folgenden die semiotisch geprägte Hegemonietheorie von Ernesto Laclau<sup>13</sup> und Chantal Mouffe<sup>14</sup> dienen. Darin argumentieren Laclau<sup>15</sup> und Mouffe, dass der modus operandi des Sozialen (d.h. des gesamten Raumes diskursiver Praxis) in einem unauflösbaren Paradoxon situiert ist, das gleichzeitig die Bedingung von Bedeutungsproduktion und die Verunmöglichung ihres dauerhaften Bestehens darstellt.<sup>16</sup> Daraus lässt sich für den hier zur Debatte stehenden Fragekomplex die These ableiten, dass anstatt normativer (Religion(en) = Gewalt bzw. Religion(en) ≠ Gewalt) oder relativistischer Positionierungen (Religion(en) und Gewalt = unbestimmbar), das Universalistische und das Partikularistische als sich gegenseitig bedingende *und* subvertierende Konsequenzen eines stetigen Wechselspiels von Äquivalenz und Differenz gedacht werden müssen. Es sollte also nachgewiesen werden, dass normative Bestimmungen der Termini „Religion(en)“ und „Gewalt“ logischer Bestandteil sozialer Artikulationen sind, um gewissen Ereignisstrukturen Sinnhaftigkeit zu verleihen und so intersubjektive Bedeutung herzustellen und in sozialer Identität zu verankern.<sup>17</sup> Gleichzeitig kann aus Gründen des noch zu erörternden polysemantischen Diskurscharakters keine Bedeutungsfixierung dauerhaft stabil sein, so dass „Religi-

---

<sup>12</sup> Von Stuckrad 2003, S. 255.

<sup>13</sup> Ernesto Laclau ist emeritierter Professor für politische Theorie an der University of Essex.

<sup>14</sup> Chantal Mouffe lehrt zum gegenwärtigen Zeitpunkt als Professorin für politische Theorie an der University of Westminster in London.

<sup>15</sup> Die Arbeiten von Laclau und Mouffe beschäftigen sich beide mit ähnlichen Problemstellungen, weisen jedoch durchaus unterschiedliche Schwerpunkte auf. Der vorliegende Aufsatz rezipiert vorwiegend Ernesto Laclaus Arbeiten.

<sup>16</sup> Vgl. Laclau, Ernesto, Ideologie und Post-Marxismus In: Nonhoff, Martin (Hg.), *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*, transcript, Bielefeld 2007, S. 29.

<sup>17</sup> Im Folgenden stehen verschiedene Begriffe immer wieder in Anführungszeichen, um auf ihren Charakter als Signifikanten hinzuweisen. Aus Gründen der Lesefreundlichkeit verzichte ich auf eine durchgehende Anwendung und verwende sie an verschiedenen, von mir für wichtig erachteten Stellen.

on(en)“ und „Gewalt“ zwei flottierende, d.h. bewegliche und tendenziell leere Signifikanten darstellen, die sich in einem stetigen Wechselspiel aus Stabilisierung und Subversion, Universalismus und Partikularismus befinden.

Der didaktische Effekt beginnt schon in der Offenlegung der Artikulationslogik sozialer Identitätsformationen. Diese kann wiederum in diversen soziohistorischen Kontexten nachgewiesen werden, so dass ein tieferes Verständnis jeweiliger Diskursarchitekturen (d.h. der spezifischen Anordnung von Signifikanten innerhalb eines Diskurses) erreicht wird. Letzteres erschwert und stört die uneingeschränkte Hegemonie normativer Setzungen ohne sie aus einer moralisierenden Perspektive (in ihrer bedeutungs- und identitätsstiftenden Funktion) per definitionem für ungültig zu erklären. An diesem Punkt soll Religionswissenschaft ansetzen und die von leeren Signifikanten bestimmten Artikulationen in „voller“ signifizierte Einheiten aufspalten, die sich an konkreten Akteuren und Institutionen orientieren und mit sozialen Realitäten abgleichen lassen. Statt beispielsweise nach dem vermeintlich pazifistischen oder destruktiven Charakter „des Hinduismus“ (Singular!) zu fragen, muss die Biographie der Fragestellung genealogisch offengelegt werden, um zu zeigen, unter welchen Umständen der Signifikant „Hinduismus“ mit den Begriffen „Religion“, „Pazifismus“, und „Gewalt“ in Verbindung gebracht wurde. Die Dechiffrierung dieser Artikulation ermöglicht die Offenlegung der sozialen und historischen Entitäten (d.h. der Akteure, Akteurskollektive und Institutionen), welche Produzenten und Rezipienten der Artikulation darstellen. In einem so imaginierten Idealfall kann die Religionswissenschaft im wörtlichen Sinne aufklärerisch wirken, nicht zuletzt, weil sie sich selbst als Teil der Artikulationen reflektiert, vor allem aber, weil ein tieferes Verständnis der Genese eigener Deutungshorizonte, entsprechende Auswirkungen auf zukünftige Handlungen im sozialen Raum zeitigen kann.<sup>18</sup> Der inhärent politische Charakter solcher kontextualisierender Untersuchungen ist, wie der Religionswissen-

---

<sup>18</sup> Selbstverständlich ist der semiotisch-diskurstheoretische Zugang keine Einbahnstraße. Gerade weil die vorliegende Arbeit geneigt ist, die in Anschluss an den linguistic turn formulierten Konsequenzen für die Sozialwissenschaften zu bejahen, müssen auch Ansätze aus dem Feld der Material Culture, respektive der Religionsästhetik als entscheidende Beiträge für religionswissenschaftliches Arbeiten gelten. Insofern beide Bemühungen dazu geeignet sind, soziodynamische Prozesse (und damit Religionen) besser begreifbar zu machen und veraltete Deutungsmuster zu durchbrechen (die post-strukturalistische Diskurstheorie in der Dekonstruktion, die Religionsästhetik in der Aufwertung der materiellen Medien religiöser Praxis gegenüber der anhaltenden Schriftfixierung), können sie sich sinnvoll ergänzen. Vgl. hierzu Prohl, Inken, In Stein gemeißelte Erleuchtung – Überlegungen zur hermeneutischen Flexibilität des Symbolbegriffs am Beispiel der sogenannten Zen-Gärten in Japan, in: Pfeiffer, Thomas (Hg.), *Studium Generale. Sprachen ohne Worte*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2009, S. 69-90.

schaftler Michael Bergunder feststellt, nicht als Abwertung der Lebensleistung einzelner Akteure zu verstehen:

Im Gegenteil, die von ihnen ausgehenden Impulse können vor dem Hintergrund einer historischen Analyse der diskursiven Formationen, denen sie unterworfen sind, erst wirklich deutlich gemacht werden. Worum es aber vor allem geht, ist eine Historisierung der Religionsgeschichte und die konsequente Anwendung einer globalen Betrachtungsperspektive.<sup>19</sup>

In diesem Zusammenhang ist ein wichtiger Hinweis zum Umgang mit dem Religionsbegriff angebracht. Da diese Arbeit einem diskurstheoretischen Ansatz folgt und es vor allem darum gehen soll, den Konstruktions- und Subversionsvorgang diverser Essentialisierungen aufzuzeigen, wird Religion nicht eigens definiert, sondern als offenes Konzept, als Worthülse, und schließlich als leerer Signifikant betrachtet, der von verschiedenen in diesem Aufsatz zitierten Autoren mit unterschiedlichen semantischen Konnotationen verwendet wird.

Nach einer konzisen Darstellung der Laclauschen Hegemonietheorie mit ihren zentralen Theoremen unter Rückgriff auf Schriften von Laclau und Mouffe und einige zentrale Sekundärtexte (2), folgt ihre Exemplifikation anhand der Dekonstruktion idealtypischer essentialistischer religions-, sozial- und kulturwissenschaftlicher Theoriemodelle zum Themenkomplex „Religion und Gewalt“ anhand des paradigmatischen Aufsatzes des Religionswissenschaftlers Andreas Nehring (3). In einer Zwischenbetrachtung sollen Vorteile und Unwegsamkeiten rezenter antiessentialistischer Ansätze in der Religionswissenschaft skizziert werden (4), um zur beispielhaften Anwendung der hegemonietheoretischen Perspektive überzuleiten, welche unter Zuhilfenahme ausgewiesener indologischer und religionswissenschaftlicher Sekundärliteratur anhand der Diskursanalyse hindunationalistischer Identitätsartikulationen im 19. und 20. Jahrhundert exemplifiziert wird (5). Schließlich erfolgt eine zusammenfassende Schlussbetrachtung (6), welche ein Ausblick auf zukünftiges Arbeiten geben soll. Dabei sind neben den Möglichkeiten auch die Grenzen der Theorie zu benennen. Es bleibt anzumerken, dass die komprimierte und an vielen Stellen selektiv vorgenommene Darstellung dem Versuch geschuldet ist, ein komplexes Themenfeld auf begrenzter Seitenzahl darzustellen.

---

<sup>19</sup> Bergunder, Michael, „Östliche“ Religionen und Gewalt, in: Friedrich Schweitzer (Hg.), *Religion, Politik und Gewalt*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2006, S. 157.



## 2. Die Hegemonietheorie von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe

### 2.1 Einführung

Laclau legt in seinem Werk nichts Geringeres, als eine allgemeine politische Diskurslogik vor,<sup>20</sup> die versucht, Konstellationen kultureller Hegemonie (d.h. Dominanz) in ihrem Schwanken zwischen Stabilität und Subversion sichtbar zu machen.<sup>21</sup> In seinen Schriften, allen voran der zusammen mit Chantal Mouffe verfassten Monographie *Hegemonie und radikale Demokratie*, dekonstruiert Laclau zunächst die marxistischen Universalismen von Ökonomismus und Klassendeterminismus.<sup>22</sup> Dabei widerspricht er der Annahme einer totalen Gesellschaft und ihrer vermeintlich soziohistorisch generalisierten Funktionsordnung und argumentiert unter anderem mit der vorausgesagten Vereinfachung der Gesellschaftsstruktur. Diese habe sich in ihr Gegenteil verkehrt, womit auch die Idee klar von einander zu distinguierender Klassen obsolet geworden sei.<sup>23</sup> Ungeachtet dieser theoretischen Schwächen, rückt Laclau die marxistische Grundidee des sozialen Konfliktcharakters in den Vordergrund. Im Zentrum seiner Kulturtheorie stehen die immer wiederkehrenden Bestrebungen zur Fundierung sozialer Identitäten.<sup>24</sup> Deren Artikulationslogik versucht Laclau anhand verschiedener Theoretiker, zunächst Antonio Gramsci und Michel Foucault, später mit Jacques Derrida und Jacques Lacan offenzulegen.<sup>25</sup>

### 2.2 Das Soziale – das Feld der Diskursivität

Laclau schließt an poststrukturalistische Theoriebildung an, welche den gesamten Raum des Sozialen als latenten hegemonialen Zusammenhang hochkomplexer sozio-politischer Festlegungen mit allen ihren Widersprüchen und Fragilitäten dechif-

---

<sup>20</sup> Vgl. Marchart, Oliver, *Gesellschaft ohne Grund: Laclaus politische Theorie des Post-Fundationalismus*, in: Laclau, Ernesto, *Emanzipation und Differenz*, Turia + Kant, Wien 2007, S. 7.

<sup>21</sup> Vgl. Reckwitz, Andreas, *Diskurse, Hegemonien, Antagonismen*, in: Moebius, Stephan/Quadflieg, Dirk, *Kultur. Theorien der Gegenwart*, VS Verlag, Wiesbaden 2006, S. 339.

<sup>22</sup> Vgl. Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal, *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Passagen Verlag, Wien 1991, S. 33-84.

<sup>23</sup> Vgl. Laclau 2007, S. 25-39.

<sup>24</sup> Vgl. ebd., S. 34f.

<sup>25</sup> Vgl. Reckwitz 2006.

friert.<sup>26</sup> Dieser soziale Raum erscheint als Anordnung von Diskursen, die Laclau als strukturierte Totalitäten bezeichnet:<sup>27</sup> „Discourse is the primary terrain of the constitution of objectivity as such.“<sup>28</sup> In einer Denkbewegung, welche eine Kombination aus Foucaultscher Diskursanalyse und (mit Derrida und Lacan radikalierter) Saussurischer Semiotik darstellt, antizipiert der Laclausche Diskursbegriff ein strukturiertes System von Differenzen, das, wie der Soziologe Andreas Reckwitz feststellt, eine gültige „Ordnung der Dinge“<sup>29</sup> produziert.<sup>30</sup>

### 2.2.1 Strukturalistische Grundlagen

Zunächst geht Laclau wie bereits Saussure davon aus, dass sprachliche Zeichen ihre Bedeutung alleine qua Differenz, durch die Abgrenzung zu anderen Signifikanten herstellen können.<sup>31</sup> Die Praxis der Artikulation relationiert vorhandene Elemente, d.h. Signifikanten, die nicht diskursiv artikuliert sind. Sobald sich diese als differenzielle Positionen zueinander in Beziehung setzen, werden sie zu Momenten des Diskurses, der sich als strukturierte Totalität der artikulatorischen Praxis zeigt.<sup>32</sup> Den Verdacht, Gesellschaft würde hierdurch auf linguistische Aushandlungen reduziert, weisen Laclau und Mouffe jedoch von sich:

Hinter dem obigen Vorurteil steckt die Annahme eines *geistigen* Charakters des Diskurses. Demgegenüber werden wir den *materiellen* Charakter jeder diskursiven Struktur bekräftigen.<sup>33</sup> (Hervorhebungen im Original)

Mit dem Verweis auf Ludwig Wittgensteins Theorie der Sprachspiele argumentiert Laclau, dass Materialität und Sprachlichkeit gleichermaßen Diskurse bilden:

Die sprachlichen und nicht-sprachlichen Elemente werden nicht bloß nebeneinander gestellt, sondern konstituieren ein differentielles und strukturiertes System von Positionen, das heißt einen Diskurs.<sup>34</sup>

---

<sup>26</sup> Vgl. Reckwitz 2006, S. 340f.

<sup>27</sup> Vgl. Laclau 1991, S. 155.

<sup>28</sup> Laclau, Ernesto, *On Populist Reason*, Verso, London/New York 2005, S. 68.

<sup>29</sup> Der Begriff spielt auf Foucault an. Vgl. Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge, Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974.

<sup>30</sup> Vgl. Reckwitz 2006, S. 341.

<sup>31</sup> Vgl. Nonhoff, Martin, Diskurs, Radikale Demokratie, Hegemonie – Einleitung, in: Ders. (Hg.), *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*, transcript, Bielefeld 2007, S. 9.

<sup>32</sup> Vgl. Laclau 1991, S. 155f.

<sup>33</sup> Ebd., S. 158.

Genauso sind artikulierte Momente nicht de-materialisiert zu denken:

Die Verbindung von Ideen eines „Bausteins“ hat bisher – soviel wir wissen – nicht zum Bau irgendeines Gebäudes ausgereicht.<sup>35</sup>

Mit dieser Bestimmung entfällt, wie Reckwitz treffend feststellt, auch die Foucaultsche Unterscheidung zwischen diskursiven und nicht-diskursiven Praktiken. Damit sind Diskurse für Laclau keine bloßen mentalen oder textuellen Entitäten, sondern materiale und sinnhaft konstituierte Komplexe von Praktiken.<sup>36</sup>

### 2.2.2 Poststrukturalistische Radikalisierung

In deutlichem Kontrast zum Strukturalismus in Saussurscher Nachfolge verneint die poststrukturalistisch informierte Diskurstheorie die Stabilität des Zeichens (d.h. eine feste Zuordnung von Signifikant und Signifikat) und damit den konsistenten Systemcharakter von Diskursen.<sup>37</sup> Linguistisch lässt sich diese These durch den tropologischen Charakter der Sprache stützen. Da Signifikanten einander z.B. metonymisch und metaphorisch beeinflussen, verweisen sie immer auf weitere konnotative Bedeutungen und verhindern so eine volle semantische Fixierung.<sup>38</sup> Wenn sich Signifikate, also die von Lautbildern bezeichneten Inhalte, nur noch als Effekte der Kombination mehrerer Signifikanten denken lassen, bilden letztere durch ihre semantischen Verweise Signifikationsketten aus, unter denen das transzendente Signifikat, also ein angenommenes Bedeutungszentrum<sup>39</sup> gleitet, jedoch empirisch unbestimmbar bleibt, weil es nur in Form weiterer Signifikanten, die ihrerseits polysemantisch sind, ableitbar ist. Die entstehende Überdeterminierung (d.h. Überfülle an Bedeutung) jedes Signifikanten stellt den Ausgangspunkt des Laclauschen Diskurses dar:

Da dieser „Überschuss“ jeder diskursiven Situation inhärent ist, ist er das notwendige Terrain für die Konstitution jeder sozialen Praxis. Wir werden es das *Feld der Diskursivität* nennen.<sup>40</sup> (Hervorhebung im Original)

---

<sup>34</sup> Ebd., S. 159.

<sup>35</sup> Ebd., S. 159.

<sup>36</sup> Vgl. Reckwitz 2006, S. 342.

<sup>37</sup> Vgl. Sarasin 2003, S. 47.

<sup>38</sup> Vgl. ebd., S. 42f, 46ff.

<sup>39</sup> Laclau übernimmt diesen Begriff der Vorstellung eines semantischen Zentrums von Derrida. Vgl. Laclau 1991, S. 163.

<sup>40</sup> Ebd., S. 161.

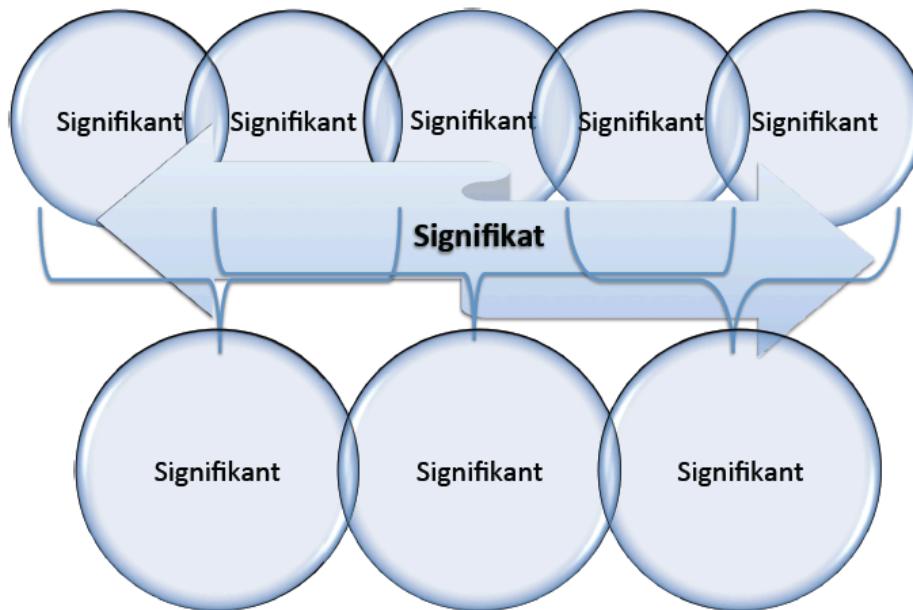


Abb. 1: Metonymische und metaphorische Kettenbildung von Signifikanten durch semantische Verschiebungen bzw. Überdeterminierung. Dazwischen gleitet das unbestimmbare transzendente Signifikat, das nur in Form weiterer Signifikanten ableitbar ist.

Dieses Feld erscheint zunächst als entgrenzter Ort von Verweisungsmöglichkeiten. Den Prozess bzw. das Ergebnis einer Strukturschließung zur Etablierung sozialer Identität und Produktion von stabiler Bedeutung stellen hegemoniale Projekte dar.<sup>41</sup> Gäbe es keine hegemonialen Verhältnisse, wäre Gesellschaft, wie der Soziologe Oliver Marchart im Anschluss an Laclau bemerkt, nur ein „[...] amorphes Patchwork, in dem keinerlei totalisierende Effekte mehr wirken [...]“<sup>42</sup> Hier deutet sich bereits die zentrale Diskurslogik an:

Das radikal-partikularistische Ergebnis dieses Verschwindens wäre eine Welt auseinanderstrebender Monaden oder ein Krieg aller gegen alle. Universalität muß folglich als Dimension erhalten bleiben, ohne daß sie je von einem Partikularismus ein für allemal ausgefüllt werden kann.<sup>43</sup>

### **2.3 Die Logik hegemonialer Artikulation – leere Signifikanten, Antagonismus, Äquivalenz und Differenz**

Soll ein Diskurs, und damit eine soziale Identitätsartikulation wie Religion, Nation, Staat, Gesellschaft, Ethnie, Partei usw. als hegemoniale Formation erfolgreich sein, müssen partikuläre Signifikanten mit Signifikationsketten identifiziert – das semanti-

<sup>41</sup> Vgl. ebd., S. 194f., vgl. Nonhoff 2007, S. 9, 11f., vgl. Reckwitz 2006, S. 343.

<sup>42</sup> Marchart 2007, S. 11f.

<sup>43</sup> Ebd., S. 13.

sche Fließen aufgehalten – und Bedeutung auf Dauer gestellt werden. In der Konsequenz bedeutet dies, ein System als geschlossene Einheit in einer bestimmten Hinsicht äquivalenter Differenzen zu etablieren und diese Einheit zu benennen; eine Operation, welche nach Laclau die Kenntnis der Systemgrenzen und damit auch der jenseits des Systems befindlichen Entität(en) voraussetzt.<sup>44</sup> Das für den Systemschluss konstitutive Jenseits kann nach Laclau jedoch per definitionem nicht durch ein differenzielles Moment, also ein artikuliertes Element des Systems repräsentiert werden. Würde ein solcher Signifikant noch irgendwelche Eigenschaften mit dem System teilen, könnte er keine tatsächliche, d.h. radikale Grenze begründen, da er nur eine graduelle Abstufung des Systems darstellen würde. Die einzige Möglichkeit, eine radikale Grenze einzuführen, den Diskurs zu schließen und eine stabile hegemoniale Formation zu begründen, liegt nach Laclau in einer antagonistischen Relation:<sup>45</sup>

Wahre Grenzen sind immer antagonistisch. Doch die Operation der Logik ausschließender Grenzen hat eine Reihe notwendiger Effekte, die sich nach beiden Seiten der Grenzen ausbreiten und uns direkt in die Entstehung der leeren Signifikanten führen werden.<sup>46</sup>

### **2.3.1 Bedingungen des Antagonismus – von Knotenpunkten zu leeren Signifikanten**

Der Effekt einer antagonistischen Beziehung besteht also darin, ein differenzielles Ensemble zu einem klar abgegrenzten System *aller* Differenzen zu schließen, indem ein konstitutives Außen benannt wird, welches dadurch, dass es keinerlei Eigenschaften mit dem System teilt, Letzteres durch die reine Negation seines Seins bestimmt.<sup>47</sup> Dieser Punkt ist nach Laclau deshalb grundlegend, weil aus ihm die systematische Unmöglichkeit einer positiven Identitätsgründung resultiert.<sup>48</sup> Wenn eine radikale Grenze formuliert werden soll, diese aber nicht Teil des sich zusammenschließenden Systems sein darf (weil sie sonst keine radikale Grenze wäre), gleichzeitig jedoch mittels Signifikanten des Systems artikuliert werden muss (weil es kein Jenseits der Sprache gibt), so steht dafür nur ein Weg offen: Eine der systeminternen Differenzen

---

<sup>44</sup> Vgl. Laclau 2007, S. 27-31., vgl. Sarasin 2003, S. 42f.

<sup>45</sup> Vgl. ebd., S. 27.

<sup>46</sup> Laclau, Ernesto, Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun?, in: Ders. (Hg.), *Emanzipation und Differenz*, Turia + Kant 2002, S. 67.

<sup>47</sup> Vgl. Reckwitz 2006, S. 344f.

<sup>48</sup> Vgl. Laclau 2002, S. 67f.

wird zum privilegierten Signifikanten, zum Knotenpunkt des Ausschlusses. Als solcher substituiert er von nun an eine Vielzahl differenzieller Positionen, deren Differenzen sich durch Bildung von Äquivalenzketten zunehmend auslöschen.<sup>49</sup> Das überdeterminierte Zeichen entleert sich seiner eigenen differenziellen Semantiken und wird zu einem leeren Signifikanten.<sup>50</sup> Als antagonistischer Knotenpunkt, der Signifikationsketten stabilisiert, erlaubt der leere Signifikant es dem System, sich als Gesamtheit seiner Differenzen in Abgrenzung zum Exkludierten zu definieren. Die Art der Identität welche durch eine antagonistische Relation etabliert wird – und das ist entscheidend – ist also nicht differenziell (denn hier bestünde noch eine objektive Verbindung zum System), sondern basiert auf Äquivalenz, welche durch reine Negation qua Exklusion zustande kommt.<sup>51</sup> Dabei entsteht idealtypischerweise auch ein protagonistischer<sup>52</sup> Knotenpunkt, der sich ebenfalls per Ausschluss vom antagonistischen Signifikanten und seinen Signifikationsketten definiert und das System so sichert, da er ihm eine einheitliche, vermeintlich positive Bezeichnung gibt und, der Logik der Überdetermination folgend, selbst zum leeren Signifikanten wird. Wir haben es in einem so imaginierten Idealmodell also mit einem symmetrisch geteilten diskursiven Raum zu tun. Auf beiden Seiten der antagonistischen Grenze formieren sich Knotenpunkte (potenziell leere Signifikanten), die Signifikationsketten qua Äquivalenzlogik disziplinieren und so ein hegemoniales Projekt begründen.<sup>53</sup>

Und auch das, was jede der beiden Kräfte, die sich im Konflikt befinden, auf der anderen Seite der antagonistischen Grenze wahrnimmt, ist nicht ein rein ontischer Inhalt; denn dieser Inhalt dient ebenfalls nur der Repräsentation von etwas, das es nicht ist; der Anti-Gemeinschaft.<sup>54</sup>

Dieser Satz von Laclau ist für ein perspektivisches Verständnis hegemonialer Projekte ausschlaggebend. Die statische Position von Protagonist und Antagonist ist eine Momentaufnahme aus der Sichtweise *eines* hegemonialen Projektes. Natürlich konfliktiert diese in der Regel mit anderen Artikulationen im stetigen Wechselspiel aus Stabilisierung und Subversion.

---

<sup>49</sup> Vgl. Laclau 2002, S. 68.

<sup>50</sup> Vgl. Laclau 2007, S. 30f.

<sup>51</sup> Vgl. ebd., S. 30.

<sup>52</sup> Die terminologische Unterscheidung zwischen antagonistischem und protagonistischem Knotenpunkt stammt nicht von Laclau, sondern wird hier zum besseren Verständnis der Diskurstheorie eingeführt.

<sup>53</sup> Vgl. ebd., S.31.

<sup>54</sup> Ebd., S. 31.

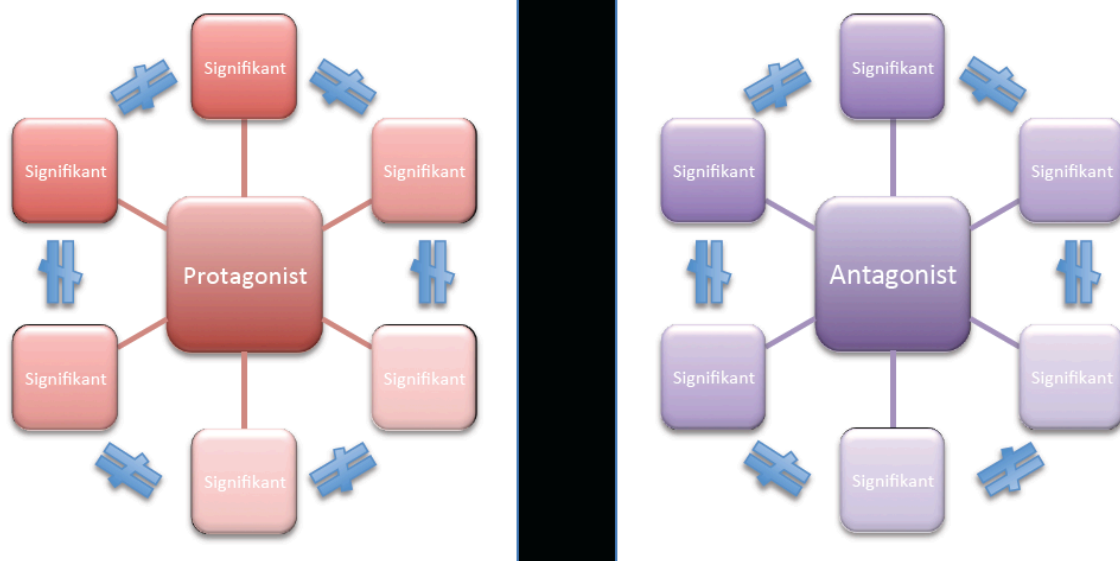


Abb. 2: Idealtypischer diskursiver Raum, geteilt durch die antagonistische Grenze. Beide Knotenpunkte/leeren Signifikanten kontrollieren Signifikationsketten. Diese bestehen aus Momenten, die zueinander in einem differenziellen Verhältnis stehen, sich ihrer Differenz jedoch mit zunehmender Anbindung an den Protagonisten bzw. Antagonisten entleeren und ihre Identität qua Äquivalenz zum Antagonisten bestimmen.

### 2.3.2 Die retroaktive Einheit des Diskurses

Die Beziehung, die zwischen dem leeren Signifikanten und den durch ihn disziplinierten und äquivalenzierten Signifikationsketten etabliert ist, kann nicht in einer objektiven begrifflichen Unterordnung bestehen. Letztere setzt voraus, dass die Momente positive Eigenschaften miteinander teilen. Da dies in einer antagonistischen Relation nicht der Fall ist (denn hier wird nur die antagonistische Eigenschaft geteilt), kann die etablierte Beziehung nur nomineller Natur sein:<sup>55</sup> „[D]as Benennen ist eine Taufe ohne das Fundament einer allgemeinen Regel.“<sup>56</sup> Das die vermeintliche Einheit des Systems, wie Laclau in Anlehnung an Lacan formuliert, nur der retroaktive, also rückwirkende Effekt der Benennung ist, wird spätestens dann deutlich, wenn man bedenkt, dass ein einzelner Signifikant die kollektive Identität zwischen radikal heterogenen Elementen stiften soll.<sup>57</sup>

Aber wenn diese Merkmale heterogen und folglich radikal kontingent sind, kann die Einheit des Objekts nirgends anders herrühren als vom Akt des Benennens.<sup>58</sup>

<sup>55</sup> Vgl. ebd., S. 31f.

<sup>56</sup> Ebd., S. 32.

<sup>57</sup> Vgl. ebd., S. 32f.

<sup>58</sup> Ebd., S. 33.

Natürlich stellt sich an dieser Stelle die Frage nach der Genese der leeren Signifikanten. Welcher Signifikant zu welchem Zeitpunkt an welchem Ort welche Signifikationsketten stabilisiert, lässt sich nicht apriorisch feststellen.<sup>59</sup> Nach Laclau ist es die kontingente „Unebenheit des Sozialen“,<sup>60</sup> welche die Signifikanten der Artikulation bestimmt:

Nicht jede Stellung in der Gesellschaft, nicht jeder Kampf ist gleich fähig, seine eigenen Inhalte in einen Knotenpunkt zu transformieren, der zu einem leeren Signifikanten wird.<sup>61</sup>

Will man die Genese eines spezifischen hegemonialen Diskurses verstehen, muss nach Laclau seine Konjunktur untersucht werden.<sup>62</sup> Obwohl dieser Aspekt in Laclaus Theoriegebäude am schwächsten ausgebildet ist und zu Kritik geführt hat,<sup>63</sup> liegt die Vermutung nahe, dass in dem Fokus auf die sozialen Unebenheiten, d.h. auf die verschiedenen Machtstrukturen innerhalb des Feldes der Diskursivität, der Schlüssel für das Verständnis der je spezifischen Nomenklatur des hegemonialen Projektes liegt.<sup>64</sup> Leere Signifikanten mögen arbiträr sein, doch können sie nur aufgrund der herrschenden Umstände (der spezifischen Architektur des diskursiven Feldes) ihre sozial-kommunikative Wirkung entfalten, weshalb Laclau feststellt:

[...] und es ist notwendig, in jedem einzelnen Fall die Gründe für ihr Auftauchen und die verschiedenen Modi, die sie annehmen können, zu erklären.<sup>65</sup>

Der Mechanismus, welcher zu hegemonialer Artikulation führt, liegt Laclau zufolge in einer radikalen Desorganisation des Sozialen, d.h. einem existenziellen Mangel an Ordnung. Damit rückt, so die These der vorliegenden Arbeit, die Bedeutungsfixierung in den Vordergrund: Ihre Signifikanten, also die spezifischen Themen und Aussagen, werden zu kontingenten Effekten sozialer Regulierungen. Letztere gilt es offenzulegen:

---

<sup>59</sup> Vgl. Nonhoff 2007, S. 13.

<sup>60</sup> Laclau 2002, S. 73.

<sup>61</sup> Ebd., S. 74.

<sup>62</sup> Ebd., S. 75.

<sup>63</sup> Vgl. die Kritik von: Angermüller, Johannes, Was fordert die Hegemonietheorie? Zu den Möglichkeiten und Grenzen ihrer methodischen Umsetzung, in: Nonhoff, Martin (Hg.), *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*, transcript, Bielefeld 2007, S. 159-172.

<sup>64</sup> Es geht – dies sei nochmals betont –, nicht um Ursachenforschung der Diskursarchitektur, sondern um ein Beschreiben ihrer Funktionsweise unter je spezifischen Voraussetzungen.

<sup>65</sup> Laclau 1991, S. 211.



In diesem Sinne können verschiedene politische Kräfte in ihren Anstrengungen wetteifern, ihre partikularen Ziele als solche zu präsentieren, die das Füllen des Mangels durchführen können.<sup>66</sup>

### 2.3.3 Das Paradoxon der Hegemonie – Äquivalenz vs. Differenz

Nun sind alle wesentlichen Punkte formuliert, um den Kern des Paradoxons zu erfassen. Wie wir gesehen haben, stiftet der antagonistische leere Signifikant Identität durch Exklusion. Dadurch werden die systeminternen Differenzen in Bezug auf den Antagonisten äquivalent gesetzt, d.h. heißt teilweise entleert; und nur solange, wie die Äquivalenz die differenzielle Funktion der Signifikanten dominiert, kann sich das System als Totalität präsentieren.<sup>67</sup> Diese Äquivalenz (bezeichnet durch den Antagonisten) untergräbt und überschreibt jedoch in zunehmendem Maße die Differenzen, von denen sie abhängt. Äquivalenz zwischen Signifikanten ist nur möglich, solange sie zumindest minimaldifferent sind. Würden die Momente vollständig äquivalent, gäbe es keine Möglichkeit mehr, das System als System aller Differenzen zu bestimmen.<sup>68</sup> Hier liegt nach Laclau der entscheidende Punkt:

Die Konstruktion geht von der Negativität aus, ist aber nur in dem Maße konsolidiert, wie es ihr gelingt, die Positivität des Sozialen zu konstituieren.<sup>69</sup>

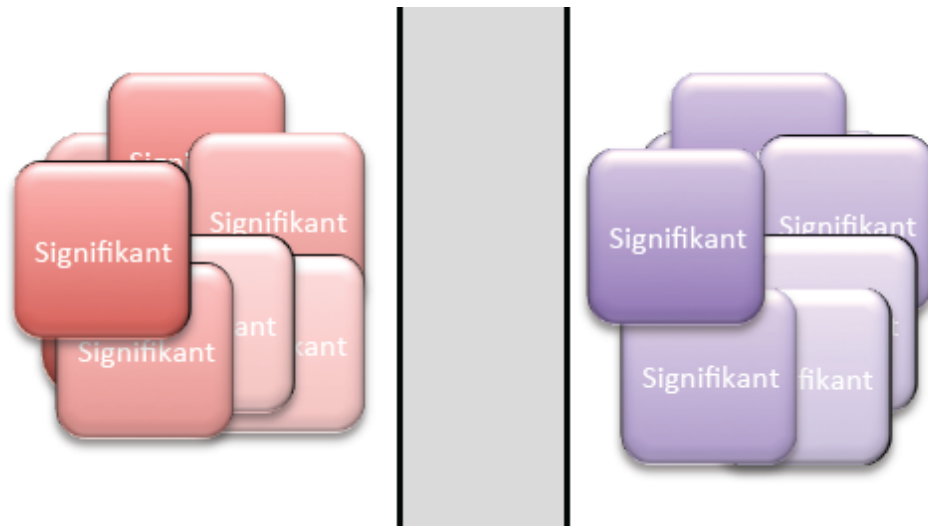


Abb.3: Differenziellen Momente werden zu rein äquivalenten Signifikanten und verlieren ihre differentielle Identität.

<sup>66</sup> Laclau 2002., S. 76.

<sup>67</sup> Vgl. Laclau 1991., S. 161f.

<sup>68</sup> Vgl. ebd., S. 183ff.

<sup>69</sup> Ebd., S. 257.

Die Dominanz der Äquivalenzlogik ist natürlich nur eine tendenzielle Bewegung. Ihr entgegen steht die Logik der Differenz, die sich nie vollständig tilgen lässt. Dieser Umstand lässt sich dadurch erklären, dass Signifikanten immer Spuren polysemantischer Verwendung tragen, welche in der Lage sind Äquivalenzketten zu dislozieren.<sup>70</sup>

Die Objekte erscheinen artikuliert, nicht wie Teile in einem Uhrwerkmechanismus, sondern weil die Präsenz einiger von ihnen in den anderen das Nähen der Identität eines Jeden von ihnen verhindert.<sup>71</sup>

Solche flottierenden (also nicht disziplinierten) Signifikanten begründen neue antagonistische Grenzen und segmentieren so das Feld der Diskursivität in weitere Artikulationen.<sup>72</sup> Gleichzeitig sind sie die Grundbedingung hegemonialer Projekte: Nur wenn es Desorganisation gibt, kann Strukturschließung erfolgen.<sup>73</sup> Wenn Äquivalenz und Differenz nur existieren, weil sie einander subvertieren, schlussfolgert Laclau, dass keine von beiden vollständige Präsenz erlangen kann. Soziale Identität besteht in dieser Konsequenz immer aus prekären Versuchen der Diskursfixierung.<sup>74</sup>

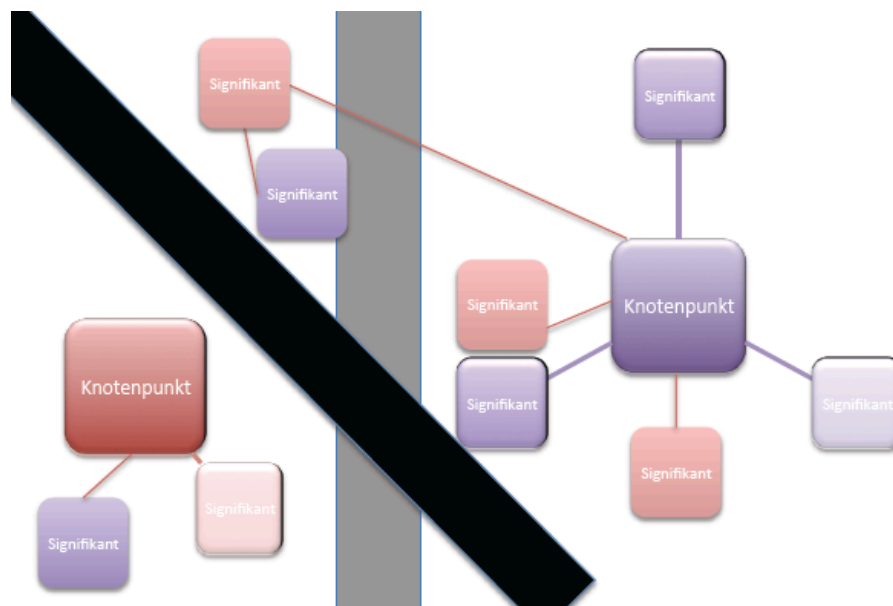


Abb.4: Auflösung/Neubildung der antagonistischen Grenze: Signifikanten verteilen sich auf beiden Seiten des diskursiven Raumes, lösen alte Verbindungen auf und bilden neue Signifikationsketten.

<sup>70</sup> Vgl. Laclau 2002, S. 71f.

<sup>71</sup> Laclau 1991, S. 154.

<sup>72</sup> Vgl. Laclau 2005, S. 129-138.

<sup>73</sup> Laclau 2002, S. 72f.

<sup>74</sup> Vgl. Laclau 1991, S. 167ff., vgl. Reckwitz 2006, S. 345.

## 2.4 Zwischenfazit

Wenn die Artikulation sozialer Identitäten dem im Vorangegangenen skizzierten Schema folgt, ergeben sich auch für religionswissenschaftliche Verhältnisbestimmungen in Geschichte und Gegenwart folgenschwere Konsequenzen. Zum einen wird in Rekurs auf die Disziplingeschichte schnell klar, dass die universalistische Dimension (die Äquivalenzlogik), z.B. in Folge religionsphänomenologischer oder religionskritischer Hegemonien, über lange Zeiträume wissenschaftliche aber auch populäre Diskurse in antagonistischen Idealgleichungen einschloss. Zum anderen kann in der reinen Auflösung des Universellen und der postmodernen Beliebigkeit des Partikularen (der Differenzlogik) keine soziale Identität formuliert und die radikale Desorganisation des Sozialen nicht diszipliniert werden. In ihrer Extremform führt sie zu einem Wissenschaftsnihilismus, der jede Bemühung, Bedeutung hervorzubringen verhindert. Bevor der Versuch unternommen werden kann, eine die Logik des Diskurses voll anerkennende Analyse zu skizzieren, sollen die von Andreas Nehring<sup>75</sup> beschriebenen idealtypischen Diskurse zu Religion und Gewalt mittels Laclauscher Diskurtheorie dekonstruiert werden, um aufzuzeigen, wie Religions- Sozial- und Kulturwissenschaften das Soziale durch die leeren Signifikanten „Religion“ und „Gewalt“ strukturiert haben. Es sind diese, wie im Folgenden zu zeigen ist, überaus wirkmächtigen Strahlungseffekte auf Dauer gestellter Artikulationen, welche die Religionswissenschaft auch Jahrzehnte nach dem linguistic turn noch einholen, weil sie im Gegensatz zu poststrukturalistischer Theorie (noch?) fest im Sozialen sedimentiert sind und sich immer wieder in das Feld der Diskursivität einschreiben.

---

<sup>75</sup> Andreas Nehring leitet zum gegenwärtigen Zeitpunkt den Lehrstuhl für Religions- und Missionswissenschaft der Friedrich-Alexander-Universität Erlangen.

# 3. Religion und Gewalt – Artikulationen in Geschichte und Gegenwart

## 3.1. Einführung

Debatten um die Interdependenz zwischen Religion und Gewalt sind nicht neu und haben gerade in den letzten Jahrzehnten eine Flut unterschiedlichster wissenschaftlicher Publikationen ausgelöst.<sup>76</sup> Gegenwärtige internationale Konflikte verleihen durch ihre Medienpräsenz der Thematik eine neue Aktualität und in zahlreichen Analysen finden sich Verweise auf die signifikante Rolle religiös motivierter Gewalt, die scheinbar kulturübergreifend existiert. Klassische Auseinandersetzungen, die für aktuelle Untersuchungen benannt werden, bestehen zwischen Juden und Muslimen im Nahen Osten, Protestanten und Katholiken in Nordirland oder „dem Islam“ und „dem Westen“ im Allgemeinen. Der Soziologe Mark Juergensmeyer stellt fest, dass nach dem Wegfall der Ost/West-Front die Anzahl religiöser Begründungsmuster für national bewaffnete Konflikte zugenommen habe. Gleichzeitig werde ein neuer Kalter Krieg evoziert, in dem sich zunehmend antagonistisch religiöse und säkulare Ideologien gegenüberstünden.<sup>77</sup> Der britische Soziologe Colin Campbell vertritt bestätigend die These, dass:

[...] ironischer Weise [...] die Prozesse der Säkularisation, die für das Zurückdrängen der etablierten Formen von Religion verantwortlich sind, tatsächlich 'härteren' Formen ihr Wachstum ermöglicht haben [könnten].<sup>78</sup>

Auch der Chicagoer Religionssoziologe Martin Riesebrodt spricht in seinen Theoretisierungen zum Fundamentalismus von einer „Rückkehr der Religionen“.<sup>79</sup> Die weit bis ins 20. Jh. gängige Säkularisierungsthese, welche die in rationalisierten und differenzierten Gesellschaften angenommene Abnahme religiöser Deutungsmuster als determinierte Entwicklung postuliert, lässt sich Nehring zufolge angesichts dieser

---

<sup>76</sup> Zur Einführung vgl. Kippenberg, Hans G., *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, C.H. Beck, München 2008. Vgl. hierzu auch Juergensmeyer, Mark, *Terror im Namen Gottes. Ein Blick hinter die Kulissen des gewalttätigen Fundamentalismus*, Herder, Freiburg im Breisgau 2004. Vgl. ebenso Riesebrodt, Martin, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, C.H. Beck, München 2000.

<sup>77</sup> Vgl. Nehring 2006, S. 809.

<sup>78</sup> Campbell, Colin, zit. in: Lester, Toby, Oh Gods!, in: *Atlantic Monthly*, Februar 2002. <http://www.theatlantic.com/doc/prem/200202/lester>. [20.06.2011].

<sup>79</sup> Vgl. Riesebrodt 2000, S. 35-52.

rezenten Entwicklungen nicht länger aufrechterhalten.<sup>80</sup> Das Interesse an Religionen und insbesondere ihren gewalttätigen Formen, ist demnach für weite Teile der öffentlichen Wahrnehmung bezeichnend.<sup>81</sup> Auch sozialwissenschaftliche Analysen sind hier keineswegs immer zurückhaltend deskriptiv, wie am Beispiel von Samuel Huntingtons Ausführungen zum sogenannten „Kampf der Kulturen“ schnell ersichtlich wird.<sup>82</sup> Anstatt eine positive Antwort auf die Verhältnisbestimmung von Religion und Gewalt zu geben, schlägt Nehring zunächst den Blick auf diejenigen Problembereiche vor, in welche sich vergangene Analyseversuche der Religionswissenschaft begeben haben und die öffentliche Diskurse bis heute nachhaltig beeinflussen. Immer wieder fragen entsprechende Theoriebildungen nach den religiösen Wurzeln der Gewalt und antizipieren dadurch einen stabilen Wesenskern von Religion(en). Dabei lassen sich historisch drei Modelle bzw. in Laclauscher Terminologie hegemoniale Projekte unterscheiden,<sup>83</sup> die Nehring in den Fokus nimmt.<sup>84</sup>

### 3.2 Religion(en) = Gewalt

Das erste Modell postuliert einen direkten Kausalzusammenhang und skizziert Religion(en) als fundamentale Quelle für Gewalthandlungen. Die Fürsprecher dieses Konzeptes gehen dabei von einer der Religion (Singular!) intrinsischen Qualität aus. Bereits der russische Revolutionär und Marxsche Zeitgenosse Mikhail Bakunin behauptet:

Alle Religionen sind grausam, alle sind auf Blut gegründet; denn alle ruhen hauptsächlich auf der Idee des Opfers, das heißt auf der beständigen Opferung der Menschheit zugunsten einer unersättlichen Rache der Gottheit.<sup>85</sup>

Ähnlich pejorative Wertungen ziehen sich zum einen durch die Geschichte der Religionskritik,<sup>86</sup> finden sich in transformierter Form aber auch in aktuellen Diskursen

---

<sup>80</sup> Nicht alle Säkularisierungsthesen argumentieren so einseitig. Vgl. dazu Bergunder, Michael, Säkularisierung und religiöser Pluralismus in Deutschland aus Sicht der Religionssoziologie, in: Cyranka, Daniel/Obst Helmut (Hg.), *Mitten in der Stadt. Halle zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt*, Verlag der Franckeschen Stiftung zu Halle, Halle 2001, S. 213-252.

<sup>81</sup> Vgl. Nehring 2006, S. 811.

<sup>82</sup> Vgl. Huntington, Samuel P, *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, Spiegel Verlag, Hamburg 2006. Vgl. auch Martin Riesebrodts Replik: Riesebrodt 2000, S. 15-32.

<sup>83</sup> Natürlich handelt es sich hierbei um idealtypische Konstruktionen, die nicht zwingend in ihrer Reinform vorzufinden sind.

<sup>84</sup> Vgl. Nehring 2006, S. 811f.

<sup>85</sup> Bakunin, Michael, *Gott und der Staat*, [Michael Bakunin, Ausgewählte Schriften 1] Karin Kramer Verlag, Berlin 1995, S. 51.

wieder. Prominentes Beispiel ist der Evolutionsbiologe Richard Dawkins, der in seiner Monographie *Der Gotteswahn*<sup>87</sup> dezidiert anti-theistische Thesen unter Rückgriff auf szientistische Theorien vertritt, welche die öffentlichen und wissenschaftlichen Diskurse von vermeintlich apriorisch gewalttätigen Religionen maßgeblich prägen.<sup>88</sup> Eine partielle Entschärfung erhält die Rede einer ursächlichen Religion/Gewaltrelation, durch das vom Historiker und Philosophen Giorgio Agamben postulierte „Mythologem der Ambivalenz des Heiligen“. Es handelt sich dabei um eine Diskursformation, die spätestens seit dem Theologen William Robertson Smith, über die Ethnologen E.B. Tyler, J.G. Frazer und den Soziologen Émile Durkheim nachgezeichnet werden kann und im „mysterium tremendum et fascinans“ des Religionsphänomenologen Rudolf Otto<sup>89</sup> einen vorläufigen Höhepunkt erreicht. Hierbei wird Religion(en) eine zweideutige Rolle zugesprochen, die sowohl Gewalt, als auch Friedensschluss, sowohl blutiges Opfer, als auch Gewalteinämmung beinhaltet.<sup>90</sup> Auch rezente theologisch-ökumenische und religions-, sozial- und kulturwissenschaftliche Diskurse transportieren ähnliche Annahmen, etwa wenn der amerikanische Historiker R. Scott Appleby in seinem Buch *The Ambivalence of the Sacred*<sup>91</sup> untersucht, wie Friedensstifter und Terroristen aus ein und derselben religiösen Tradition stammend, dennoch völlig unterschiedliche Schlüsse und Konsequenzen aus der Erfahrung des menschlichen Leidens ziehen. Obgleich sich der beschriebene Strukturzusammenhang auch vor seiner (religions)wissenschaftlichen Beschreibung in zahlreichen soziokulturellen Kontexten ausmachen lässt,<sup>92</sup> liegt die entscheidende Feststellung Nehring zufolge in der wirklichkeitskonstitutiven Rolle der Religions-

---

<sup>86</sup> Zum Überblick zur Religionskritik vgl. Hock, Klaus, Religionskritik, in: Klöcker, Michael/ Tworuschka Udo (Hg.), *Praktische Religionswissenschaft. Ein Handbuch für Studium und Beruf*, Böhlau Verlag, Köln/Weimar/Wien 2008, S. 34-47.

<sup>87</sup> Vgl. Dawkins, Richard, *Der Gotteswahn*. Ullstein, Berlin 2008.

<sup>88</sup> Neben Dawkins treten vor allem Christopher Hitchens, Sam Harris und Daniel Dennet als prominente Religionskritiker auf. Vgl. zur Einführung: Zenk, Thomas, Die Erfindung des „Neuen Atheismus“ – Religionswissenschaftliche Anmerkungen zu einem Phänomen der religiösen Gegenwartskultur, in: *Aufklärung und Kritik* 3 (2010), S. 123-135.

<sup>89</sup> Vgl. die jeweiligen Einführungsartikel in Michaels, Axel (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, C.H. Beck, München 2004.

<sup>90</sup> Vgl. Agamben, Giorgio, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002, S. 85-90.

<sup>91</sup> Vgl. Appleby, R. Scott, *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence and Reconciliation*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland 2000.

<sup>92</sup> Vgl. bspw. Berner, Ulrich, Die Bibel in der mittelalterlichen Diskussion um Ketzer und Muslime, in: Kügler, Joachim/Ritter, Werner H. (Hg.), *Auf Leben und Tod oder völlig egal. Kritisches und Nachdenkliches zur Bedeutung der Bibel*, Li-Verlag, Münster 2005, S. 11-24.

wissenschaft, welche durch die performative Repetition einer universalen Qualität von Religion (als ambivalente, aber ebenso ursächliche Quelle für Gewalt), letztere als vermeintlich stabile empirische Größe hervorbringt und qua vertikalem Transfer<sup>93</sup> in öffentliche Diskurse auf Dauer stabilisiert.<sup>94</sup>

Was genau geschieht hier aus Laclauscher Sicht? Das Gewaltmodell bindet die Signifikanten „Religion“ und „Gewalt“ aneinander und amalgamiert sie zu einem Knotenpunkt der als „religiöse Gewalt“ in historischen und globalen Diskursen aufscheint. Natürlich ist das Zeichen überdeterminiert und wird so zum leeren Signifikanten. Dieser stabilisiert je nach Beschaffenheit des Feldes der Diskursivität unterschiedliche Signifikationsketten: „Opfer“, „Rache der Gottheit“, „Terrorismus“, „Islam“, „Kreuzzüge“, „Christentum“, „Hinduismus“ und „Witwenverbrennung“ sind nur einige prominente Beispiele. Auf der anderen Seite der antagonistischen Grenze werden ebenfalls kontextuell variable Ketten wie „Aufklärung“, „Vernunft“, „Humanismus“, „Menschenrechte“, „Demokratie“, „Säkularisierung“ usw. erzeugt. Blickt man auf die punktuell genannten Produzenten und Rezipienten in den Natur- und Kulturwissenschaften, so fällt auf, dass religionskritische Akteure, vor allem aus marxistischen und psychoanalytischen-, gegenwärtig über die Darwin-Rezeption auch wieder verstärkt evolutionsbiologischen Traditionen dominieren. Hegemoniale Artikulationen dieser Art kollabieren aufgrund der radikalen Überdeterminiertheit des Religionsbegriffes und der Polysemantik der protagonistischen Diskursseite. Schließlich sind Begriffe wie Demokratie und Säkularismus keineswegs überall protagonistisch signifiziert, und „der Islam“ lässt sich nur solange als Antagonist zu „den Menschenrechten“ nutzen, bis Akteurskollektive beide Signifikanten für sich reklamieren und die Hegemonie dislozieren. Gleiches gilt, wie Nehring treffend feststellt, für die durch den leeren Signifikanten „religiöse Gewalt“ kontrollierten Signifikationsketten:

---

<sup>93</sup> Bei dem vom Religionswissenschaftler Burkhard Gladigow formulierten vertikalen Transfer der Wissenschaften handelt es sich um eine mit der Begründung der Natur- und Sozialwissenschaften einsetzende Tendenz, wissenschaftliche Erkenntnisse vertikal, d.h. aus einer (gesellschaftlich legitimierten) privilegierten Position in öffentliche Diskurse zu transferieren, und deren Artikulation so maßgeblich zu beeinflussen. Vgl. dazu Gladigow, Burkhard, Europäische Religionsgeschichte, in: Kippenberg, Hans G. /Luchesi, Brigitte (Hg.): *Lokale Religionsgeschichte*, diagonal Verlag, Marburg 1995, S. 21-42.

<sup>94</sup> Vgl. Nehring 2006, S. 812-14.

Ob [...] ihre spezifische Ereignishaftigkeit und Gegenständlichkeit als „Missbrauch von Religion“ oder als „Wille Gottes“ oder als „Opfer der Gerechten“ oder anders konstruiert wird, hängt davon ab, wie das diskursive Feld strukturiert ist.<sup>95</sup>

Eine mäßige Relativierung des Gewaltparadigmas, wie sie von Agamben skizziert wird, erfolgt beispielsweise durch ethnologische, soziologische, religionsphilosophische- und phänomenologische Positionen. Hier wird die strikte Verbindung zwischen Religion und Gewalt gelockert – genaugenommen werden beide wieder zu zwei Zeichen –, und Religion spielt die Rolle eines flottierenden Signifikanten, der je nach Kontext auf Gewalt oder Schöpfung, Unterdrückung oder Freiheit verweist. Da die Signifikation von Gewalt *und* deren Abwesenheit auf eine gemeinsame Ursache (Religion) zurückgeführt wird, stehen hier beide in einem differentiellen Verhältnis. Mit Laclau gedacht sind Gewaltlosigkeit und Gewalt also nicht grundsätzlich unterschiedlich, was sie faktisch zu Abstufungen eines gemeinsamen Grundes macht. Wenn dies der Fall ist, gibt es jedoch keine Möglichkeit Religion und Gewalt in einem stabilen (d.h. antagonistischen) Artikulationssystem zu denken, weil der entsprechende Antagonist fehlt. Ohne Antagonismus bzw. den Versuch diesen über ein hegemoniales Projekt zu etablieren kann es folglich keine geschlossene Identität geben.

### **3.3 Orient vs. Westen, Polytheismus vs. Monotheismus**

Ein weiterer Typus hegemonialer Artikulationen geht davon aus, dass bestimmte Religionen eher zu Gewalthandlungen tendieren, bzw. animieren als andere. Die zwei laut Nehring maßgeblichen Unterscheidungen werden hierbei zwischen „Mono- und Polytheismus“,<sup>96</sup> sowie „westlichen“ und „östlichen“ Religionen gezogen. Der Heidelberger Ägyptologe Jan Assmann prägte mit seiner prominenten Theorie einer Fundamentaldifferenz zwischen mono- und polytheistischen Religionen das Konzept, dass der Monotheismus tendenziell zu Exklusion (und in der Konsequenz Gewalt) neige, da er in der Geschichte eine scharfe Trennlinie zwischen wahrer und falscher Religion gezogen habe, während polytheistische Glaubensformen ein höheres Maß an Toleranz be-

---

<sup>95</sup> Ebd., S. 817.

<sup>96</sup> Mit dem Verweis auf die Begriffsgeschichte und ihre normativen und christozentrischen Implikationen, warnt der Religionswissenschaftler Gregor Ahn vor einer unkritischen Verwendung der Begriffe „Monotheismus“ und „Polytheismus“. Vgl. Ahn, Gregor, Monotheismus – ‘Polytheismus’. Grenzen und Möglichkeiten einer Klassifikation von Gottesvorstellungen, in: Dietrich, Manfred/Loretz, Oswald (Hg.), *Mesopotamica – Ugaritica – Biblica. Festschrift für Kurt Bergerhof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992*, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1993, S. 1-24.



säßen.<sup>97</sup> Es sei diese sogenannte Mosaische Unterscheidung in monotheistischen Religionen, die dafür Sorge, dass „Der Monotheismus [...] die Geschichte seiner Durchsetzung als eine Geschichte der Gewalt in einer Serie von Massakern [erzählt].“<sup>98</sup>

Auf der anderen Seite führte die Entdeckung fremder Kulturen und die sich anschließende territoriale Expansion europäischer Kolonialmächte in den Geistes- und Kulturwissenschaften zu der Annahme essentieller Unterschiede zwischen Westen und Osten, die später als „Orientalismus“ bekannt werden sollten.<sup>99</sup> Der sogenannte Orient wurde dabei abwechselnd als schwach, weiblich und unpolitisch, aber auch als tolerant und religiös pluralistisch porträtiert. Sich bis in die Gegenwart haltende Stereotypen eines friedlichen Buddhismus und Hinduismus, die bei näherem Hinsehen keineswegs der soziohistorischen Realität standhalten,<sup>100</sup> sind das Resultat der romantischen Aufwertung des Orients als dem „ewig Anderen“ im Vergleich zum angeblich monotheistischen, materialistischen und imperialistischen Westen.<sup>101</sup>

Diese hegemonialen Projekte versuchen, sowohl das ambivalente Verhältnis zwischen Religion und Gewalt beizubehalten, als auch antagonistische Grenzen einzurichten, die eine stabile Artikulation ermöglichen sollen. Genaugenommen wird der Signifikant „Religion“ hier in antagonistische Begriffspaare aufgespalten und als „Orient vs. Westen“ bzw. „Monotheismus vs. Polytheismus“ auf beiden Seiten der antagonistischen Grenze platziert. Solange „der Orient“ stabile Ketten hervorbringt (z.B. „meditative Asiaten“, „friedliche Inder“, „Ursprünglichkeit“, „Reinheit“, „Emotionalität“ usw.) kann sich „der Westen“ als homogene Einheit begründen und Signifikationsketten wie „Technologie“, „Intellekt“, „Krieg“, „Gewalt“, „Amoralität“ usw. stabilisieren. Gleiches gilt für die leeren Signifikanten „Monotheismus“ und „Polytheismus“. Sobald der differenzielle Charakter der Momente innerhalb der Äquivalenzketten hervorbricht, sobald „Monotheismus“, „Polytheismus“, „Orient“ und „Westen“ abweichende Semantiken aufweisen, kollabiert die Hegemonie.

---

<sup>97</sup> Vgl. Assmann, Jan, *Die Mosaische Unterscheidung: oder der Preis des Monotheismus*, Hanser, München/Wien 2003.

<sup>98</sup> Vgl. ebd., S. 36.

<sup>99</sup> Vgl. Said 1995.

<sup>100</sup> Zur Dekonstruktion und religionswissenschaftlichen Aufarbeitung des Orientalismus vgl. King 1999.

<sup>101</sup> Vgl. Nehring 2006, S. 814f.

### 3.4 Religion(en) =/= Gewalt

Die dritte These negiert schließlich jeglichen Kausalzusammenhang zwischen Religion(en) und Gewalt. Dieses vor allem apologetisch (inner- und interreligiös) intendierte Narrativ postuliert den Missbrauch von Religion(en), etwa wenn junge Männer sich in die Luft sprengen und dabei auf den Islam berufen oder radikalisierte amerikanische Christen Ärzte, die Abtreibungen durchführen, ermorden und Anschläge auf deren Kliniken realisieren. Dabei ist oftmals ein vermeintlich missverstandener, edler Kern der jeweiligen Religion impliziert, der zuweilen auch transreligiös als friedliebend und gewaltlos beschrieben wird.<sup>102</sup>

Hier nun vollzieht sich eine radikale Trennung der Signifikanten „Religion“ und „Gewalt“. Religion fungiert als protagonistischer Knotenpunkt, während Gewalt die Rolle des konstitutiven Antagonisten einnimmt. Die Kategorie des Missbrauchs von Religion impliziert natürlich eine stabile Entität, die schlicht „falsch verstanden“ und „missbraucht“ werde. Die Konsolidierung dieser hegemonialen Artikulation hängt von der Stabilität ihrer Argumente, also der im System befindlichen Signifikationsketten ab. Da der „edle“ und „unveränderbare Kern“ einer jeden Religion ein metaphysisches Postulat darstellt, das rückwirkend historisiert wird, etwa in dem selektiv pazifistische Elemente (z.B. die Bergpredigt aus dem Neuen Testament) betont, gewaltlegitimierende (z.B. alttestamentliche Passagen) jedoch ignoriert oder uminterpretiert werden, verliert die Artikulation ihre Gültigkeit, sobald sie an die Grenzen ihrer Intersubjektivität stößt.<sup>103</sup>

### 3.5 Zwischenfazit

Wie wir gesehen haben, operieren Theorien, die Religion(en) und Gewalt als stabile (und vor allem homogene) Größen zu definieren versuchen im Rahmen der Laclauschen Diskurslogik. Je stärker der Fokus dabei auf Makroperspektive und diachroner Erfassung liegt, desto leerer werden die Signifikanten, welche als Knotenpunkte den Diskurs um Religion und Gewalt, Monotheismus und Polytheismus usw. stabilisieren. Entsprechend entstehen antagonistische Relationen, die durch vertikalen Transfer in soziale Räume zu diskursiver Realität werden. Die idealtypischen Modelle sind natürlich grob vereinfachte Darstellungen zur eingängigen Explikation. Auf dem Terrain

---

<sup>102</sup> Vgl. ebd., S. 815.

<sup>103</sup> Vgl. Berner 2005.

sozialer Praxis sind die Artikulationen hochdynamisch, die antagonistischen Grenzen niemals vollständig geschlossen und stets multiperspektivisch zu denken, da sich jedem Akteur bzw. Akteurskollektiv vom jeweiligen Standpunkt des Diskurses aus ein anderes Bild der Diskursarchitektur bietet.

## **4. Vorzüge und Schwächen antiessentialistischer Theoriebildung**

### **4.1 Rezente Ansätze in religionswissenschaftlichen Arbeiten**

Die zunehmende Ablehnung essentialistischer Modelle in der Religionsbeschreibung hat in den letzten Jahrzehnten zahlreiche Theoriebildungen hervorgebracht, welche universalisierende Modelle kritisierend, gleichwohl bestrebt sind, mittels metasprachlicher Konstruktionen Verhältnisbestimmungen von Religion und Gewalt zur Verfügung zu stellen.<sup>104</sup> Dabei erreichen sie einen durchaus bemerkenswerten Differenzierungsgrad und sind in der Lage, konkrete Handlungsverläufe zu analysieren und so wertvolle Erkenntnisse zu generieren. Am Beispiel Jonestown gelingt es dem Bremer Religionswissenschaftler Hans G. Kippenberg, Signifikanten wie „Cult“ und „Brainwashing“ zu kontextualisieren und ihre antagonisierende Wirkung auf den US-Religionsdiskurs der 70er Jahre aufzuzeigen. Dadurch wird der Einfluss hegemonialer Artikulationen verdeutlicht, die einen entscheidenden Einfluss auf Mord und Selbstmord der Gemeindemitglieder haben sollten, der 1978 vom charismatischen Führer Jim Jones angeordnet wurde. Nachdem nach Guayana angereiste Regierungsvertreter getötet wurden, sah Jones den einzigen Ausweg in kollektivem Selbstmord, um dem großen Antagonisten der „destruktiven Außenwelt“ zu entgehen.<sup>105</sup> Ein weiteres Fallbeispiel liefert Kippenberg in der Untersuchung des Terrorismusdiskurses in den USA nach dem 11. September. Dabei zeigt er auf, wie sich das amerikanische Konzept von Terrorismus herausbildete und diesen als eine Form politischer Gewalt definierte, die grundsätzlich amoralischer Natur sei und sich gegen die grundlegenden Werte von Demokratien richte. Durch den so geschaffenen Antagonismus wurden die Kriege

---

<sup>104</sup> Vgl. Kippenberg 2008, Riesebrodt 2000, Riesebrodt 2004.

<sup>105</sup> Vgl. Kippenberg 2008, S. 48-52.

in Afghanistan und Irak als Teil eines großen hegemonialen Projektes begriffen: dem globalen Krieg gegen den Terror.<sup>106</sup>

Die Schwierigkeit in Kippenbergs Ansatz besteht in der von ihm zumindest implizit antizipierten Notwendigkeit einer metatheoretischen Bestimmung von Religion und Gewalt. Obwohl er in seinem auf Max Webers Soziologie fußenden Handlungsmodell eine Möglichkeit identifiziert, die Verbindung zwischen Religion und Gewalt über die jeweiligen Sinnzuschreibungen zu erkunden, ist Kippenberg der Auffassung:

[...] dass religiöse Gewalt selten allein in religiösen Differenzen ihre Ursache hat, sondern meistens in Verbindung mit Interessengegensätzen vorkommt.<sup>107</sup>

Die Unterscheidung zwischen religiösen Differenzen und divergierenden Interessen weist wenn nicht auf eine extradiskursive, so doch zumindest essentialistisch überformte Verwendung hin. Damit bleibt jedoch unklar für wen zu welchem Zeitpunkt und in welchem Kontext die Kategorien welchen semantischen Inhalt besitzen und wann diese Inhalte konstruiert bzw. subvertiert werden. Auch Kippenbergs Zielsetzung weist das gleiche Problem auf:

So soll ein Repertoire von religiösen Geschichtsbildern und Handlungsmodellen in den Blick kommen, die rechtswidrigen Taten Berechtigung verleihen.<sup>108</sup>

Das Zitat lässt den Verdacht aufkommen, dass es sich bei den Signifikanten „religiöse Geschichtsbilder und „rechtswidrige Taten“ um zwei leere Knotenpunkte handelt, die Kippenberg einführt, um das polyphone Rauschen soziohistorischer Artikulationen zu beherrschen.

Martin Riesebrodt, der Samuel Huntingtons Thesen zum „Kampf der Kulturen“ als essentialistisch und kurzsichtig dekonstruiert, spricht sich in seiner Replik dezidiert gegen den Verzicht auf einen einheitlichen Religionsbegriff aus. Obwohl Riesebrodt die postmoderne Kritik am westlichen Religionsverständnis teilt, optiert er für die Beibehaltung einer idealtypischen Arbeitsdefinition.<sup>109</sup> Problematisch bleibt die Widersprüchlichkeit seiner Argumentation, etwa in der Essentialisierung des Fundamentalismusbegriffs:

---

<sup>106</sup> Vgl. ebd., S. 185-192.

<sup>107</sup> Ebd., S. 23.

<sup>108</sup> Ebd., S. 12.

<sup>109</sup> Vgl. Riesebrodt 2000, S. 15-39.

Und schließlich hat der Fundamentalismusbegriff eine unkritische Ausweitung erfahren, nach der jeder Türke mit einem Vollbart oder jede Türkin mit einem Kopftuch unter Fundamentalismusverdacht gestellt werden. Diese Problematik des Begriffs und sein Missbrauch haben in der Wissenschaft häufig dazu geführt, dass der Begriff vermieden oder explizit abgelehnt wird.<sup>110</sup>

Die Kategorie des „Missbrauchs“ zeigt deutlich an, dass Riesebrodt sich von einer idealtypischen Definition entfernt und eine Deutungshoheit in Anspruch nimmt, welche abweichenden Signifikationen die (hegemoniale) Existenzberechtigung abspricht:

Fundamentalismus wird oft als „Aufstand gegen die Moderne“ oder gar „Rückkehr ins Mittelalter“ bezeichnet. Doch ist diese Charakterisierung in der Regel irreführend. Fundamentalismus ist keineswegs anti-modernistisch oder schlicht traditionalistisch. Vielmehr repräsentiert Fundamentalismus einen Prozess der bewussten Erneuerung von Tradition, der aus dem Spannungsverhältnis zwischen Tradition und Moderne erwächst.<sup>111</sup>

Natürlich ist „Fundamentalismus“ der Laclauschen Denkbewegung folgend *nicht* apriorisch mit bestimmten Eigenschaften verbunden. Riesebrodts Versuch, den Begriff gegen konfligierende diskursive Einflüsse zu etablieren, führt zur Artikulation eines religionswissenschaftlichen hegemonialen Projektes.<sup>112</sup>

Ansätze, wie sie von Kippenberg und Riesebrodt paradigmatisch vertreten werden, greifen bestehende hegemoniale Artikulationen auf und versuchen die Anordnung der Signifikanten, jene Ungleichheiten des Sozialen, von denen Laclau spricht, zu erklären. Ihre Schwachstelle liegt darin, dass sie sich nicht auf die genealogische Analyse einzelner Diskurse beschränken, sondern verschiedenste hegemoniale Artikulationen komparatistisch nebeneinanderstellen und einen übergreifenden Systemcharakter identifizieren, den sie auf Dauer stellen. Dadurch werden sie zu Schöpfern neuer Hegemonien, die Religion und Gewalt zwar als flottierende Signifikanten darstellen, also von einer gewissen Fluidität ihrer semantischen Kopplung ausgehen, sie jedoch nicht als leere Zeichen gelten lassen und damit die Diskurslogik nicht konsequent anerkennen.

---

<sup>110</sup> Riesebrodt. Martin, was ist „religiöser Fundamentalismus“?, in: Six, Clemens/Riesebrodt, Martin/Haas, Siegfried (Hg.), *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung*, Studien Verlag, Wien 2004, S. 14.

<sup>111</sup> Ebd., S. 19.

<sup>112</sup> Natürlich stellt diese Feststellung keine Fundamentalkritik an Kippenberg und Riesebrodt dar. Sie dient lediglich der Exemplifikation einiger Schwierigkeiten, die trotz differenzierter Vorgehensweise auftreten.

An dieser Stelle wird deutlich, dass eine diskurstheoretische Annäherung in Anschluss an Laclau versuchen muss, Reessentialisierungen zu vermeiden. Anstatt hegemoniale Verhältnisse zu strukturieren, den Eingriff zu verschleiern und als gegebene Tatsache zu naturalisieren, könnte Religionswissenschaft – und hier liegt ein wesentlicher qualitativer Unterschied – die prekären Hegemonien im Feld der Diskursivität (also auch ihre eigenen!) immer wieder genealogisch offenlegen, auf diese Weise dislozieren und so die Voraussetzungen für neue Deutungsmöglichkeiten schaffen. Das bedeutet, dass die verschiedenen Artikulationen dargestellt, ihre Logik, ihre Kontexte und ihre Unebenheiten beschrieben werden müssen, ohne der Versuchung zu erliegen, auf metatheoretische Bestimmungen einer wie auch immer gearteten Beziehung zwischen Religion und Gewalt zu beharren. Aus dieser Vorgehensweise ergeben sich zwei entscheidende Vorteile. Erstens wird durch die Einführung der antagonistischen Diskurslogik der Forderung Riesebrods nachgekommen, welcher nach einer Terminologie verlangt, „[...]die es uns erlaubt, die Welt, in der wir leben, kognitiv zu ordnen und zu verstehen.“<sup>113</sup> Zweitens, und auch hier ist Riesebrodt recht zu geben, muss sich die Theorie an ihrer eigenen Erkenntnisgenerierung messen lassen.

Die Legitimität von Begriffen beruht letztlich auf der von ihnen ermöglichten Erkenntnis, die freilich immer begrenzt und von einer spezifischen Fragestellung geprägt ist.<sup>114</sup>

## 4.2 Konkretion

Kommen wir dazu nochmals auf unser Ausgangsproblem zurück. Aus dem Raum des Sozialen kommen auf die Religionswissenschaft (die selbst Bestandteil dieses Raumes ist) Fragekomplexe zu, die nach einem klaren Diskursschluss, nach stabilen antagonistischen Relationen und der Etablierung hegemonialer Projekte verlangen. Ist „der Islam“ eine Gefahr für „den Westen“? Sind alle Buddhisten friedliebend? Werden Religionen untergehen? Wie hoch ist die Gefahr sogenannter „Sekten“? Sollte Scientology verboten werden? Eine essentialistische Replik ist aus religionswissenschaftlicher Perspektive bisher genauso ausgeschlossen worden, wie partikularistische Zurückweisungen. Die vielversprechenden antiessentialistischen Ansätze, wie sie von Kip-

---

<sup>113</sup> Ebd., S. 15.

<sup>114</sup> Ebd., S. 15.

penberg und Riesebrodt vertreten werden, weisen einen differenzierteren Weg auf, bergen jedoch die Gefahr, durch mangelnde Rücksicht auf die Diskurslogik in einem der klassischen Beschreibungsmodelle aufzugehen und zu Kryptoessentialismen zu werden.

Der erste Schritt einer religionswissenschaftlichen Hegemonieanalyse beginnt bei den den Fragen zugrunde liegenden Diskursen. Es sind die Unebenheiten des Sozialen, die bestimmte Fragen gegenüber anderen privilegieren. Ihre Artikulation, ihre Regelmäßigkeit in der Verstreuung zeigt bereits an, welche Signifikanten miteinander artikuliert werden.<sup>115</sup> Dabei muss in Anlehnung an Laclau gelten: Je leerer die Knotenpunkte werden, je größer ihre Überdeterminierung, desto problematischer ist der Rückbezug zur sozialen Realität. Die Frage nach dem Gewaltpotential von al-Qaida lässt sich jedenfalls einfacher klären als die vermeintliche Bedrohungskapazität „des Islam“. Je weniger Signifikanten diszipliniert werden müssen, je stärker ihre differenzielle Natur ausgeprägt ist, desto einfacher ist ihre Analyse. Aus diesem Grund fällt es leichter einen Antagonismus wie „Deutsches Grundgesetz vs. al-Qaida“ zu etablieren, als es mit dem Antagonismus „Demokratie vs. Islam“ möglich wäre. Dies ist auch die entscheidende Ursache dafür, dass Fragen, die mit nahezu vollständig entleerten Signifikanten operieren (Ist Religion gewalttätig?), nicht auf gleicher Signifikationsebene beantwortet werden können. Nachdem das diskursive Terrain der leeren Signifikanten geklärt ist, kann der Versuch unternommen werden, die Architektur der hegemonialen Artikulation in voller signifizierte Einheiten zu zerlegen, die sich empirisch mit sozialer Realität abgleichen lassen. Natürlich ist auch ein solches Unterfangen durch die selbstgesetzten Grenzen limitiert. Es kann weder der *ganze* Diskurs erfasst werden (denn dies würde ihn als klar abgegrenzte Entität voraussetzen) noch kann die Gesamtheit seiner Signifikationsketten festgelegt werden. Hegemonieanalyse ist damit notwendigerweise interpretativ und standpunkgebunden, aber gerade weil es sich bei dieser Eigenschaft um eine erkenntnistheoretische Notwendigkeit handelt, stellt sie die besondere Stärke des Ansatzes dar: Dem Vorwurf des Relativismus, soll mit einem konsequenten Relationismus begegnet werden.

---

<sup>115</sup> Vgl. Laclau 1991, S. 192ff.

## 5. Hinduismus und Gewalt? Hegemoniale Artikulationen im Hindu-Nationalismus

### 5.1 Einführung

Im Folgenden soll der Versuch unternommen werden, eine historische Diskursformation mit über hundertjähriger Spannweite mittels Laclauscher Diskurslogik zu disziplinieren. Darunter fällt vor allem die Entschlüsselung des Diskurses im Hinblick auf einzelne Signifikationseinheiten (spezifische Sets an Momenten, die sich übergeordneten Knotenpunkten angliedern). Eingebettet in die diachrone Skizze des diskursiven Terrains (5.2),<sup>116</sup> sollen Artikulation und Subversion hegemonialer Formationen beschrieben werden, indem die Umwandlung von Elementen in Momente, Signifikanten in Knotenpunkte, Differenz in Äquivalenz, die Entstehung und Subversion antagonistischer Grenzen und die jeweils reziproken Effekten aufgezeigt werden (5.3).

### 5.2 Das Feld der Diskursivität

Wie bereits argumentiert, setzt die Beschreibung des diskursiven Terrains mit einer Provenienzbestimmung der Fragestellung an. Im Gegensatz zu dem Signifikanten „Islam“, wird gegenwärtig im Zusammenhang mit dem Hinduismus in populären (allerdings nicht, wie auch diese Arbeit zeigt, in kulturwissenschaftlichen) Diskursräumen selten die Frage nach einer kausalen Gewaltrelation laut. Vieles spricht dafür, dass die in 3.3 skizzierte hegemoniale Artikulation des Orientalismus den Signifikanten „Hinduismus“ in ein Moment transformierte, das, auf der protagonistischen Seite verortet, keine Beziehung zu Signifikationsketten eingehen konnte, die mit dem Signifikanten „Gewalt“ in Verbindung standen. So schrieb bereits Johann Gottfried Herder:

Die Hindus sind der sanftmütigste Stamm der Menschen. Kein Lebendiges beleidigen sie gern; sie ehren, was das Leben bringt, und nähren sich mit der unschuldigsten

---

<sup>116</sup> Selbstverständlich erhebt diese Beschreibung keinen Anspruch auf Vollständigkeit; eine Vorstellung, die spätestens an diesem Punkt ad acta gelegt werden muss. Die Narration blickt vor allem auf die großen Artikulationen, diejenigen also, welche für die deutlichsten Unebenheiten des Sozialen verantwortlich sind.

Zur Narrativität der religionswissenschaftlichen Geschichtsschreibung vgl. Kippenberg, Hans G./ von Stuckrad, Kocku, *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*, C.H. Beck, München 2003, S. 39ff.



Speise, der Milch, dem Reis, den Baumfrüchten, den gesunden Kräutern, die ihnen ihr Mutterland darbeut.<sup>117</sup>

Natürlich sind solche Fixierungen prekär. Parallel und gegenläufig zum romantischen Orientalismus existierten zahlreiche Artikulationen, welche „den Hinduismus“ entsprechend divergent signifizierten. 1810 postulierte Robert Southey, ein im Vereinigten Königreich viel gerühmter Dichter:

The religion of the Hindoos ... of all false religions is the most monstrous in it's fables, and the most fatal in it's effects.<sup>118</sup>

Für diese Ambivalenz im (westlichen) Umgang mit Indien und „den Hindus“ spricht auch die pointierte Feststellung der Chicagoer Indologin Wendy Doniger, nach welcher der Orientalismus einer Logik der Hass-Liebe (Dveṣa–Bhakti) gehorcht habe:<sup>119</sup>

[...] loving India but with a skewed judgment and self-interest that amounted to hate, that distorted the Orientalists' understanding and was often horrendously destructive to the object of their affection.<sup>120</sup>

Mit Blickwechsel auf die rezenten Ereignisse der diachronen Diskursformation, tritt der Signifikant „Hinduismus“ im 20. Jahrhundert in stabilisierten Artikulationen hervor. Nun wird er zum Knotenpunkt, über den zahlreiche Akteure ihre soziale Identität formulieren. Der antagonistische Charakter solcher Artikulationen, in denen auch die immer wieder aufflammenden Ausschreitungen zwischen Hindus und Muslimen, Hindus und Christen und Hindus und Sikhs einen festen Platz als artikulierte Momente haben, verdeutlicht die Genese der aktuellen kulturwissenschaftlichen Aufmerksamkeit, welche die Signifikanten „Hinduismus“ und „Gewalt“ im Horizont der komparatistischen Konfliktforschung verankert.<sup>121</sup> Wie gezeigt wurde, besteht hier die Gefahr, wirkmächtige Zuschreibungen einfließen zu lassen, welche nicht zuletzt durch ihren antagonistischen Charakter dazu verleiten, monokausale Ursachenforschung zu betreiben und von „Mono- vs. Polytheismus“ und „Orient“ vs. „Westen“ zu sprechen. Das analytische Geschick muss sich nun darin beweisen, dieses genealogi-

---

<sup>117</sup> Herder, Johann, Gottfried, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Sechstes Buch, VI.3. Vgl. <http://www.textlog.de/5596.html>.

<sup>118</sup> Zit. nach Doniger, Wendy, *The Hindus. An Alternative History*, The Penguin Press, New York 2009, S. 591.

<sup>119</sup> Vgl. ebd., S. 593.

<sup>120</sup> Ebd., S. 593.

<sup>121</sup> Vgl. Juergensmeyer 2009.

sche Verständnis eigener Wissensbegier als Ausgangspunkt für weitere Untersuchungen zu nehmen, ohne den essentialistischen Verlockungen zu erliegen, aus denen sich das Forschungsinteresse speist.

## 5.3 Die Signifikationseinheiten des Diskurses

### 5.3.1 Formation

Da die vorliegende Untersuchung die prekären Diskursformationen in den Fokus nimmt, beginnt die Beschreibung an ihrem historisch erstmals identifizierbaren Ort. Im 19. Jahrhundert kam es zu einer ersten Mobilisierung hinduistischer Identitätsbildungen. Diese stellten eine ideologische Reaktion auf die europäische (und insbesondere britische) Dominanz dar. Zwar bewunderten indische Intellektuelle die Briten für ihre sozialen, juristischen, technologischen und wissenschaftlichen Fortschritte, jedoch blieb „der Westen“ für viele eine potentielle Bedrohung. Die Annahme bestimmter Reformgedanken implizierte für die Bildungselite keine grundsätzliche Abkehr von der Tradition. Ganz im Gegenteil: Im Rekurs auf den romantischen Orientalismus sollte die Emulation westlicher Sozialstrukturen die Wiedererweckung vermeintlich längst vergessener Reinheit der eigenen Tradition anregen und „degenerierte“ Ablagerungen beseitigen. Ram Mohan Roy, ein bengalischer Brahmane, gründete 1828 den Brāhmo Samāj (Gesellschaft Brāhmas) und setzte sich für westliche Reformbemühungen wie die Abschaffung der Satī-Praxis (Witwenverbrennung) ein. Gleichzeitig kritisierte er die Arbeit christlicher Missionare, da er den Hinduismus für eine ursprünglich monotheistische Religion hielt, die dem Christentum überlegen sei.<sup>122</sup> Svāmī Dayānanda Saraswatī gründete 1875 den Ārya Samāj (Gesellschaft der Arier) und postulierte, dass Indien das Land der Arier (eines in den Veden erwähnten Volksstammes) sei. Diese lebten in einem heiligen Land und besäßen die Mutter aller Sprachen, das Sanskrit. Natürlich kam dieser Argumentation der britische Orientalismus entgegen, der im 18. Jahrhundert Sanskrit als Quelle aller indo-europäischen Sprachfamilien identifiziert zu haben glaubte. Durch die Behauptung, dass praktisch alle modernen Errungenschaften in irgendeiner Form natürlich in der indischen Kulturgeschichte vorkamen, immunisierte sich Dayānanda gegen westliche

---

<sup>122</sup> Vgl. Jaffrelot, Christophe (Hg.), *Hindu Nationalism, A Reader*, Princeton University Press, Princeton/Oxford 2007, S. 6ff.

Reformeinflüsse und entwickelte schließlich ein Rekonversionsritual für zum Islam, Christentum oder Sikhismus konvertierte Hindus.<sup>123</sup>

Zum Ende des 19. Jahrhunderts lässt sich eine Vielfalt widerstreitender Positionen feststellen, welche den Signifikanten „Hinduismus“ in einem semantischen Feld zwischen reformatorischem Modernismus, konservativer Zurückhaltung und moderater Vermittlung platzierten.<sup>124</sup> Indem sich das Element „Hinduismus“ zu einem klar artikulierten Moment und Knotenpunkt wandelte, kam es zunehmend zu einer Verschmelzung der Signifikationseinheiten „Nation“ (Hindustän),<sup>125</sup> „Nationalität“ (Hindu) und „Religion“ (Hinduismus).<sup>126</sup>

### 5.3.2 Kollektive Identitätsbildung durch zunehmenden Antagonismus

Ein Effekt (sicherlich auch eine Ursache) der Hinduisierung waren zunehmende Spannungen mit der muslimischen Minderheit, welche auch auf ihre historische Privilegierung durch die britische Kolonialmacht zurückzuführen waren:

Muslims were, like them the rulers of India; [...] Islam was a monotheism that revered the Hebrew Bible and the Christian New Testament [...].<sup>127</sup>

Von den Briten bestärkt, wurde 1906 die All-India Muslim League als Gegengewicht zum Indian National Congress geschaffen und so ein wichtiger Knotenpunkt gesetzt, der zu einer Äquivalenzrelation zwischen allen Momenten führte, die sich auf ihn bezogen.<sup>128</sup> Eine weitere Folge dieser Sonderstellung bestand in der Äquivalenzrelation zwischen verschiedenen hinduistischen Gruppierungen, die sich bislang nicht einheitlich dem Signifikanten Hinduismus unterordneten.<sup>129</sup> Die Konsequenz der Auslöschung partikularer und Bildung kollektiver Identität zeigte sich in einem zunehmenden Antagonismus:

---

<sup>123</sup> Vgl. ebd., S. 9f.

<sup>124</sup> Vgl. Heehs, Peter, Nationalism, in: Mittal, Sushil/Thursby, Gene (Hg.), *Studying Hinduism. Key Concepts and Methods*, Routledge, New York/Abingdon 2008, S. 267ff.

<sup>125</sup> „The metaphor of the Mother-Motherland soon had all of India as its referent.“ (Hees 2008, S. 269.

<sup>126</sup> Vgl. ebd., S. 268ff., vgl. Jaffrelot 2007, S. 85ff.

<sup>127</sup> Doniger 2009, S. 579.

<sup>128</sup> Vgl. Heehs 2008, S. 269.

<sup>129</sup> Vgl. Jaffrelot 2007, S. 11f.

Agression and retaliation on both sides helped to polarize the national movement along religious lines and also changed the way that members of the two religions regarded their own and the „other“ community.<sup>130</sup>

Die politischen Entwicklungen zu Beginn des 19. Jahrhunderts transformierten „Muslime“ und „Hindus“ zu den beherrschenden identifikatorischen Markierungen, zu Knotenpunkten sozialer Identität und sich zunehmend entleerenden Signifikanten. Wiederum zeigte sich die subvertierende Logik des Diskurses: Um eine Zusammenarbeit gegen das repressive Regime der Briten zu ermöglichen, begannen 1916 ausgerechnet die nationalistischen Kräfte beider Lager aufeinander zuzugehen. Die Muslime unterstützten im Lucknow Pact die Autonomie des Kongresses, während ihnen von den Hindus ein Drittel der Parlamentssitze zugestanden wurde.<sup>131</sup> Dieser Versuch einer differenziellen Konfliktlösung (zwei Religionsgemeinschaften, eine Nation), führte paradoxerweise zu den Voraussetzungen ihrer Subversion durch die antagonistische Diskurslogik.

Religious identity was now a political fact. No room was left for syncretic forms of practice. In the eyes of the census-taker and election official, one was either an Hindu or a Muslim.<sup>132</sup>

Dieser Imperativ zur sozialen Positionierung zeigte sich auch in den frühen 20er Jahren des 19. Jahrhunderts, als es in ganz Indien zu lokalen Aufständen kam. Die Gründe für die muslimische Frustration waren divers und vielschichtig und sowohl gegen Briten, als auch Hindus gerichtet. In den Augen des sich formierenden Hindu-Nationalismus waren es allerdings „die Muslime“, welche eine Bedrohung darstellten. Gruppierungen wie der Ārya Samāj kamen darin überein, die muslimische Präsenz als gemeinsame (negative) Identitätsbestimmung zu betrachten und als „Hindus“ eine gemeinsame Identität (im Laclauschen Sinne eine Äquivalenzbeziehung) zu formulieren.<sup>133</sup>

1923 veröffentlichte der Brāhmane Vināyak Dāmodar Sāvarkar, die Schrift *Hindutva: Who is a Hindu?*<sup>134</sup> Bezeichnenderweise erklärte sich Sāvarkar zum Atheis-

---

<sup>130</sup> Heehs 2008, S. 269.

<sup>131</sup> Vgl. ebd., S. 270.

<sup>132</sup> Ebd., S., 270.

<sup>133</sup> Jaffrelot 2007, S. 13.

<sup>134</sup> Sāvarkar, Vināyak Dāmodar, *Hindutva. Who is a Hindu?*, Gokhale, Poona 1949.

ten.<sup>135</sup> Auch seine Artikulation des Terms Hindutva legte den Schwerpunkt nicht auf Semantiken, die allgemein als religiös galten. Stattdessen postulierte er geographische (Herkunft von und Leben auf dem Subkontinent), ethnische (Deszendenz von den Ariern) und kulturelle (Gebrauch des Sanskrit und Hindī, Bindung an die Nation) Eigenschaften als Identitätsmarker des Hindu-Seins.<sup>136</sup> Damit wurden vor allem Muslime und Christen als fremde Elemente ausgeschlossen.<sup>137</sup> Sāvarkars Ideen wurden von dem 1915 begründeten großen Hindu-Rat (Hindū Mahāsabdhā) aufgegriffen, der es sich zum Ziel setzte, die Hindu-Kultur zu erhalten, den Schutz der Kuh durchzusetzen und konvertierte Christen und Muslime zur Rekonversion zu bewegen. Dabei bildete der Hindu-Rat einen eigenen Knotenpunkt, indem er die Interessen diverser Hindu-Gruppen vertrat, die mit der säkularen Grundhaltung des Nationalkongresses haderten.<sup>138</sup> Aus Sicht der Hegemonietheorie trat mit dem säkularen Nationalismus ein zweites Moment in dem sich stabilisierenden antagonistischen Diskurs auf, das aus hindunationalistischer Sicht zunächst ein flottierendes Element darstellte (weil sich Teile des Hindu-Nationalismus als säkular begriffen), mit zunehmender Stabilisierung der religiösen Semantiken jedoch auf die antagonistische Seite des Diskurses wechselte und sich in einer Äquivalenzrelation neben Muslimen und Christen einreihete. Mit der Gründung der Rāṣṭrīya Svayamsevak Sangh 1925 (RSS, nationale Freiwilligenorganisation), wurde die Hindutva-Ideologie Sāvarkars weiterentwickelt und politisch organisiert. Bezeichnenderweise waren die beteiligten Akteure unzufriedene Mitglieder des großen Hindu Rates, die sich eine aggressivere Gangart zur Durchsetzung hinduistischer Interessen wünschten. Ein Hindu zu sein bedeutete bald in erster Linie in Opposition zu Muslimen, Christen und „fremdkulturellen“ Einflüssen zu stehen – ein Antagonismus par excellence. In den späten 1930er Jahren zeigte sich die Ideologie der RSS offen faschistisch. So lobte der RSS-Führer Mādhav Sadāshiv Golwalkar die nationalsozialistische Vernichtung der Juden als höchste Form des Rassenstolzes und beeilte sich hinzuzufügen, dass Nicht-Hindus in Indien keinerlei Rechte zugestanden werden dürften.<sup>139</sup>

---

<sup>135</sup> Vgl. ebd., S. 15.

<sup>136</sup> Vgl. ebd., S. 85-87.

<sup>137</sup> Sāvarkar selbst war in Bezug auf Muslime und Christen offenbar noch ambivalenter Auffassung, sah er doch die Möglichkeit einer Reintegration in die hinduistische Gesellschaft unter der Voraussetzung der Treue zu derselben als möglich an. Vgl. ebd., S. 86.

<sup>138</sup> Vgl. Heehs 2008, S. 272f.

<sup>139</sup> Vgl. ebd., S. 273.

### 5.3.3 Flottierende Signifikanten – das Scheitern einer Politik der Differenz

Natürlich war diese fatalistische Form sozialer Identitätsartikulation keine Einbahnstraße. In den Jahren 1928-32 entfaltete sich eine rege Friedensbewegung, die zum Zwecke einer indischen Unabhängigkeit zivilen Ungehorsam praktizierte. Da es nun galt, die britische Kolonialmacht als gemeinsamen Gegner zu konstruieren, wurde eine konsensuale Lösung angestrebt, die wie üblich die Aushandlung politischer Privilegien für religiöse oder ethnische Minderheiten beinhaltet. Mit Laclau gedacht, lag genau hier das Problem der Unabhängigkeitsbewegung: Zwar konnte sie die Briten als gemeinsamen Antagonisten artikulieren, jedoch gelang es nicht, alle systeminternen Differenzen effektiv zu disziplinieren und die Momente äquivalent zu setzen. Die Muslime erhielten ein Drittel der Sitze in der central legislative assembly, waren aber unzufrieden, da man ihnen auf kommunaler Ebene nicht entgegenkommen wollte. Gleichzeitig überzeugte Bhīmrāv Rāmji Āmbedkar die britische Regierung, den sogenannten Dalits (den entrechteten Kastenlosen) separate Wahlkreise zu gewähren. Mohandās Gāndhī wiederum protestierte gegen diese Entscheidung, die seiner Meinung nach zur Teilung der Hindu-Gemeinschaft führte, durch ein Fasten, das er bis zum Tode einhalten wollte, falls kein Einlenken erfolgen sollte. Schließlich willigte Āmbedkar, der Gāndhī misstraute und einer hinduistischen Identität ablehnend gegenüberstand, einer Modifikation seiner Forderungen zu.<sup>140</sup> Diese Entwicklungen zeigen deutlich, dass antagonistische Grenzen stets umkämpft sind. Wenn die „Restdifferenzen“ (Gāndhī und Āmbedkar) innerhalb einer sich formierenden protagontischen Artikulation (der Unabhängigkeitsbewegung) die volle Entfaltung der Äquivalenzlogik verhindern, kollabiert entweder die Artikulation, oder sie orientiert sich an stabileren Knotenpunkten und Antagonismen.

Der Government of India Act von 1935 etablierte eine föderalistisch organisierte Zentralregierung. In den ersten Wahlen 1937 gewannen die Kongresskandidaten in den meisten Provinzen und übernahmen die Regierungsgeschäfte. Obwohl sich die Kongresspartei säkular gab, unterstellte die Muslim League ihr eine hinduistische Dominanz, während Sāvarkar, der nun den großen Hindu-Rat anführte, ihr Verrat an hinduistischen Interessen vorwarf. Als die Regierung 1939 scheiterte, übernahmen die Muslim League und der Hindu-Rat die Kontrolle in den Provinzen, um ihren jewei-

---

<sup>140</sup> Vgl. ebd., S. 274.

ligen Einfluss zu stärken. Der Versuch, die Interessen von Hindus, Muslimen, Sikhs, Christen und diversen Organisationen zu moderieren, scheiterte an ihrer Differenzlogik. Es war nicht gelungen einen Antagonismus zu konstituieren, der die Äquivalenz zwischen so divergenten Positionen längerfristig herstellen konnte. Im Jahr 1940 forderte die Muslim League einen eigenen Staat für die indischen Muslime. Nach gescheiterten Kompromissversuchen wurde mit britischer Genehmigung 1947 die Unabhängigkeit zweier Staaten erklärt – Indien und Pakistan. Die Gewalt, die im Zuge der Teilung ausbrach, sollte den Antagonismus zwischen Hindus und Muslimen weiter verschärfen, der hunderttausende Menschenleben kostete und bis heute auf die sozialen Identitätsformierungen nachwirkt.<sup>141</sup> Ironischerweise war es unter anderem Mohandās Gāndhīs Versuch mit den Knotenpunkten „Satyāgraha“ (Festhalten an der Wahrheit), „Ahimsā“ (Gewaltfreiheit) und der „Cow-Protection“, säkulare und religiöse Elemente innerhalb der Unabhängigkeitsbewegung zu verbinden, der ihm den Widerstand muslimischer und hindu-nationalistischer Gruppierungen einbrachte. Ebenso scheiterte sein Bemühen an der hegemonialen Vormachtstellung des Signifikanten der „rechtmäßigen Gewalt“, welcher den nationalistischen Emotionen gelegen kam und aus der Bhagavadgītā legitimiert werden konnte, in welcher die göttliche Figur Kṛṣṇa seinem Schüler Arjuna sogar die Tötung der eigenen Verwandten unter bestimmten Umständen als rechtmäßige und verpflichtende Handlung darlegt.<sup>142</sup> Obwohl Gāndhī gegen die Teilung des Landes scharf protestierte, wurde er von militanten Hindus für die implizite Unterstützung der muslimischen Minderheit verantwortlich gemacht und 1948 durch ein früheres Mitglied der RSS ermordet.<sup>143</sup> Damit blieb er aus diskursanalytischer Sicht die meiste Zeit seines politischen Wirkens ein flottierender Signifikant, der sich keiner der beiden antagonisierenden Seiten anschließen wollte.

Mahatma Gandhi looked at the Indian nation as, ideally, a harmonious collection of religious communities all placed on an equal footing.<sup>144</sup>

Die Konsequenz seiner „Uneignung“ den Antagonismus zwischen Hindus und Muslimen zu bedienen bestand in seiner gewaltsamen „Disziplinierung“, die ihn praktisch

---

<sup>141</sup> Vgl. ebd., S. 275.

<sup>142</sup> Vgl. Doniger 2009, S. 627.

<sup>143</sup> Vgl. Juergensmeyer 2009, S. 176.

<sup>144</sup> Jaffrelot 2007, S. 4.

zum Verräter am hinduistischen Staat erklärte, in eine Äquivalenzbeziehung zu „den Muslimen“ setzte und seinen Versuch, die bestehende Hegemonie zu alterieren, verhinderte. Mit der Unabhängigkeit Indiens proklamierte Jawārhalāl Nehrū, erster Ministerpräsident des unabhängigen Indiens und geistiger Sohn Gāndhīs,<sup>145</sup> einen säkularen Staat und hielt seine Bewohner dazu an, die Wissenschaft der Religion vorzuziehen. Seine Tochter Indirā Gāndhī versuchte seit den 60er Jahren die Politik ihres Vaters fortzuführen und wurde dafür von liberalen und konservativen Kräften scharf angegriffen.<sup>146</sup> Militante Sikhs interpretierten ihre Zugeständnisse an die religiöse Rechte als Kapitulation vor dem religiösen Nationalismus. Zumindest teilweise lassen sich die gewalttätigen Ausschreitungen zwischen Sikhs und Hindus in Nordindien auf die Wahrnehmung einer sukzessiven Hinduisierung der politischen Landschaft Indiens zurückführen.<sup>147</sup> Wie Mohandās Gāndhīs Ahimsā-Ideal, versagt auch in diesem Fall eine vermittelnde Position (säkularer Nationalismus), die versucht als flottierender Signifikant (säkularer Nationalismus kann sowohl Muslime als auch Hindus vereinen) bestehende Antagonismen in ein differenzielles Verhältnis zu überführen. Aus dieser Perspektive betrachtet gelang es Indirā Gāndhī nicht, die Sikhs als flottierendes Element zu einem stabilen Moment zu disziplinieren. Diese waren von der Unabhängigkeit enttäuscht und damit weder an einer (hinduistisch) religiösen, noch einer säkularen Einheit Indiens interessiert, da sie einen eigenen Staat anstrebten. Als sich die Beziehungen 1984 verschärften und Indirā Gāndhī den Goldenen Tempel der Sikhs in Amritsar, der von militanten Kräften besetzt worden war, stürmen ließ, kamen mindestens 2000 Menschen ums Leben. Noch im selben Jahr wurde sie von zwei Sikhs, die Mitglieder ihrer eigenen Leibwache waren, ermordet. Dem Anschlag folgten gewaltsame Ausschreitungen in Nordindien, bei denen zahlreiche Sikhs durch wütende Mobs umgebracht wurden.<sup>148</sup> Diese Situation stellt ein paradigmatisches Beispiel für die divergierende Interpretation von Ereignissen dar, die je nach Beschaffenheit des diskursiven Feldes unterschiedliche Schlüsse zulassen. Die regierende Kongresspartei wurde von Muslimen, Sikhs und anderen religiösen Minderheiten bezichtigt, hinduistischen Einflüssen nachzugeben, während religiöse Hindu-Nationalisten sie als pseudosäkular betrachteten und der Bevorzugung der religiösen

---

<sup>145</sup> Vgl. ebd., S. 5.

<sup>146</sup> Vgl. Juergensmeyer 2009, S. 177.

<sup>147</sup> Vgl. ebd., S. 179f.

<sup>148</sup> Vgl. ebd., S. 196-201.



Minderheiten beschuldigten. Anstatt den religiösen Antagonismus aufzuheben, wurde der Säkularismus, der im indischen Kontext Gleichbehandlung aller Religionen bedeutete, zum Pseudosäkularismus umgedeutet und je nach Sichtweise mit der antagonistischen Seite assoziiert.<sup>149</sup>

Fast ein Jahrhundert hindunationalistischer Aktivität führte zu den Wahlerfolgen der Indischen Volkspartei BJP (Bhāratīya-Janatā-Pārtī), die, 1980 begründet, von 1998-2004 Indien regierte und gewissermaßen als Erweiterung des etablierten Knotenpunktes „Hinduismus“ fungierte.<sup>150</sup> Dazu passt auch die Tatsache, dass die BJP Bündnisse mit der älteren und etablierten RSS und dem 1964 gegründeten Vishwa Hindū Pariṣad (VHP, Welt-Hindu-Rat) einging. Durch diese mächtige Äquivalenzrelation gelang es, verstreute hindunationalistische Forderungen zu bündeln und gleichzeitig die Restdifferenzen der Signifikationsglieder zu nutzen, da die RSS der BJP das benötigte Personal zur Verfügung stellte, der VHP hingegen eine Verbindung zum traditionellen Hinduismus lieferte und der Partei ein höheres gesellschaftliches Ansehen ermöglichte.<sup>151</sup> Im Laufe der 1980er Jahre erlangte der VHP zunehmende politische Bedeutung, da er etablierte religiöse Antagonismen bediente. Zu erster internationaler Bekanntheit verhalfen die durch den VHP organisierten Demonstrationen gegen Massenkonversionen von Hindus niedriger Kasten zum Islam, einer Handlung, die den praktisch reibungslosen Übergang von einer Seite der antagonistischen Grenze zur anderen erlaubte und unterbunden werden musste, da sie die aus hindu-nationalistischer Sicht protagonistische Seite erheblich schwächte. Das Nicht-Eingreifen der säkularen Regierung erregte zusätzlich den Zorn der Hindu-Führer. 1984 rief der VHP dazu auf, zahlreiche Stellen, auf denen die muslimischen Eroberer Moscheen errichtet hatten, wieder unter hinduistische Kontrolle zu bringen.<sup>152</sup> Der prominenteste Fall sollte als „Ayodhyā“ in die Geschichte eingehen, zum leeren Signifikanten werden und Signifikationsketten stabilisieren, welche die Rede von hinduistischer Gewalt bis in die Gegenwart dominieren.

---

<sup>149</sup> Vgl. ebd., S. 178f.

<sup>150</sup> Vgl. ebd., S. 172f.

<sup>151</sup> Vgl. ebd., S. 180f.

<sup>152</sup> Vgl. ebd., S. 182.

## 5.4 Hindunationalistische Gewalteskalation – der Fall von Ayodhyā

Die Bābrī Moschee war im 16. Jahrhundert an Stelle eines Hindutempels in der nordindischen Stadt Ayodhyā errichtet worden. Letztere galt zahlreichen Hindus als historischer Geburtsort der göttlichen Inkarnation Rāmas, wobei der Platz, an dem die Moschee stand zu einem ungeklärten Zeitpunkt als Rāmas Geburtsort identifiziert wurde. Kurze Zeit nach Erklärung der indischen Unabhängigkeit soll sich ein Bild Ramas in der Moschee manifestiert haben, was viele Hindus als Zeichen interpretierten, Rama an diesem Ort verehren zu müssen. Aufgrund der folgenden Streitigkeiten zwischen Hindus und Muslimen, die zu gewaltsamen Ausschreitungen führten, schloss die säkulare Regierung beide Gruppen von dem Moschee-Gelände aus<sup>153</sup> und versuchte dadurch den Antagonismus, der nun in blanker Gewalt kulminierte, zu beherrschen. Die Konsequenzen waren allerdings eine Stärkung des Hindu-Nationalismus. Der VHP erlangte in den Folgejahren immer mehr Einfluss, schmiedete zahlreiche äquivalenzielle Bündnisse mit Ortsvereinen und Aktivisten, versuchte die Wiederwahl bestimmter Politiker zu verhindern und setzte sich für eine pro-hinduistische Gesetzgebung ein. Auch ein weiterer Versuch, den Antagonismus zwischen Hindus und Muslimen zu dislozieren scheiterte: Die Behauptung des *Archeological Survey of India*, der 1989 ein Gutachten veröffentlichte, welches die Validität der Geburt Rāmas in Ayodhyā bezweifelte, konnte die aufgeheizte Stimmung in der hinduistischen Öffentlichkeit nicht besänftigen.<sup>154</sup> Der VHP und die BJP, die beide mit dem RSS in Kontakt standen, gingen noch engere Kooperationen ein. Bemerkenswerterweise übernahm die BJP erst durch den zunehmenden religiösen Antagonismus der indischen Gesellschaft entsprechende Semantiken. So ernährte sich der erste Generalsekretär der BJP, Lāl Kṛiṣṇa Āḍvānī, mitunter von Fleisch und verneinte religiöse Überzeugungen als Erfolgsfaktoren seiner Partei, die stattdessen Nationalismus und Patriotismus verpflichtet sei.<sup>155</sup> Einige Jahre später war die Rhetorik sichtlich verändert. Kurze Zeit vor den Wahlen, im Oktober 1990, stimmte er in die lautstarke Forderung der VHP ein, auf dem Gelände der Bābrī-Moschee wieder einen Tempel zu bauen. Seiner Festnahme durch die indische Regierung folgte die Aufkündigung der parlamentarischen Unterstützung durch die BJP. In der Folge kollabierte die Regie-

---

<sup>153</sup> Vgl. ebd., S. 182.

<sup>154</sup> Vgl. ebd., S. 182f.

<sup>155</sup> Vgl. ebd., S. 184.

rung der Nationalen Front unter Premierminister V.P. Singh, während in Ayodhyā die gewaltsamen Ausschreitungen mit weiteren Todesopfern ihren Fortgang nahmen. An diesem Punkt war Ayodhyā für alle Konfliktseiten zum beherrschenden Signifikanten des Mangels geworden, wenn auch freilich mit sehr unterschiedlichen Einschätzungen. Der gescheiterte Singh sah den Konflikt als Testfall für den säkularen Staat, seine eigene Einheit zu bewahren ohne den Primat religiöser Neutralität zu verletzen.<sup>156</sup> Bereits vor dem Zusammenbruch der Regierung berief sich Singh auf Mohandās Gāndhīs Versuch, im Kampf um Indiens Unabhängigkeit eine Spaltung von Muslimen und Hindus zu vermeiden. In einem kurz darauf publizierten Buch postulierten mehrere Wissenschaftler, dass Nehrū Singhs Einschätzungen geteilt haben soll, den schädlichen Einfluss der Religion von Ayodhyā fern zu halten. Dieser säkularen Lesart stand die Interpretation des VHP und der BJP gegenüber, welche die Haltung der Regierung im Konflikt um Ayodhyā für Verrat an der hinduistischen Mehrheit und Beschaffung muslimischer Wählerstimmen durch Ausverkauf nationaler Interessen hielten. Sowohl Āḍvānī, als auch Singh strebten eine hegemoniale Artikulation an, in der Indien als Einheit erscheinen sollte. Während die einen diese Einheit unter säkularistischen Signifikationszusammenhängen zu etablieren suchten, waren die anderen überzeugt, dass nur ein religiöser (hinduistischer!) Imperativ erstere hervorbringen konnte.<sup>157</sup> Genaugenommen haben wir es mit Laclau gesprochen mit dem Widerstreit einer differenziellen mit einer antagonistischen Logik zu tun. Der Säkularismus scheiterte, weil es ihm aufgrund mangelnder konstitutiver Antagonismen nicht gelang, eine stabile soziale Identität zu konstituieren. Dies fiel dem Hindunationalismus leichter, allerdings konnte sich seine volle Äquivalenzlogik nicht entfalten. Die Restdifferenzen, die zwischen den Momenten herrschten waren nicht vollständig äquivalent und es reihten sich immer wieder flottierende Elemente (Gāndhī, Āmbedkar, RSS, BJP, VHP usw.) ein, welche die Systemeinheit störten.

Mit dem wachsenden politischen Einfluss der Hindu-Nationalisten, etablierte sich nun auch auf Regierungsebene eine Hegemonie, die praktisch ausschließlich entlang religiöser Grenzen gezogen wurde. Die BJP – nun mitregierende Partei – kaufte das Gelände um die umstrittene Bābrī-Moschee in Ayodhyā auf, um nach eigenen Angaben Einrichtungen für Touristen und Pilger zu bauen. Ein erster Versuch, die Mo-

---

<sup>156</sup> Vgl. ebd., S. 185.

<sup>157</sup> Vgl. ebd., S. 186.

schee zu besetzen scheiterte und führte zu einer Spaltung der hindunationalistischen Bewegung. Nachdem die Regierung dem VHP das Gelände der Bābrī-Moschee übertrug, wurde diese am 6. Dezember 1992 von einem wütenden Mob gestürmt und zerstört. Die Aktion löste landesweit schwere Ausschreitungen zwischen Hindus und Muslimen aus, die zu zahlreichen Toten auf beiden Seiten führten. Die 1993 verlorenen Wahlen in drei Bundesstaaten (eine klare Ächtung der BJP für ihren Umgang mit dem Ayodhyā-Konflikt) und die Einsicht, die eigene Position nur durch Koalitionen (aus diskursanalytischer Sicht durch Äquivalenzrelationen) zu anderen Gruppen stärken zu können, förderten die Rückkehr zu einer moderateren (d.h. differenzielleren) Politik.<sup>158</sup> Zwischen 1996 und 2004 trat die BJP zwar konservativ, jedoch deutlich gemäßigter auf. Allerdings fuhr sie einen harten Kurs gegenüber Pakistan, lies Geschichtsbücher umschreiben, um sie einem hindu-nationalistischen Geschichtsbild anzupassen und wählte den Lotus, ein in Indien religiös konnotiertes Symbol, zum Parteiemblem.<sup>159</sup> Ende der 90er Jahre gelang es der BJP, eine Koalition aus über 15 Parteien zu bilden und an der Regierung beteiligt zu sein. Natürlich erlaubten die zusammen mit der BJP artikulierten Momente innerhalb der Koalition keine Umsetzung umstrittener politischer Forderungen, wie den Tempelbau auf der Moscheerueine in Ayodhyā oder den Muslimen die Möglichkeit zu entziehen die Gesetzgebung der Scharia in Anspruch zu nehmen.<sup>160</sup> Die verlorenen Wahlen 2004 wurden von vielen der moderaten Linie des Premierministers Atal Bihārī Vājpeyī angelastet. Besonders der VHP warf der BJP vor, die Hindus hintergangen zu haben, da der versprochene Rāma-Tempel in Ayodhyā nicht erbaut worden war. Entsprechend groß wurde in den folgenden Jahren die Distanz zwischen VHP, RSS und BJP. Unfähig getrennte Wege zu gehen, da in vieler Hinsicht auf einander verweisend und angewiesen, gelang es den hindu-nationalistischen Gruppierungen ebenso wenig, dauerhaft stabile Signifikationsseinheiten zu begründen und diese zu *einem* Diskurs *der* Hindus zusammenzuführen.<sup>161</sup>

---

<sup>158</sup> Vgl. Jaffrelot 2007, S. 21. Vgl. Juergensmeyer 2009, S. 187.

<sup>159</sup> Vgl. ebd., S. 188f.

<sup>160</sup> Vgl. Jaffrelot 2007, S. 21f.

<sup>161</sup> Vgl. ebd., S. 22f.

## 6. Schlussbetrachtung

### 6.1 Von der Insignifikanz leerer Signifikanten

Spätestens nach den vorangegangenen Ausführungen ist klar geworden, warum „Religion“ und „Gewalt“ kein angemessenes Signifikantenpaar darstellen können, um hegemoniale Artikulationen adäquat (d.h. aus konstruktivistischer Sicht) zu beschreiben. Ausgehend von der (nicht nur) religionswissenschaftlichen Grundproblematik, welche den Forscher zwischen Essentialismus und partikularistischer Beliebigkeit oszillieren lässt, wurde zunächst die Hegemonietheorie von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe vorgestellt. In der Dekonstruktion religions-, kultur- und sozialwissenschaftlicher Erklärungsansätze zu Religion und Gewalt wurde deutlich, wie sehr sich wissenschaftliche Artikulationen im Bereich der Laclauschen Diskurslogik bewegen und das Soziale über Jahrhunderte in antagonistischen Relationen mit leeren Signifikanten als Knotenpunkten strukturiert haben. Einige Ausführungen zu rezenten antiessentialistischen Ansätzen haben gezeigt, wie komplex der Umgang mit dem konstruktivistischen Paradigma ist, wenn versucht wird, Religion und Gewalt in einem komparatistischen Meta-Frame zu beschreiben. Ausgehend von der Frage nach der (vermeintlich fehlenden) Beziehung „des Hinduismus“ zu „Gewalt“ in westlichen Diskursen wurde expliziert, wie sich im Zusammenspiel kolonialer Einflüsse, reformerischer Bewegungen und vorherrschender sozialer Dispositionen Artikulationen ausbilden, die dem Signifikanten „Hinduismus“ zu einer fragilen Stabilität verhelfen und diesen in Reaktion auf westliche Einflüsse mit dem (stark westlich, christo-, ethozentrisch usw. geprägten) Signifikanten „Religion“ fusionieren. Allerdings können nicht alle Signifikationseinheiten, die sich dem Knotenpunkt „Hindu-Nationalismus“ unterordnen gleichzeitig eine Verbindung mit dem Signifikanten „Religion“ eingehen. Dieser ist selbst notorisch prekären Stabilisierungsversuchen unterworfen und gerade im Falle des „Hinduismus“ ist offensichtlich, dass der Signifikant sich zunehmend entleert, da keine kohärente Einheit in Sicht ist. Demgegenüber ist der Signifikant „Gewalt“ unscheinbarer geblieben. Fast scheint es, als könne man zumindest ihn klar fassen: Bewaffnete Auseinandersetzungen, die Zerstörung religiöser Bauten, die Vernichtung von Menschenleben – alle diese Signifikanten lassen sich auf den ersten Blick unter einem Knotenpunkt subsumieren. Aber auch hier hängt die Rezeption von der Perspektive ab. Aus Sicht des hindu-

nationalistischen Protagonisten ist die Zerstörung der Bābrī-Moschee ein Akt gerechter Gewalt, welche nicht negativ konnotiert ist. Das Nicht-Eingreifen der Regierung wird hingegen als struktureller Gewaltakt an der hinduistischen Bevölkerung aufgefasst. Dagegen divergiert die Perspektive des muslimischen Antagonisten natürlich beträchtlich. Dieser findet sich als Protagonist in der Opferrolle der religiösen Minderheit, die von allen Seiten des hinduistischen und säkularen Antagonisten attackiert wird. Damit unterliegt auch der Signifikant „Gewalt“ denselben Gesetzen der Ambivalenz, die bereits für den Religionsbegriff diagnostiziert wurden.

## 6.2 Von der Signifikanz der Hegemonietheorie

Wenn diese Beobachtungen zutreffen, dann muss die Entscheidung, ob „der Hinduismus“ pazifistisch oder destruktiv ist, von Diskurs zu Diskurs unterschiedlich ausfallen. Bei dieser Banalität dürfen wir natürlich nicht stehen bleiben. Die Laclausche Diskurslogik gibt, gerade *weil* sie in der Produktion jeglicher sozialer Identität unentzerrbar ist, durch die Hegemonietheorie die nötigen Werkzeuge zur Diskursanalyse. Die Aufspaltung der leeren Signifikanten, das Auffinden ihrer Signifikationseinheiten in den Unebenheiten des Sozialen und die Beschreibung der diskursiven Logik des ewigen Ringens zwischen Äquivalenz und Differenz, vermögen allerdings dabei zu helfen, die Genese antagonistischer Wertungen verständlich zu machen und sie dadurch immer wieder zu subvertieren. Damit werden die Machtverhältnisse, welche Diskurse im Sozialen entfalten, ständig auf ihre Genese und ihre Unebenheiten hinterfragt, deren Offenlegung die Fixierungen aufbricht und neuen Deutungsmöglichkeiten Raum gibt. Schließlich liegt in der radikalen Anerkennung der antagonistischen Logik auch eine politische Komponente,<sup>162</sup> welche die Religionswissenschaft zu einem zwar standpunktgebunden (weil historisch gewachsenen und von sozialen Akteuren getragenen), aber ebenso transparenten flottierenden Moment im Religionsdiskurs macht und so von theologischen und religionskritischen Standpunkten absetzt. Natürlich könnte hier der Vorbehalt geäußert werden, dass eine sich selbst kontextualisierende Disziplin, die anstatt essentielle Definitionen zu liefern, die Biographien hegemonialer Projekte untersucht und letztere so schwächt, keine großen Aussichten hat, in öffentlichen Diskursen gehört zu werden. Dieser Einschätzung könnte jedoch mit dem Argument widersprochen werden, dass die Anwendung der Laclauschen Diskurslogik

---

<sup>162</sup> Vgl. Laclau 1991, S. 207-261.

deeskalierend wirkt, da sie leere Signifikanten kontextualisiert und simplifizierende Antagonismen, welche ein hohes Mobilisierungspotential für in Gesellschaften als problematisch angesehene Konflikte bergen, zu dekonstruieren und damit zu entschärfen vermag.

Das vielleicht größte Problem der Hegemonietheorie ist der Tatsache geschuldet, dass weder Laclau, noch seine Co-Autorin Chantal Mouffe ein ausgearbeitetes Set von Begrifflichkeiten und Anweisungen zur Durchführung einer Diskursanalyse geliefert haben. In seinem Aufsatz *Was fordert die Hegemonietheorie? Zu den Möglichkeiten und Grenzen ihrer methodischen Umsetzung* stellt der Soziologe Johannes Angermüller fest:<sup>163</sup>

Als problematisch erachte ich ihre Diskurstheorie nicht, weil sie das Soziale als eine Negativfigur fasst. Für problematisch halte ich sie, weil sie die Elemente („Signifikanten“), mit denen diskursive Praxis operiert, als unhintergehbare Einheiten begreift, deren Bedeutung in unmittelbarer Evidenz zugänglich ist.<sup>164</sup>

Natürlich trifft Angermüller den wunden Punkt des Laclauschen Diskursuniversums. Wenn nicht plausibel begründet werden kann, warum ausgerechnet der Signifikant „X“ die Rolle eines antagonistischen Knotenpunktes spielt und nicht der Signifikant „Y“, verliert die Theorie an Bodenhaftung. Anders formuliert stellt sich die Frage, warum eine wissenschaftliche Arbeit sich mit dem Thema Religion und Gewalt auseinandersetzt, aus welchem Grund ausgerechnet diese Signifikanten im Fokus des Interesses stehen und nicht andere und aufgrund welcher Beweisführung ihre Aufspaltung in voller signifizierte Einheiten erfolgt. Eine mögliche Antwort auf diese Schwierigkeit scheint bereits in Angermüllers Frage auf:

Aber wo und wie lassen sich diese vermeintlich offensichtlichen Elemente finden, wenn wir die Zeitung aufschlagen, den Fernseher anmachen oder ein Gespräch beginnen? Lassen sich diese Elemente unmittelbar, ohne grundsätzliche interpretative Anstrengung aus dem symbolischen Material ablesen?<sup>165</sup>

Zunächst fällt die wohl rhetorische Frage nach der interpretativen Leistung der Diskursanalyse auf. Diese muss für Laclau und die in der vorliegenden Arbeit explizierten Inhalte klar bejaht werden. Allerdings verwundert der Kritikpunkt Angermüllers, denn aus konstruktivistischer Sicht nimmt jede Theorie interpretative Anstrengung-

---

<sup>163</sup> Vgl. Angermüller 2007.

<sup>164</sup> Ebd., S. 163.

<sup>165</sup> Ebd., S. 164.

gen vor, um das empirische Material sinnvoll zu ordnen. Wenn dieser Sachverhalt zutrifft, dann muss, wie bereits argumentiert wurde, der Wert der Theoriebildung an ihrer Erkenntnisgenerierung, Selbstreflexivität und Evidenz gemessen werden. Nachdem das erste Kriterium durch die Störfunktion der antagonistischen Logik, und das zweite durch die genealogische Beschreibung der Diskurse erfüllt ist, bleibt also die Frage nach der Offenkundigkeit der Diskursarchitektur. Wenn diese bei Laclau, wie bereits ausgeführt wurde, immer auf die Ungleichmäßigkeiten des Sozialen zurückzuführen ist, dann sind letztere die legitimierenden Momente, welche den Forscher an sich binden. Mit anderen Worten: Der Religionswissenschaftler befasst sich mit einem Thema wie Religion und Gewalt, weil die entsprechenden Signifikanten eine dominierende Position in gesellschaftlichen Artikulationen einnehmen. Natürlich ist auch die Wahrnehmung dieser Dominanz dem jeweiligen Standpunkt des Forschers geschuldet. Demensprechend folgte auch die vorliegende Arbeit einem zwar interpretativen, weil standpunkgebundenen, aber klar reflektierten und transparenten Paradigma. So kann ein Problembewusstsein erzeugt werden, welches sozial- und kulturwissenschaftliche, an dieser Stelle jedoch insbesondere religionswissenschaftliche Forschung bereichern kann. Wenn abschließend also nochmals die Feststellung erfolgt, dass es keinen extradiskursiven Punkt gibt, an dem Ideologiekritik stehen könnte, weil letztere selbst immer Bestandteil der sozialen Gravitationskräfte ist, dann ist damit die volle Anerkennung einer Diskurslogik impliziert, welche eine Möglichkeit zur kritischen Emanzipation jenseits der Illusion einer objektiven oder neutralen Perspektive bietet.



## 7. Literatur

- Agamben, Giorgio, *Homo sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2002.
- Ahn, Gregor, 'Monotheismus' – 'Polytheismus'. Grenzen und Möglichkeiten einer Klassifikation von Gottesvorstellungen, in: Dietrich, Manfred/Loretz, Oswald (Hg.), *Mesopotamica – Ugaritica – Biblica. Festschrift für Kurt Bergerhof zur Vollendung seines 70. Lebensjahres am 7. Mai 1992*, Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1993, S. 1-24.
- Ahn, Gregor, Religion I. Religionsgeschichtlich. in: Gerhard Müller (Hg.), *Theologische Realenzyklopädie 28*, Berlin/New York 1997, S. 513-522.
- Angermüller, Johannes, Was fordert die Hegemonietheorie? Zu den Möglichkeiten und Grenzen ihrer methodischen Umsetzung, in: Nonhoff, Martin (Hg.), *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*, transcript, Bielefeld 2007, S. 159-172.
- Appleby, R. Scott, *The Ambivalence of the Sacred. Religion, Violence and Reconciliation*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland 2000.
- Assmann, Jan, *Die Mosaische Unterscheidung: oder der Preis des Monotheismus*, Hanser, München/Wien 2003.
- Bakunin, Michael, Gott und der Staat, [Michael Bakunin, Ausgewählte Schriften 1] Karin Kramer Verlag, Berlin 1995.
- Bergunder, Michael, Säkularisierung und religiöser Pluralismus in Deutschland aus Sicht der Religionssoziologie, in: Cyranka, Daniel/Obst, Helmut (Hg.), *Mitten in der Stadt. Halle zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt*, Verlag der Franckeschen Stiftung zu Halle, Halle 2001, S. 213-252.
- Bergunder, Michael, „Östliche“ Religionen und Gewalt, in: Friedrich Schweitzer (Hg.), *Religion, Politik und Gewalt*, Gütersloher Verlagshaus, Gütersloh 2006, S. 136-157.
- Bergunder, Michael, Was ist Esoterik? Religionswissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Esoterikforschung, in: Neugebauer-Wölk, Monika (Hg.), *Aufklärung und Esoterik. Rezeption – Integration – Konfrontation*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 2008, S. 477-507.
- Berner, Ulrich, Die Bibel in der mittelalterlichen Diskussion um Ketzer und Muslime, in: Kügler, Joachim/Ritter, Werner H. (Hg.), *Auf Leben und Tod oder völlig egal. Kritisches und Nachdenkliches zur Bedeutung der Bibel*, Li-Verlag, Münster 2005, S. 11-24.
- Butler, Judith/Laclau, Ernesto, Gleichheiten und Differenzen. Eine Diskussion via E-mail, in: Marchart, Oliver (Hg.), *Das Undarstellbare der Politik. Zur Hegemonietheorie Ernesto Laclaus*, Turia + Kant, Wien 1998, S. 238-253.
- Campbell, Colin, zit. in: Lester, Toby, Oh Gods!, in: *Atlantic Monthly*, Februar 2002. <http://www.theatlantic.com/doc/prem/200202/lester>. [letzter Zugriff am 22.06.2011].
- Dawkins, Richard, *Der Gotteswahn*, Ullstein, Berlin 2008.
- De Saussure, Ferdinand, *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Walter de Gruyter, Berlin/New York 2001.
- Doniger, Wendy, *The Hindus. An Alternative History*, The Penguin Press, New York 2009.
- Fitzgerald, Timothy, *The Ideology of Religious Studies*, Oxford University Press, New York 2000.

- Foucault, Michel, *Die Ordnung der Dinge, Eine Archäologie der Humanwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1974.
- Gladigow, Burkhard, Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft, in: Cancik, Hubert/Gladigow, Burkhard/Laubscher, Matthias (Hg.), *Handbuch Religionswissenschaftlicher Grundbegriffe. Band 1 Systematischer Teil, Alphabetischer Teil: Aberglaube - Antisemitismus*, W. Kohlhammer, Stuttgart/Berlin/ Köln/Mainz 1988, S. 26-40.
- Gladigow, Burkhard, Europäische Religionsgeschichte, in: Kippenberg, Hans G./Luchesi, Brigitte (Hg.): *Lokale Religionsgeschichte*, diagonal Verlag, Marburg 1995, S. 21-42.
- Heehs, Peter, Nationalism, in: Mittal, Sushil/Thursby, Gene (Hg.), *Studying Hinduism. Key Concepts and Methods*, Routledge, New York/Abingdon 2008, S. 265-277.
- Herder, Johann, Gottfried, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit*, Sechstes Buch, VI.3. Vgl. <http://www.textlog.de/5596.html> [letzter Zugriff am 20.06.2011].
- Hock, Klaus, Religionskritik, in: Klöcker, Michael/ Tworuschka Udo (Hg.), *Praktische Religionswissenschaft. Ein Handbuch für Studium und Beruf*, Böhlau Verlag, Köln/Weimar/Wien 2008.
- Huntington, Samuel P, *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, Spiegel Verlag, Hamburg 2006.
- Jaffrelot, Christophe (Hg.), *Hindu Nationalism. A Reader*, Princeton University Press, Princeton/Oxford 2007.
- Jäckle, Monika, *Schule M(m)acht Geschlechter. Eine Auseinandersetzung mit Schule und Geschlecht unter diskurstheoretischer Perspektive*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, Wiesbaden 2009.
- Juergensmeyer Mark, *Terror im Namen Gottes. Ein Blick hinter die Kulissen des gewalttätigen Fundamentalismus*, Herder, Freiburg im Breisgau 2004.
- Kippenberg, Hans G./ von Stuckrad, Kocku, *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*, C.H. Beck, München 2003.
- Kippenberg, Hans G., *Gewalt als Gottesdienst. Religionskriege im Zeitalter der Globalisierung*, C.H. Beck, München 2008.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal, *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Passagen Verlag, Wien 1991.
- Laclau, Ernesto, Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun?, in: Ders. (Hg.), *Emanzipation und Differenz*, Turia + Kant 2002, S. 65-78.
- Laclau, Ernesto, *On Populist Reason*, Verso, London/New York 2005.
- Laclau, Ernesto, Ideologie und Post-Marxismus In: Nonhoff, Martin (Hg.), *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*, transcript, Bielefeld 2007, S. 25-39.
- Marchart, Oliver, Gesellschaft ohne Grund: Laclaus politische Theorie des Post-Fundamentalismus, in: Laclau, Ernesto, *Emanzipation und Differenz*, Turia + Kant, Wien 2007.
- Michaels, Axel (Hg.), *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, C.H. Beck, München 2004.
- Moebius, Stephan/Reckwitz, Andreas (Hg.), *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2008.
- Nehring, Andreas, Religion und Gewalt - ein leerer Signifikant in der Religionsbeschreibung. Überlegungen zur religionswissenschaftlichen Theoriebildung, in:

- Friedrich Schweitzer (Hg.), *Religion, Politik und Gewalt*, Gütersloh 2006, S. 809-821.
- Nonhoff, Martin, Diskurs, Radikale Demokratie, Hegemonie – Einleitung, in: Ders. (Hg.), *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*, transcript, Bielefeld 2007, S. 7-23.
- Nonhoff, Martin, Politische Diskursanalyse als Hegemonieanalyse, in: Ders. (Hg.), *Diskurs – radikale Demokratie – Hegemonie. Zum politischen Denken von Ernesto Laclau und Chantal Mouffe*, transcript, Bielefeld 2007, S. 173-193.
- Prohl, Inken, In Stein gemeißelte Erleuchtung – Überlegungen zur hermeneutischen Flexibilität des Symbolbegriffs am Beispiel der sogenannten Zen-Gärten in Japan, in: Pfeiffer, Thomas (Hg.), *Studium Generale. Sprachen ohne Worte*, Universitätsverlag Winter, Heidelberg 2009, S. 69-90.
- Reckwitz, Andreas, Diskurse, Hegemonien, Antagonismen, in: Moebius, Stephan/Quadflieg, Dirk, *Kultur. Theorien der Gegenwart*, VS Verlag, Wiesbaden 2006, S. 339-349.
- Riesebrodt, Martin, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, C.H. Beck, München 2000.
- Riesebrodt, Martin, was ist „religiöser Fundamentalismus“?, in: Six, Clemens/Riesebrodt, Martin/Haas, Siegfried (Hg.), *Religiöser Fundamentalismus. Vom Kolonialismus zur Globalisierung*, Studien Verlag, Wien 2004, S. 13-32.
- Sarasin, Philipp, Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse. In: Ders. (Hg.), *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2003, S. 10-60.
- Sāvarkar, Vināyak Dāmodar, *Hindutva. Who is a Hindu?*, Gokhale, Poona 1949.
- Von Stuckrad, Kocku, Discursive Study of Religion: from States of the Mind to Communication and Action, in: Morgan, John/Baranowski, Ann (Hg.), *Method & Theory in the Study of Religion*, Brill NV, Leiden 2003, 15, S. 255-271.
- Weinrich, Michael, *Religion und Religionskritik. Ein Arbeitsbuch*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2011.
- Zenk, Thomas, Die Erfindung des „Neuen Atheismus“ – Religionswissenschaftliche Anmerkungen zu einem Phänomen der religiösen Gegenwartskultur, in: *Aufklärung und Kritik* 3 (2010), S. 123-135.