

Paula Schrode und Eva Spies

I.3 Religion relational: Eine Forschungsperspektive auf Praktiken und Prozesse

1 Einführend

Wir sind es gewohnt, die Welt in abgrenzbare Einheiten einzuteilen, die sich zu Untersuchungsgegenständen machen lassen: Gruppen, soziale (Sub-)Systeme oder Religionen. Von diesen Einheiten („Forschungsobjekten“) ausgehend werden dann unter anderem Beziehungen untersucht: Einem Forschungsthema wie „Beziehungen zwischen jüdischen und muslimischen Studierenden“ liegt die Idee zugrunde, dass es zwei distinkte Gruppen (Entitäten) gibt, nämlich jüdische und muslimische Studierende, zwischen denen in einem zweiten Schritt Beziehungen entstehen können, die sich dann wiederum untersuchen lassen. Es ist jedoch jederzeit möglich, jede Entität auch isoliert für sich zu betrachten. Auch wenn wir Religion *und* Politik oder Religion *und* Medien untersuchen, impliziert das oft, dass wir von zwei getrennten Feldern ausgehen, die wir aufeinander beziehen. Man denkt die Einheiten oder Gruppen also als der Beziehung vorgängig: Sie existieren (haben Substanz, eine **Essenz**) für sich, unabhängig von Beziehungen (Relationen).

Ein konsequent **relationaler** Ansatz versucht, diese Perspektive umzukehren und *Beziehungen als primär* für die Konstituierung der Welt und unserer Forschungsfelder zu verstehen. Was wir erforschen, sind dann sogenannte Relata, das heißt etwas, das aus Relationen entstanden ist und sich durch Relationen auch kontinuierlich weiter verändert. Relationalität ist für uns eine **epistemologische**, also auf einen bestimmten Erkenntniszugang gerichtete Perspektive: Wir betrachten es als **heuristisch** fruchtbar, die sozialen Realitäten, die wir wahrnehmen, als Produkt von Relationen zu analysieren, um die Dynamiken und stetigen Transformationen gelebter Religion zu erfassen. So trägt eine relationale Perspektive zu einem prozesshaften, nicht-essentialistischen Verständnis von Religion bei. Demgegenüber spricht man bisweilen von Relationalismus oder relationaler **Ontologie**, wenn man Relationalität nicht nur als mögliche Perspektive auf die Welt versteht, sondern als tatsächliche Theorie des Seins, nach der die reale Welt aus nichts als Relationen besteht. Ein relationales Paradigma fordert nicht nur ein vergegenständlichtes Verständnis von Religionen heraus und wirft neue Forschungsfragen auf, sondern ermöglicht auch einen anderen Blick auf Forschung und wissenschaftliche Wissensproduktion insgesamt.

Im Folgenden stellen wir Zugänge zu Relationalität in der Religionswissenschaft vor und zeigen, auf welche breiteren Debatten sie sich beziehen. Dabei werden Relationen nicht nur als zwischenmenschliche Beziehungen verstanden, sondern auch im Sinne logischer, symbolischer, materieller, begrifflicher oder imaginierter Beziehungen, die nicht-menschliche Wesen, Objekte oder Technologien einbeziehen können. Methodisch fokussiert relational ausgerichtete Forschung vorwiegend Prozesse und Praktiken, die akteursorientiert, diskursiv oder strukturgenerierend gedacht werden können (vgl. auch Reuter in diesem Band) und Handlungen von Einzelnen oder Gruppen, logische und begriffliche Verkettungen, oder auch Interaktions- und Kommunikationsmuster umfassen. Praktiken können dabei als Handlungen (Tätigkeiten, routinisierte Alltagspraktiken, performative Akte) verstanden werden, durch die soziale Realität konstituiert wird und die auch Ko-aktivitäten von nicht-menschlichen Teilnehmenden und der materiellen Welt einschließen.

2 Relationale Ansätze in der Religionswissenschaft

Wir unterscheiden im Folgenden relationale Zugänge entlang dreier Forschungsfragen: In welchen relationalen Prozessen werden bestimmte Konfigurationen als Religion (an)erkannt oder als Nicht-Religion, etwa als Magie, säkulare Praxis, Kultur oder Wissenschaft, klassifiziert? (2.1) Wie bilden sich Konfigurationen, die heute als religiöse Traditionen oder Religionen verstanden werden, relational heraus? (2.2) Und schließlich: Welche Fragen ergeben sich für relationale Religionsforschung in der Gegenwart? (2.3)

Die hier vorgestellten Perspektiven präsentieren keine einheitliche konzeptuelle und methodische Herangehensweise, teilen aber einen Fokus auf Praktiken und Prozesse des Bezugnehmens, Verflechtens oder Abgrenzens, in denen und durch die Religion und andere Konfigurationen hervorgebracht werden.

2.1 „Religion“ als relationales Konzept und machtvolle Differenzkategorie

Die Rede von Religion bestimmt einen Gegenstandsbereich, der zum „Säkularen“, zu „Wissenschaft“, „Politik“, „Magie“, „Atheismus“ oder „Spiritualität“ abgegrenzt wird und diese Bereiche somit gleichermaßen mitkonstituiert. Jede Definition von Religion bringt also auch ihr Anderes hervor und ist damit relational: Machtvolle **Diskurse** und Praktiken der Verhältnisbestimmung zwischen Religion und

Nicht-Religion sind daher ebenfalls Gegenstand relationaler Religionswissenschaft (Asad 1993; Quack 2014).

Die Differenzierung zwischen etwas, das wir heute als Religion verstehen, und seinem jeweiligen Anderen geht nicht *per se* auf einen europäisch geprägten **Religionsbegriff** zurück: So kannten vormoderne islamische Kontexte durchaus Differenzierungen zwischen einem „religiösen“ und einem „weltlichen“ (*dunyāwī*) Bereich (Abbasi 2020), und Karenina Kollmar-Paulenz (2012, 2024) zeigt, dass auch für den mongolischen Buddhismus von Religionskonzepten und religiösen Traditionen *avant la lettre* gesprochen werden kann (siehe auch Rezanian in diesem Band).¹ Mit dem Beginn der europäischen kolonialen Epoche etablierte sich jedoch ein spezifisches Wissensregime, das bis in die Gegenwart global wirksam ist: Das heutige Sprechen über und Denken im Raster von Religion/en und **Weltreligionen** geht maßgeblich auf koloniale Herrschaftsstrukturen des 19. Jahrhunderts zurück (Alberts in diesem Band) und teilte Religionen eine zentrale Bedeutung für das Wissen über verschiedene Gesellschaften sowie für deren politische Gestaltung zu. Klassifizierende Ordnungen, die Religionen oder Religionstypen unterschieden und hierarchisierend darstellten, halfen die Differenz der Kolonisierten zu definieren, zu begründen und sie schließlich in wissenschaftlichen Theorien zu fixieren. In solchen Prozessen der Veränderung (**othering** oder Alterisierung) wurden die Religionen der Anderen (falls man ihnen eine zugestand) als wild, barbarisch oder „primitiv“ der „zivilisierten“ christlichen Weltreligion gegenübergestellt. Zugleich inspirierte der globale Religionsdiskurs religiöse Reformprozesse, in denen Traditionen entlang der neuen Norm rekonfiguriert oder gar „erfunden“ wurden, wie King (1999) für den Hinduismus argumentierte (vgl. Winter; Strube; Suarsana; Dreßler; Goshadze; Laack in diesem Band; Bergunder 2012; Nehring 2012). Autor:innen, die sich mit solchen Prozessen der Herstellung von Differenz befassen, beziehen sich dabei oft auf die Arbeiten des Philosophen Michel Foucault und seine Methode der Diskursanalyse: Wie er gehen sie davon aus, dass Wissensobjekte und Subjekte nicht an sich existieren, sondern in und durch Interaktionen, Aushandlungen oder Kämpfe entstehen und somit Produkt von Relationen und Machtbeziehungen sind. Macht wird dabei als relationales Kräftefeld verstanden und nicht als gegebene Eigenschaft von Individuen.

Tatsächlich folgten koloniale Prozesse des *othering* und die **Verflechtung** von Macht und Wissen nicht immer einfachen hierarchischen Mustern und Kausalitäten: Auch Kolonialmächte agierten nicht autark. Jörg Haustein (2021) zeigt etwa, wie sich in Deutsch-Ostafrika ein spezifisches Verständnis von Religion und Islam in alltäglichen kolonialen Begegnungen, Austauschbeziehungen, Konflikten

1 Vgl. das Projekt Multiple Secularities: <https://multiple-secularities.de/>.

und Verflechtungen von Praktiken und Wahrnehmungen diverser, auch lokaler, Akteure herausbildete. Die Eingrenzung muslimischer Identität in der Kolonie ist der kolonialen Beziehung demnach nicht vorgängig, sondern entsteht mit und in ihr und wird dann zum politischen Instrument. Haustein greift für seine Analyse auf das von den Philosophen Gilles Deleuze und Felix Guattari ([1980] 1992) entwickelte Denkbild des **Rhizoms** zurück, um die komplexen Relationen zahlreicher materialer und sozialer Faktoren, Absichten und Interpretationen darzustellen, die zur Emergenz der Konfiguration eines „politischen Islam“ und „gefährlicher“ muslimischer Subjekte in jener Zeit beigetragen haben (Haustein 2021, 334).

Das Rhizom wird häufig als Bild für Relationalität verwendet, da es nicht von gegebenen Einheiten, Hierarchien und Dichotomien ausgeht. In Anlehnung an die horizontal wachsenden Sprossachsen mancher Pflanzen beschreiben Deleuze und Guattari damit die unendliche und irreduzible Komplexität von Verflechtungen, in und durch die sich heterogene Gefüge (*agencements*; Assemblages) von Akteuren, Institutionen, **Narrativen** und Materialitäten kontinuierlich herausbilden, die dann wiederum Ausgangspunkt neuer Relationen sind. Alles (Wissen, Kultur, das Soziale) ist danach also Relation und Produkt von Relationen, und nichts kann auf ein übergeordnetes Prinzip, eine einzige Logik (das heißt auf eine Wurzel) oder auf für sich bestehende Entitäten zurückgeführt werden.

Wie Hausteins Beispiel zeigt, sind es nicht nur die Wissenschaftler:innen, die Religion als Differenzkategorie konstruieren, sondern auch Religionspolitiken. Heutige säkulare Nationalstaaten schaffen über Prinzipien wie die Religionsfreiheit Gelegenheitsstrukturen, die Anreize für **„religion-making“** (Dressler und Mandair 2011; Dreßler in diesem Band) bieten, also zur Konstituierung von Traditionen als Religionen. Religionsgemeinschaften selbst grenzen sich in solchen Konstellationen teils explizit von „Kultur“ und „Politik“ ab, etwa wenn sie sich durch politische Akteure vereinnahmt sehen, und säkulare Verbände positionieren sich bewusst zu einem staatlichen Kontext, der Religionsgemeinschaften privilegiert (Schröder 2018). In Migrationskontexten werden in Politik und Zivilgesellschaft relationale Praxisformen wie das „Labeling“ oder religiöse Markieren von Gruppen relevant (Eulberg, Jacobsen, Tillessen 2019): So wird etwa das Muslimischsein (statt wie zuvor Herkunft, Ethnizität oder Sprache) zu einer zentralen Kategorie, um Migrant:innen von anderen Gruppen abzugrenzen.

Definitionen von „Religion“ und „Religionen“ mit universalem Anspruch sind somit immer zu einem gewissen Grad willkürliche Setzungen: Was in spezifischen Machtkonstellationen jeweils als Religion und Nicht-Religion oder als religiöse Tradition gilt, wird durch begriffliche und logische Relationen diskursiv hervorgebracht.

2.2 (Ko-)Konstitutierung „religiöser“ Traditionen

Jede Form von Tradition, ob sie nun als „religiös“ bezeichnet wird oder nicht, lässt sich als Produkt historischer, kultureller, sozialer und materieller Kontexte verstehen (Berger, Buitelaar und Knibbe 2021). Die Konstituierung von Religion in Relation zu erforschen, kann methodisch bedeuten, das Handeln historischer Akteure zu rekonstruieren, Verflechtungen einer Ideengeschichte herauszuarbeiten, materielle und ideelle Konsequenzen von „Religionskontakten“ nachzuzeichnen (Winter in diesem Band)² oder die Herausbildung jeweils zeitgenössischer Verständnisse einzelner Traditionen genealogisch als machtvollen Diskurse zu erschließen und zu **kontextualisieren**.

Was wir heute als Religionen beschreiben und so einer spezifischen Perspektive unterwerfen, gehörte aus Sicht der historischen Akteure nicht unbedingt zu einer vergleichbaren Kategorie: Das „Judentum“ wurde in der Antike eher als soziale Gruppe im Sinne eines *ethnos* (Volk) oder einer *polis* (politischen Einheit) wahrgenommen und erst durch die spätere christliche Dominanz zu einer „Religion“ (Boyarín 2004). In jedem Fall aber lässt sich die historische Herausbildung religiöser Traditionen und Identitäten über relationale Prozesse verstehen. Wesentliche Impulse dazu kamen aus der Sozialanthropologie: Fredrik Barth (1969) beschrieb soziale Identitäten und Vorstellungen von Zugehörigkeit nicht als Ausdruck objektiv gegebener Eigenschaften einer Gruppe, sondern als Ergebnis interaktiver alltäglicher Prozesse des *boundary-making* und der Distinktion. In diesem Sinne argumentiert Niels Reeh, dass sich als „Religionen“ wahrgenommene Traditionen und religiöse Gruppen erst in Wechselbeziehung zu „ihrem Anderen“ konstituieren (Reeh 2020). Differenzen entstehen dort, wo Menschen Bezüge herstellen und vergleichen: Ist die andere Praxis eine (zulässige oder unzulässige) Variante der eigenen oder bereits eine andere Tradition? Religiöse und andere Traditionen konstituieren sich jedoch keineswegs nur über Abgrenzung. So betont Sarah Stroumsa den regen Austausch und Prozesse gegenseitiger Befruchtung, in denen sich die intellektuellen Traditionen von Muslimen, Juden und Christen im islamischen Mittelalter in Europa formten und beschreibt deren Verflechtungen als das „gemeinsame kulturelle Kaleidoskop der Glaubensgemeinschaften“ (Stroumsa 2023, 177). Auch die Überwindung von Differenzen und Integration religiöser Heterogenität über die Betonung von Gemeinsamkeiten ist ein relationaler Prozess in Auseinandersetzung mit sich verändernden politischen Rahmenbedingungen: Unter Aleviten in Deutschland gibt es Strategien, durch Rückgriff auf gemeinsame Symbolbestände wie die zwölf Imame und die Prophe-

2 Siehe die Ansätze in der Zeitschrift *Entangled Religion*.

tenfamilie Bezüge zu größeren islamischen Strömungen zu stärken (Weineck 2019). Studien zum **interreligiösen Dialog** zeigen wiederum, wie sich Abgrenzungspraktiken und Initiativen der Verständigung gegenseitig bedingen und zu neuen Konstellationen führen können (Rötting in diesem Band). Traditionen sind also als Relata zu verstehen, als historisch stets vorläufige Ergebnisse von sozialen, materiellen oder symbolischen Beziehungen und Bezugnahmen. Radikal gedacht sind dann also auch Differenzen und Ähnlichkeiten nur Produkte relationaler Prozesse.

Auch Forschende, die sich der **genealogischen** und damit eher begrifflichen Rekonstruktion des modernen Religionsdiskurses und seiner globalen Verflechtungen widmen, verfolgen relationale Perspektiven. Für afrikanische Zusammenhänge werden komplexe Verhandlungs- und Übersetzungsprozesse zwischen christlicher Mission, Kolonialismus, lokalen Praktiken und globalen Diskursen nachgezeichnet, die jene sozialen Realitäten konstituierten, die heute Hexerei (Bachmann 2021) oder **African Traditional Religion (ATR)** genannt werden (Goshadze in diesem Band). Dies macht deutlich, dass die enge Verflechtung von christlicher Mission und Kolonialismus nicht nur Konsequenzen für lokale Traditionen und Selbstverständnisse hatte, sondern auch für die wissenschaftliche Begriffsbildung. Gegenwärtige Dynamiken von „Christentum“ und „Islam“ zeigen ebenfalls, wie stark diese Traditionen in ihren heutigen Formen durch Austausch und gegenseitige Aneignungen geprägt sind, und dass wissenschaftliche Kontaktmodelle wie „**Synkretismus**“ den vielschichtigen relationalen Prozessen nicht gerecht werden. Relationale Forschungsdesigns nehmen daher verstärkt die Begegnung und Ko-Konstitution religiöser Traditionen und Identitäten empirisch-ethnographisch in den Blick (Janson, Pontzen und Kresse 2024).

Religiöse Konfigurationen sind also historisch kontingente, sich wandelnde Erzeugnisse. Während Volkhard Krech betont, dass nichts ständigem Wandel unterworfen sein kann (Krech 2020, 102), lenkt eine konsequent relationale Perspektive den Fokus gerade auf diejenigen Praktiken und Prozesse, durch die Kontinuitäten hergestellt werden. Die Sicht auf Religionen als klar definierte, beständige Einheiten zu überwinden, ist jedoch nicht einfach: Ein relationales Verständnis steht nicht zuletzt häufig in Widerspruch zu Narrativen der Traditionen selbst. Unter dem Terminus „anti-syncretism“ beschrieben Rosalind Shaw und Charles Stewart eine Abwehrhaltung, um „religiöse Grenzen“ zu verteidigen (Shaw und Stewart 1994, 7). Auch im interreligiösen Dialog gehen die Akteure vorzugsweise von Religionen als fixen Entitäten aus, die dann in Dialog treten (Klinkhammer 2019).

2.3 Relationalität als aktuelle Forschungsperspektive: Vernetzung, Dynamik und Pluralität in einer post-kolonialen Welt

Die relationale Religionsforschung entwickelt angesichts der Dynamiken einer **postkolonialen** Welt neue theoretische, methodische und ethische Zugänge (siehe auch Bretfeld 2012). Sie ist dann noch radikaler als bisher dargestellte Zugänge, wenn sie „Religion“ auch als heuristisches Konzept auflöst und stattdessen **Netzwerke** oder Lebenswelten offen als relationale Geflechte erforscht, die keine vorgängige Eingrenzung und Festlegung als religionsbezogen erlauben (Spies 2019). Damit werden die Grenzen zwischen Religion und Kontext aufgelöst und Religion nicht länger als Gegenstand „im Kontext“ untersucht.

Vor dem Hintergrund von Globalisierungsprozessen und inspiriert von der relationalen Soziologie (vgl. Emirbayer 1997) und der soziologischen **Netzwerkforschung** (vgl. Fuhse und Mützel 2010) wurden in der jüngeren Religionsforschung verflochtene und multiple Lebenswelten und Fragen von Migration und **Diaspora** zentral (Nagel in diesem Band). Migrantengemeinden werden dabei als Geflecht dynamischer Beziehungen gefasst, deren Identitätsbildung und Religionsverständnisse sich erst in der räumlichen und sozialen Struktur religiöser Netzwerke, aber auch im Verhältnis zu politischen Gegebenheiten konstituieren (vgl. Tweed 2006). Fokus der soziologischen Netzwerkforschung sind oft strukturgenerierende Praktiken. Methodisch bedeutet dies, relationale Situationen oder Mechanismen zu erforschen, die räumliche und soziale Handlungsräume schaffen: Welche Interaktionsmuster sehen wir? Wie und über welche Medien wird kommuniziert, was wird wie ausgetauscht (Information, Materielles etc.), wie werden Kontakte geknüpft und aufrechterhalten? Dabei sind Machtgefälle zu berücksichtigen, die sich auch auf religiöse Identitätskonstruktionen im Migrationskontext auswirken (Vásquez 2008): Wo liegt Handlungsmacht (*agency*), und wer kann verändernd wirken? Netzwerkorientierte Ansätze sehen *agency* dabei weniger an individuelle Akteure gebunden, als vielmehr dynamisch aus Konfigurationen hervorgehen. Anders als die relationale Soziologie schließt die *Actor-Network-Theorie* (ANT) dabei auch die Verbindungen zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren, sogenannten **Aktanten**, in die Analyse mit ein (Latour 2005). Wie in den Ansätzen des *New Materialism* (vgl. Barad 2007) gelten auch hier Akteure/Aktanten als Relata, die durch Relationen zu anderen Relata wie Objekten, Tieren, Technologien, Pflanzen, eventuell auch Göttern und Geistern, entstehen und sich kontinuierlich verändern. Diese Sichtweise impliziert eine Kritik an einem anthropozentrischen Weltverständnis, das auf vorgängigen Differenzierungen zwischen Kultur und Natur, Objekt und Subjekt oder Menschen und anderen Wesen beruht: Radikal relational argumentie-

rende Forschende wie Karen Barad gehen davon aus, dass diese Unterscheidungen selbst nur Ergebnis relationaler Prozesse sind.

Aus kritischer post- und dekolonialer Sicht ist anthropozentrisches Denken ein **Eurozentrismus**, der in einem Gegensatz zu nicht-westlichen Seinsvorstellungen/Ontologien positioniert wird (Mignolo 2011). Entsprechend wird versucht, ein relationales Verständnis von Religion oder Spiritualität jenseits europäisch-kolonialer Traditionen zu entwickeln (Laack in diesem Band; von Stuckrad 2023). Mit Blick auf **planetarische** Umweltkrisen wird dabei auch ethisch argumentiert: Relationale Auffassungen des Menschen und seiner „Mitwelt“ würden eine soziale und materielle Ausbeutung weniger begünstigen; gemeinsam mit indigenen Gruppen wirken Wissenschaftler:innen daher teilweise aktiv an alternativen gesellschaftlichen Entwürfen mit (Escobar 2020).

Gesellschaftliche Transformationen oder eine Neuordnung der Welt jenseits bestehender Machtverhältnisse werden natürlich auch im Rahmen religiöser Reformabsichten verfolgt. Auch hier lassen sich wiederum Religion und Reform nicht statisch von säkularer Politik, Wirtschaft oder Technologie unterscheiden: Ob der Bau eines Krankenhauses ein säkulares Entwicklungsprojekt, eine religiöse Aktivität oder beides ist, ergibt sich aus der relationalen Praxis der beteiligten Akteure. In solch einem Projekt wird sowohl Religion als auch Veränderung beispielsweise im Zusammenspiel zwischen Geldgebern, **transnationalen** Nichtregierungsorganisationen, lokalen Bevölkerungen und staatlichen Verwaltungen konstituiert. Der Begriff des „religious engineering“ beschreibt in diesem Zusammenhang, wie religiöse Ressourcen von unterschiedlichen – nicht nur „religiösen“ – Akteuren zur planvollen Gestaltung der Welt herangezogen und wie religiöse Traditionen dadurch zugleich selbst rekonfiguriert werden (Spies und Schrode 2020). Dieser Forschungsansatz geht dabei sowohl akteursorientiert von Alltagshandlungen aus (zum Beispiel verhandeln, übersetzen, auf Texte Bezug nehmen) und erschließt deren relationale Dimension, als auch von der (Re-)Produktion religionsbezogener Diskurse. Interaktionen und körperliche Praktiken handelnder Subjekte werden also ebenso untersucht wie logische und begriffliche Relationen.

3 Ausblick: Was bedeutet ein relationales Paradigma für die Religionswissenschaft?

Die Beispiele in diesem Kapitel haben gezeigt, dass Relationalität in der Religionswissenschaft mehr oder weniger radikal verstanden werden kann. Ob man Religion als diskursive Differenzkategorie untersucht, Religion im Kontext erforscht oder „Religion“ und „Kontext“ als vorgängige Unterscheidungen und Bestimmungen des

Forschungsfeldes ganz ablehnt, stets richtet sich das Interesse relationaler Zugänge auf die Prozessualität, kontinuierliche Hervorbringung und damit den stetigen Wandel dessen, was als Religion und religiös gilt. Eine relationale Epistemologie bedeutet, das Untersuchungsfeld – seien es Gruppen, Traditionen, Texte, Institutionen, Individuen oder Objekte – nicht als gegebene Entität und Substanz zu betrachten, sondern immer schon als Produkt von Beziehungen, als Relata. Welche Modalitäten von Relationen man dann erforscht (logische, begriffliche, soziale, materielle, und so weiter) und welchen methodischen Zugang man wählt (Diskurs- oder Netzwerkanalysen, Textinterpretation oder ethnographische Forschung, und so weiter), hängt vom Forschungsinteresse und von den Menschen/Aktanten ab, die in die Forschung involviert sind. Zentral ist, nicht von gegeben Eigenschaften, Merkmalen oder Inhalten des Untersuchungsfeldes auszugehen, sondern das, was als Substanz, Essenz oder dauerhafte Struktur erscheint, als vorläufiges, (sich veränderndes) Ergebnis relationaler Prozesse und Praktiken zu verstehen.

Relationale Perspektiven sind damit ein Versuch, die Einschränkungen eines Denkens in dualistisch gegenübergestellten Entitäten (Mensch-Natur; Immanenz-**Transzendenz**; Religion-**Säkularität**) zu überwinden und die empirische wie theoretisch-konzeptuelle Arbeit der Wissenschaft an die Heterogenität, Mannigfaltigkeit und Komplexität der erfahrbaren Welten anzupassen statt umgekehrt. Nicht zuletzt verweisen sie darauf, dass auch unser Wissen relational entsteht, und machen uns sensibel für forschungsethische Fragen. Indem wir Teil des Beziehungsgeflechts sind, das unser Forschungsfeld ausmacht, und im Austausch mit den Forschungspartner:innen an dessen Bestimmungen beteiligt sind (Schrode 2019), stellt sich die Frage, wie und von wem Wissen produziert wird und welche Machtbeziehungen diesen Prozess bestimmen. Relationale Perspektiven sind heute sicherlich auch deshalb allgegenwärtig, weil sie sich insbesondere für die kritische Auseinandersetzung mit einer postkolonialen Welt, dem imperialen Erbe der Wissenschaft und den Auswirkungen der Globalisierung eignen (Meyer 2020). Wir müssen also fragen: Welche Relationen etablieren, stabilisieren oder dekonstruieren wir durch unsere Forschungsdesigns und die Forschungspraxis? Wie gehen wir mit dem kolonialen Erbe um, das in unseren Begrifflichkeiten und Theorien weiterhin wirksam ist? Aber auch: Wem gehören unsere Forschungsmaterialien, und wie präsentieren und teilen wir Forschungsergebnisse? Noch komplexer werden die ethischen Fragen, wenn wir nicht nur das forschende Selbst als autonom Wissen produzierende Einheit infrage stellen, sondern nicht-anthropozentrische Denk- und Erkenntnisweisen annehmen und auch den Menschen als relational konstituiert verstehen. Nicht zuletzt wird die Vorstellung menschlicher Autonomie und Verantwortung durch neueste Entwicklungen im Bereich künstlicher Intelligenz herausgefordert,

die Grenzen zwischen Mensch und Technik deutlicher in Frage stellen als je zuvor. Dadurch ergeben sich neue ethische Fragen, aber auch die Möglichkeiten der Hervorbringung von Religion erweitern sich.³

Literatur

- Abbasi, Rushain. 2020. „Did Premodern Muslims Distinguish the Religious and Secular? The *Dīn-Dunyā* Binary in Medieval Islamic Thought.“ *Journal of Islamic Studies* 31/2:185–225.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Bachmann, Judith. 2021. *Hexerei in Nigeria zwischen Christentum, Islam und traditionellen Praktiken: Globale Verflechtungen und lokale Positionierungen bei den Yoruba*. Baden-Baden: Nomos.
- Barad, Karen. 2007. *Meeting the Universe Halfway: Quantum Physics and the Entanglement of Matter and Meaning*. Durham: Duke University Press.
- Barth, Fredrik, Hg. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. Boston: Little, Brown.
- Berger, Peter, Marjo Buitelaar und Kim Knibbe, Hg. 2021. *Religion as Relation. Studying Religion in Context*. Sheffield, Bristol: Equinox.
- Bergunder, Michael. 2012. „Indischer Swami und deutscher Professor: ‚Religion‘ jenseits des Eurozentrismus.“ In *Religionswissenschaft*, hg. v. Michael Stausberg, 95–108. Berlin, Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110258936.95>
- Boyarin, Daniel. 2004. *Border Lines: The Partition of Judaeo-Christianity*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Bretfeld, Sven. 2012. „Dynamiken der Religionsgeschichte: Lokale und translokale Verflechtungen.“ In *Religionswissenschaft*, hg. v. Michael Stausberg, 423–433. Berlin, Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110258936.423>
- Deleuze, Gilles und Felix Guattari. 1992 [franz. 1980]. *Tausend Plateaus: Kapitalismus und Schizophrenie*. Berlin: Merve.
- Dressler, Markus und Arvind-Pal S. Mandair. 2011. „Introduction: Modernity, Religion-Making, and the Postsecular.“ In *Secularism and Religion-Making*, hg. V. Markus Dressler und Arvind-Pal S. Mandair, 3–36. Oxford: Oxford University Press.
- Emirbayer, Mustafa. 1997. „Manifesto for a Relational Sociology.“ *American Journal of Sociology* 103/2:281–317.
- Escobar, Arturo. 2020. *Pluriversal Politics: The Real and the Possible*. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Eulberg, Rafaela, Annika Jacobsen und Petra Tillessen. 2019. *The Label of ‚Religion‘: Migration and Ascriptions of Religious Identities in Contemporary Europe*. FIW Working Paper 11. Bonn: Forum Internationale Wissenschaft. <https://hdl.handle.net/20.500.11811/8509>
- Fuhse, Jan und Sophie Mützel, Hg. 2010. *Relationale Soziologie. Zur kulturellen Wende der Netzwerkforschung*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.

³ Diese Arbeit entstand im Rahmen des Exzellenzclusters Africa Multiple an der Universität Bayreuth, gefördert durch die Deutsche Forschungsgemeinschaft (DFG) im Rahmen der Exzellenzstrategie des Bundes und der Länder – EXC 2052/1 – 390713894.

- Haustein, Jörg. 2021. „Global Religious History as a Rhizome: Colonial Panics and Political Islam in German East Africa.” *Method and Theory in the Study of Religion* 33:321–344.
- Janson, Marloes, Kai Kresse, Benedikt Pontzen und Hassan A. Mwakimako, Hg. 2024. *Religious Plurality in Africa: Coexistence, Conviviality, Conflict*. Woodbridge: Boydell & Brewer <https://doi.org/10.2307/jj.11589133>.
- King, Richard. 1999. „Orientalism and the Modern Myth of ‚Hinduism‘.“ *Numen* 46/2:146–185.
- Klinkhammer, Gritt. 2019. „Der interreligiöse Dialog als *Boundary Work*.“ *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 27/1:78–102. <https://doi.org/10.1515/zfr-2019-0002>
- Kollmar-Paulenz, Karenina. 2024. „Lamas and Shamans: Mongolian Orders of Knowledge from the Early 17th to the 21st Century: A Contribution to the Debate on Non-European Concepts of Religion.” *ARGOS* 3 (2, Special Issue: Towards a Global History of Religion), 6–47.
- Kollmar-Paulenz, Karénina. 2012. „Außereuropäische Religionsbegriffe.“ In *Religionswissenschaft*, h. v. Michael Stausberg, 81–94. Berlin, Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110258936.81>
- Krech, Volkhard. 2020. „Relational Religion: Manifesto for a Synthesis in the Study of Religion.“ *Religion* 50/1:97–105.
- Latour, Bruno. 2005. *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Meyer, Birgit. 2020. „What is Religion in Africa? Relational Dynamics in an Entangled World.“ *Journal of Religion in Africa* 50:156–181.
- Mignolo, Walter D. 2011. *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*. Durham, NC, London: Duke University Press.
- Nehring, Andreas. 2012. „Aneignung von ‚Religion‘ – Postkoloniale Konstruktionen des Hinduismus.“ In *Religionswissenschaft*, hg. v. Michael Stausberg, 109–121. Berlin, Boston: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110258936.109>
- Quack, Johannes. 2014. „Outline of a Relational Approach to ‚Nonreligion‘.“ *Method and Theory in the Study of Religion* 26:439–469.
- Reeh, Niels. 2020. „Inter-Religious Relations as a New Foundation for Comparative Religion.” *Method and Theory in the Study of Religion* 32:47–73.
- Schrode, Paula. 2019. „Grenzen, Schwellen, Transfers: Konstituierung islamischer Felder im Kontext.“ *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 27/1:3–26.
- Schröder, Stefan. 2018. *Freigeistige Organisationen in Deutschland: Weltanschauliche Entwicklungen und strategische Spannungen nach der humanistischen Wende*. Berlin: De Gruyter.
- Shaw, Rosalind and Charles Stewart. 1994. „Introduction: Problematising Syncretism.“ In *Syncretism/ Anti-Syncretism: The Politics of Religious Synthesis*, hg. v. Charles Stewart und Rosalind Shaw, 1–24. London, New York: Routledge.
- Spies, Eva. 2019. „Being in Relation: A Critical Appraisal of Religious Diversity and Mission Encounter in Madagascar.“ *Journal of Africana Religions* 7/1:62–83. <https://doi.org/10.5325/jafireli.7.1.0062>
- Spies, Eva und Paula Schrode. 2020. „Religious Engineering: Exploring Projects of Transformation from a Relational Perspective.“ *Religion* 51/1:1–18. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2020.1792053>
- Stroumsa, Sarah. 2023. *Das Kaleidoskop der Convivencia. Denktraditionen des Mittelalters im Austausch zwischen Islam, Judentum und Christentum*. Freiburg: Herder.
- Stuckrad, Kocku von. 2023. „Undisciplining the Study of Religion: Critical Posthumanities and More-Than-Human Ways of Knowing.“ *Religion* 53(4):616–635. <https://doi.org/10.1080/0048721X.2023.2258705>

- Tweed, Thomas A. 2006. *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Vásquez, Manuel A. 2008. „Studying Religion in Motion. A Networks Approach.“ *Method and Theory in the Study of Religion* 20:151–184.
- Weineck, Benjamin. 2019. „Schiiten, Aleviten und Ehlibeyt-Islam: Grenzziehung und Artikulation im Kontext schiitisch-alevitischer Gegenwartskulturen in Deutschland und der Türkei.“ *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 27/1:125–145.