

Markus Dreßler

I.4 Religionisierung: Ein konstruktivistischer Zugang zu Religion und Säkularität

1 Einleitung

Dieser Beitrag versteht Religion als Produkt sozialer Aushandlungsprozesse, das sich in Praktiken, **Diskursen** und **Institutionen** manifestiert. Zur Beschreibung und Analyse von Religion in diesem Sinne werden der **heuristische** Begriff der **Religionisierung** sowie die diesem untergeordneten Begriffe **Religio-Säkularisierung**, **Religio-Säkularismus** und *religion-making* eingeführt. Dies sind allesamt Arbeitsbegriffe, die uns bei der Erschließung der komplexen Zusammenhänge und Dynamiken unterstützen, über die Religion zunächst sprachlich und sozial, dann auch materiell, fassbar wird.

Verhandelt unter verschiedenen Begrifflichkeiten ist Religionisierung schon länger Gegenstand religionswissenschaftlicher Debatte.¹ Jüngere Diskussionen zu dem Thema beziehen sich meist auf die Arbeiten des Anthropologen Talal Asad (Asad 1993; 2003) und dessen Anliegen „to problematize ‚the religious‘ and ‚the secular‘ as clear-cut categories but also to search for the conditions in which *they* were clear-cut and were sustained as such“ [Hervorhebung im Original]. „I wanted to ask,“ erklärt er, „what are the conditions in which these dichotomies, these binaries, *do* seem to make sense?“ (Asad in Scott 2006, 298).

Man kann eine Parallele ziehen zwischen Asads Überlegungen zu den Bedingungen, unter denen Religion und das Säkulare begrifflich verdinglicht werden und den Bezugsproblemen für **Säkularität**, wie sie der Forschungsentwurf der „Multiplen Säkularitäten“ (*Multiple Secularities*) formuliert. Hier werden „Säkularitäten“ definiert als „the forms of distinction between the religious and other social domains (which are thereby marked as non-religious) that are institutionalized and in part legitimized through guiding ideas“ (Wohlrab-Sahr und Burchardt 2012, 886–87). Für die Erklärung des Auftretens solcher Formen der Säkularität verweisen sie auf Bezugsprobleme als spezifische historische Situationen und gesellschaftliche Umstände, die zu kognitiven Unterscheidungen und strukturellen Differenzierungen zwischen Religion und Säkularem führen. Wohlrab-Sahr und

¹ Ein moderner Klassiker zur **Reifizierung**, das heißt zur begrifflichen Verdinglichung von „Religion“, ist Smith 1963.

Burchardt schlagen vier **idealtypische** Bezugsprobleme für Säkularität vor: (1) individuelle Freiheit vis-à-vis Dominanz sozialer Institutionen, (2) religiöse Heterogenität und hieraus resultierendes Konfliktpotenzial; (3) soziale und nationale Integration und Entwicklung und (4) die unabhängige Entwicklung institutioneller Domänen (Wohlrab-Sahr und Burchardt 2012, 887).

Sowohl der Ansatz der Multiplen Säkularitäten als auch Asads Frage nach den Bedingungen, unter denen binäre Unterscheidungen „Sinn zu machen scheinen“ verweisen auf die Bedeutung des historischen Kontexts für ein Verständnis dessen, wie „Religion“ in der Moderne gefasst wird (vgl. Yelle in diesem Band). In diesem Zusammenhang begreife ich Religionisierung im modernen Kontext als die Deutung und Markierung von Begriffen, Praktiken und Gemeinschaften/Traditionen als „religiös“ in impliziter oder expliziter Unterscheidung von nicht-religiösen/säkularen Begriffen, Praktiken und Gemeinschaften/Traditionen.

2 Religionisierung

Der Begriff der Religionisierung nimmt die Prozesshaftigkeit der sozialen **Konstruktion** von Religion in den Fokus. Religionisierung ist dabei vor allem in der Moderne zu beobachten, aber nicht notwendigerweise auf sie beschränkt (Rezanina in diesem Band).

Ein Beispiel für Religionisierung sind die Veränderungen des Begriffs *din* (arabisch *dīn*) in türkisch-türkischen Wörterbüchern im späten Osmanischen Reich seit der Mitte des 19. Jahrhunderts. Dies war eine Zeit politischer Reformen und gesellschaftlicher Veränderungen sowie technischer Neuerungen im Kontext sich intensivierender Globalisierung – Entwicklungen, die auch die Formierung moderner Kollektividentitäten beeinflussten. In den ersten gedruckten osmanischen Wörterbüchern (türkisch-türkisch), die um die Mitte des 19. Jahrhunderts erschienen, folgte der Begriff *din* noch den Konventionen der arabischen lexikographischen Tradition, in der die koranischen Bedeutungen des Begriffs vorherrschend waren. Wir können zwischen drei Bedeutungsfeldern von *din* im Koran unterscheiden: (1) Rechenschaft, Vergeltung (zum Beispiel *yawm ad-dīn*, „Tag des Gerichts“, das heißt der Jüngste Tag), (2) gottesdienstliche Handlungen, (3) Brauchtum und soziale Ordnung. Der Eintrag *din* im osmanischen Wörterbuch von Mehmed Şevket (1804–1867) von 1851 veranschaulicht die Kontinuität dieses semantischen Feldes in die Moderne. Er listet mehr als zwanzig verschiedene Bedeutungen auf, von denen die meisten islamisch in dem Sinne sind, dass sie aus Termini bestehen, die im Koran innerhalb des semantischen Feldes von *din* erscheinen. Dazu zählen *ceza*/Vergeltung, *yawm ül-ceza*/Tag des Gerichts, Islam,

adet/Brauch, *taat*/Gehorsam, *hesap*/Vergeltung, *sultan*/Stärke, *mülk*/Besitz, *hükm*/Urteil, *siret*/Pfad, *millet*/Religion. Diese koranischen Begriffe sind im Eser-i Şevket mit nicht-koranischen Begriffen durchsetzt, die meistens eindeutig dem islamischen Diskursfeld zugeordnet werden können, auch wenn ihre Bedeutungen nicht in jedem Fall darauf begrenzt sind, wie zum Beispiel *tedbir*/Disziplinierung, *tevhid*/Einheit, *galebe*/Sieg, *şeriat*/Scharia, *takwa*/Gottesfurcht, *masiyet*/Sünde, *hizmet*/Dienst, *ihsan*/Güte, *aziz olmak*/heilig sein, *zelil olmak*/erniedrigt sein. Andere Begriffe weisen keinen erkennbaren islamischen Bezug auf, wie *daimi yağan yağmur*/unablässiger Regen und *maraz*/Krankheit (Mehmed Şevket 2015, 287).

Während das Wörterbuch des Şevket Efendi sich noch eng an arabische lexikographische Vorbilder anlehnte, gaben spätere osmanische Wörterbücher ihre Loyalität zu dieser Tradition auf und ebneten den Weg für eine allmähliche Homogenisierung des semantischen Spektrums von *din* durch eine immer stärkere Anpassung an ein implizites Konzept von **(Welt-)Religion** (vgl. Suarsana in diesem Band). Es ist hier eine Entwicklung hin zu einer globalen Definition von Religion nach zeitgenössischen europäischen Vorbildern zu erkennen, die ihren Höhepunkt mit dem Eintrag *din* im „Neuen Türkischen Wörterbuch“ (1924) von Mehmet Bahaettin [Toven] (1881–1959) erfuhr: „Glaube, Verehrung, liebevolle Zuneigung, Anbetung und Gehorsam gegenüber einem Schöpfer der ganzen Welt; Handlungen, Ethik und Gefühle, die aus diesem Glauben hervorgehen“ (Toven 2004, 149).

Im Zuge dieser Religionisierung des Begriffs *din* in türkischen Wörterbüchern des späten Osmanischen Reiches, können wir zwei Veränderungen feststellen: Zum einen werden Attribute des Begriffs *din*, die nicht mit dem sich an modernen protestantischen Vorbildern eines privatisierten, von säkularen Bereichen abgegrenzten **Religionsbegriffs** vereinbar sind, zunehmend marginalisiert. Zum anderen erhalten die entsprechenden Wörterbucheinträge zu *din* den Charakter von Definitionen. Diese Hinwendung zu Definitionen ist – im Gegensatz zu früheren wenig bis gar nicht strukturierten Sammlungen von Termini – Teil einer Angleichung an europäische lexikographische Konventionen und nicht auf *din* beschränkt, verstärkt hier aber die Verengung und Homogenisierung dieses Begriffs. Ein typisches Beispiel für die Definition von *din*, wie sie sich seit dem späten 19. Jahrhundert in türkischen Wörterbüchern etablierte, ist der Eintrag im berühmten Wörterbuch des Şemseddin Sami (1901), wo *din* als „Pfad einer jeden Religionsgemeinschaft (*millet*) in Bezug auf Gottesdienst und rechtem spirituellen Glauben“ gefasst wird (Sami 2017, 645). *Din* wird hier als ein religiöser Weg verstanden, der sich in bestimmten Praktiken und Glaubensvorstellungen ausdrückt und gleichzeitig plural ausgerichtet ist. Letzteres wird eindrucklich durch folgenden Beispielsatz ausgedrückt: „[E]s gibt sehr viele Religionen (*edyan* [Plural von *din*]) auf der Welt“ – praktisch eine Einschreibung des arabisch-türkischen Begriffs von *din* in den sich in dieser Zeit von Europa aus globalisierenden Weltreligionendiskurs (Ma-

suzawa 2005; Alberts in diesem Band). Als Folge dieser Religionisierung des Begriffs *din*, und damit des Verständnisses von Islam, wurden die weltlichen Aspekte der islamischen Tradition diskursiv marginalisiert. Das heißt, dass in der islamischen Tradition verankerte Ansprüche auf das Rechtssystem, Prinzipien des Wirtschaftens und der Politik als außerhalb eines eigentlich „religiösen“ Kern des Islam neu gedeutet wurden. Der sich seit dem 19. Jahrhundert globalisierende Begriff von Religion als einem auf **Transzendenz** und Innerlichkeit ausgerichteten Bereich beeinflusste somit auch die Deutung des Islam.

3 Religio-Säkularisierung

Die in den Beispielen aus dem türkischen lexikographischen **Diskurs** abgebildete Religionisierung von *din* und dadurch des Verständnisses von Islam seit dem 19. Jahrhundert ging einher mit, beziehungsweise basierte auf einem modernen Verständnis von *din*/Religion in impliziter Abgrenzung von anderen Lebensbereichen. Die Abgrenzung des Religiösen vom Säkularen als Teil von Prozessen der Religionisierung wird durch den Begriff der Religio-Säkularisierung explizit hervorgehoben. Eine weitere begriffliche Transformation parallel zur Religionisierung von *din* mag dies veranschaulichen. Die Untersuchung spätosmanischer türkisch-türkischer Wörterbücher zeigt, dass der mit *din* semantisch verwandte Begriff *millet* (arabisch *milla*) graduell seiner religiösen Bedeutung beraubt und in einer primär säkularen Logik neu gedeutet wurde. In der arabischen lexikographischen Tradition war *milla* noch wie *din* fest in einer islamischen Semantik verankert, die bis zum koranischen Text zurückgeführt werden kann, wo der Terminus die Religion als Tradition und Gemeinschaft, und gleichzeitig auch als Dogma beschreibt (beispielhaft hierfür ist der koranische Terminus der „**Religionstradition Abrahams**“, *millatu Ibrāhīm*, S 16,123) (Haußig 1999, 236–43). Diese islamischen Konnotationen blieben im osmanischen lexikographischen Diskurs zunächst unangefochten. Wie andere Wörterbücher ihrer Zeit führt auch das Eser-i Şevket zwei Bedeutungen von *millet* auf: *şeriat*/Scharia und *din* (Mehmed Şevket 2015, 637). Ab der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts durchlief der Begriff *millet* jedoch gleichzeitig zur Religionisierung von *din* einen Säkularisierungsprozess. Er verlor seine religiösen Konnotationen und wurde zunehmend mit dem westlichen Konzept der „Nation“ verbunden. In den 1920er Jahren, zu Beginn der Türkischen Republik, war dieser Prozess abgeschlossen. Der Eintrag *millet* im Neuen Türkischen Wörterbuch von 1924 lautet: „Eine Gruppe von Menschen, die auf demselben Gebiet leben und eine gemeinsame Herkunft und Sprache besitzen“ (Toven 2004, 483).

Der Begriff *millet* wurde also säkularisiert und glich sich mehr und mehr dem westlichen Begriff der Nation an. Gleichzeitig wurde der Begriff *din* religionisiert. Religio-Säkularisierung verweist also zum einen auf die wechselseitige Abhängigkeit von Prozessen der Religionisierung und Säkularisierung und zum anderen auf die binäre Struktur der modernen Begriffe von Religion und Säkularem (vgl. Kleine 2012).

4 Religio-Säkularismus

Ich schlage den Begriff „Religio-Säkularismus“ vor, um moderne Projekte zu beschreiben, die Prozesse der Religio-Säkularisierung, also die Normalisierung eines privatisierten, unpolitischen Religionsverständnisses ideologisch und politisch vorantreiben und legitimieren. Ein gutes Beispiel hierfür ist die Intervention des ägyptischen Gelehrten Alī Abd al-Razīq (1888–1966). Der umstrittene Gelehrte, Dozent an der renommierten Al-Azhar-Universität in Kairo und Richter an einem Scharia-Gericht, vertrat die Ansicht, dass es im Islam eine klare Trennung zwischen prophetischer und sultanischer Führung und Regierung gebe: „While the former is religion, the latter is the world. The former is divine, the latter is human. The former is a religious leadership, the latter a political one – and there is much distance between politics and religion“ (Abd al-Razīq 1998, 31). Auf die politische Bedeutung muslimischer Herrschaft bezogen wird Religion hier mit dem Herrschaftsideal des Kalifats in Verbindung gebracht. Das Kalifat ist ein Herrschaftsmodell das sich nach dem Tod des Propheten Muhammad (632) herausbildete und auf dem Ideal der Führung der gesamten muslimischen Gemeinschaft in Vertretung Muhammads beruht. Sultanate haben sich später als de facto muslimische Herrschaftsform ohne einen solchen Vertretungsanspruch herausgebildet. In der Moderne findet sich dann bisweilen eine Deutung des Sultanats als „säkulare“ Herrschaftsform, in Abgrenzung zur „religiösen“ Herrschaftsform Kalifat. Al-Razīq präsentierte diese Einschätzung in einer kurzen Broschüre (*Al-Islām wa Usūl al-Ḥukm*, 1925), die kurz nach der Abschaffung des osmanischen Kalifats im Jahr 1924 veröffentlicht wurde. Sie kann daher als eine Intervention zur damals dringlichen Frage der Legitimation muslimischer Herrschaft nach dem Kalifat gelesen werden. Al-Razīqs Argument veranschaulicht, dass Säkularismus einen Religionsbegriff voraussetzt, der semantisch von seiner Gegenüberstellung mit dem Säkularen abhängt. Man kann deshalb auch von einem säkularisierten Religionsbegriff sprechen.

Im Vergleich zu vormodernen Herrschaftsordnungen hat sich in der Moderne die Frage der Legitimation von Herrschaft – hier zusätzlich zu den im ersten Abschnitt erwähnten als ein weiteres Bezugsproblem für Säkularität vorgeschlagen – durch den zunehmenden Einfluss und die Befugnisse sich ausweitender und gleichzeitig zentralisierender Staatswesen verschärft. Das hatte Auswirkungen auch auf Aushandlungsprozesse bezüglich der Rolle von Religion in modernen Gesellschaften. Es zeigt sich hier, wie sehr die gesellschaftliche Rolle von Religion in der Moderne über politische Kriterien definiert wird.² Wir müssen uns darüber im Klaren sein, dass religio-säkulare Ordnungen und Religio-Säkularismus zumindest in liberalen westlichen Gesellschaften dermaßen normalisiert sind, dass sie nur in Konfliktfällen explizit zum Ausdruck gebracht werden. Als Folge des letztlich über politische Gesichtspunkte definierten Ortes und der Funktion von Religion, können wir – nicht nur – in der westlichen Moderne Religion nicht mehr unabhängig von einem impliziten säkularen Gegenüber denken, ist unser Vorstellungsräum in Bezug auf Religion mithin von einer religio-säkularistischen Prämisse geprägt.

5 Religion-Making

Als durch soziale Prozesse konstituierte Wissenskonstrukte sind „Religion“ und „das Säkulare“ abhängig von menschlicher Handlungsmächtigkeit, Agency. Wir wollen uns diese Agency im Folgenden genauer betrachten und die spezifischen Positionen analysieren, aus denen Religion und Säkularität produziert und unterschieden werden. Es wird hier eine Unterscheidung zwischen *religion-making* von oben, von unten und von einem (vermeintlichen) außen vorgeschlagen (Mandair und Dressler 2011, 21–22). Diese Ebenen verweisen auf verschiedene Konstellationen von Akteuren mit unterschiedlichen Interessen und Machtpositionen, die aktiv an Prozessen der Religionisierung beteiligt sind.³

Religion-making von oben beschreibt „a strategy from a position of power, where religion becomes an instrument of governmentality⁴, a means to legitimize certain politics and positions of power“ (Mandair und Dressler 2011, 21). Der Ter-

² Für weitere Beispiele siehe Zemmin, Yavari, Dressler und Stadler 2024.

³ Empirisch reichhaltige und theoretisch engagierte Perspektiven auf verschiedene Formen des *religion-making* und ihre Wechselbeziehungen finden sich in Dressler und Mandair 2011.

⁴ Der Begriff *Gouvernementalität* wurde von dem französischen Philosophen Michel Foucault geprägt und thematisiert Techniken der Herrschaftsausübung.

minus markiert autoritative Diskurse and Praktiken, durch die staatliche und staatsnahe Akteure und Institutionen sowie internationale Institutionen mit rechtlicher und politischer Autorität aber auch nicht-staatliche Akteure mit großem öffentlichem Einfluss (zum Beispiel bestimmte Medien) Religion definieren und reifizieren. Auch diese Form des *religion-making* unterstreicht die Bedeutung des Bezugsproblems Legitimation von Herrschaft.

Religion-making von unten kann definiert werden als „politics where particular social groups in a subordinate position draw on a religionist discourse to re-establish their identities as legitimate social formations distinguishable from other social formations through tropes of religious difference and/or claims for certain rights“ (Mandair und Dressler 2011, 21). Es ist wichtig zu verstehen, dass Diskurse ihre Dominanz nur durch Unterordnung konkurrierender Diskurse etablieren können. Ob in Form von Übernahme, modifizierender Aneignung oder Subversion hegemonialer Religionsdiskurse, *religion-making* von unten muss in seinem Verhältnis zu *religion-making* von oben analysiert werden. Das zeigt sich, wenn sich religiöse Minderheiten in einen vorherrschenden Religionsdiskurs einschreiben, um dadurch ihre gesellschaftliche Stellung oder ihre Position dem Staat gegenüber zu verbessern (Meinema 2020; vgl. auch Stausberg, van der Haven und Baffelli 2023; Laack, Nagel in diesem Band). Die Erforschung der Möglichkeiten und Grenzen solcher Strategien und ihrer jeweiligen Kontexte (rechtlich, politisch, kulturell und so weiter) sollte eines der Ziele einer Beschäftigung mit Prozessen des *religion-making* von unten sein.

Auch die wissenschaftliche Beschäftigung mit Religion und dem Säkularen muss ihre eigene Position in Prozessen der Religio-Säkularisierung reflektieren. Religionswissenschaft (ko-)produziert religiöse und säkulare Wirklichkeiten, indem sie zum Beispiel bestimmte Praktiken, Materialien oder Texte als religiös oder eben nicht-religiös (säkular) deutet. So haben religionswissenschaftliche Arbeiten teil an der Verdichtung und Naturalisierung von Wissen über Religion und können dadurch für die Rechtfertigung bestimmter religionsbezogener Positionen instrumentalisiert werden. Es handelt sich hier um *religion-making* von (einem vermeintlichen) außen: „scholarly discourses on religion that provide legitimacy to the first two processes [of religion-making, from above and from below,] by systematizing and thus normalizing the religious/secular binary“ (Mandair und Dressler 2011, 21). Dass die Rolle von ReligionswissenschaftlerInnen komplexer ist, als es die naive Vorstellung von unparteiischen ErforscherInnen religiöser Phänomene vermuten lässt, und dass sie selbst oft in die diskursive Verdinglichung von Religion verwickelt sind, hat Wilfred C. Smith (1963) schon sehr früh kritisch kommentiert. Dieses Bewusstsein hat sich in der Folge verstärkt und wurde axiomatisch in dem berühmten und provokativen Satz „*there is no data for religion. Religion is solely the creation of the scholar's study*“ von Jonathan

Z. Smith (1982: xi) formuliert, der ReligionswissenschaftlerInnen der folgenden Generation dazu motivieren sollte, sich eingehender mit der Rolle der eigenen Disziplin in der Konstruktion von Religion zu befassen (zum Beispiel McCutcheon 1997). Die von dem Literaturwissenschaftler Edward Said angestoßene **Orientalismus**-Diskussion und weitere kritische Beiträge zur Rolle westlicher Wissenschaft in der Rechtfertigung kolonialistischer und imperialistischer Politiken wurden auch in der Religionswissenschaft rezipiert und weiterentwickelt und können als Teil einer reflexiven Beschäftigung mit *religion-making* von (einem vermeintlichen) außen betrachtet werden (siehe auch Beyer 2003). Der **postkoloniale** Ansatz verweist also auf die Verquickung von wissenschaftlichem *religion-making* (von einem vermeintlichen außen) und *religion-making* von oben.⁵

Die Auseinandersetzung mit Kulturkontakten innerhalb aber auch jenseits kolonialer Kontexte und damit einhergehenden Übersetzungspraktiken eröffnet wichtige Forschungsperspektiven. Studien über interkulturellen Austausch seit der Frühen Neuzeit haben viel zu unserem Verständnis der Dynamiken beigetragen, durch die sich moderne Vorstellungen von Religion und dann auch Säkularität weltweit herausgebildet haben. Sie schärfen den Blick auf die vielfältigen Besonderheiten spezifischer Konzepte von Religion in ihren historischen, politischen und kulturellen Zusammenhängen. Die Reflexion über die zunehmende **Verflechtung** sich globalisierender Vorstellungen über Religion in der Moderne eröffnet Perspektiven, die als Korrektiv zu einem zu eng gefassten europäischen Rahmen für Prozesse der Religio-Säkularisierung dienen (zum Beispiel Kleine 2023; Dressler 2022). Mit den diskursiven Dynamiken zwischen *religion-making* von oben, unten und außen vergleichbare Konstellationen können auch in anderen kulturellen und politischen Zusammenhängen beobachtet werden. Bjørn Ola Tafjord hat sich beispielsweise mit den diskursiven Praktiken befasst, durch die die Bribris von Talamanca (Costa Rica) im Kontext verschiedener missionarischer, politischer und/oder wissenschaftlicher Agenden indigenisiert, also mittels des Begriffs der Indigenität begrifflich diszipliniert wurden. Wie er zeigt, haben die Bribris sich diesen Begriff mittlerweile selbst auch angeeignet. Die Kategorien Indigenität und Religion haben gemein, dass sie in hohem Maße dazu verwendet wurden, Terrains zu kartieren, in denen koloniale, missionarische und lokale Modernisierungsakteure sowie Gelehrte in der Lage waren (also diskursive Normierung von oben und außen), fremde soziale Realitäten in ihre eigenen Wissenssysteme einzuschreiben und dadurch diskursiv zu dominieren (Tafjord 2017, 161). Hier ist interessant, dass sich eine Minderheit der Bribris – entgegen der Mehrheit, die sich gegen die Vorstellung

5 Die erwähnten Arbeiten von Masuzawa und Asad stehen beispielhaft für diese Perspektive.

wehrt, dass ihre Indigenität mit einer bestimmten Art von „Religion“ verknüpft sein sollte – begonnen hat, sich selbst an der Religionisierung ihrer Kultur zu beteiligen (*religion-making* von unten): „Young, well-educated and politically engaged Bribris use academic conversations, literature, and categories as aids to analyse, translate, rearticulate and promote not just their own *cultura indígena* and *tradiciones indígenas*, but now also their own *religion indígena*: externally, for example in political and legal settings“ (Tafford 2017, 169).

6 Zusammenfassung

Das Kapitel erklärt, wie im Kontext der Moderne Prozesse der Religionisierung untrennbar mit Prozessen der Säkularisierung und dem politisch/ideologischen Programm des Säkularismus verbunden sind und dass dies zur Herausbildung interdependenter Begriffe von Religion und Säkularem geführt hat. Der Begriff der Religionisierung verweist dabei auf die Prozesshaftigkeit von Religion als sozialem Konstrukt. Der Begriff *religion-making* stellt explizit die Akteursebene und damit spezifische Motive und Interessen in Prozessen der Religionisierung in den Vordergrund und unterscheidet zwischen unterschiedlichen Akteurspositionen bei der Verdichtung des Wissenskonstrukts Religion. Religionisierung bzw. Religio-Säkularisierung und *religion-making* dienen somit als komplementäre Blickwinkel auf **epistemische** und politische Faktoren, die bei der Konstruktion und Normalisierung von Wissen über Religion wirksam werden. Da sich all diese Konzepte auf die Grenzziehung zwischen religiösen und nicht-religiösen Bereichen beziehen, sind sie gleichzeitig Instrumente zur Analyse der Entstehung und Aufrechterhaltung von Säkularität, also von begrifflichen Unterscheidungen und institutionellen Differenzierungen unter Bezugnahme auf Religion.⁶

Literatur

- Al-Raziq, 'Ali 'Abd. 1998. „Message not Government, Religion not State.“ In *Liberal Islam: A Sourcebook*, hg. v. Charles Kurzman. 29–36. New York: Oxford University Press.
- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

⁶ Dieser Text ist eine überarbeitete und gekürzte Version von Dreßler 2019. Ich danke den HerausgeberInnen für ihre detaillierte und kritische Begleitung bei der Fertigstellung des Essays.

- Asad, Talal. 2003. *Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*. Stanford: Stanford University Press.
- Beyer, Peter. 2003. „Conceptions of Religion: On Distinguishing Scientific, Theological, and ‚Official‘ Meanings.“ In *Social Compass* 50 (2):141–160.
- Dreßler, Markus. 2019. „Modes of Religionization: A Constructivist Approach to Secularity.“ Working Paper Series of the HCAS „Multiple Secularities – Beyond the West, Beyond Modernities“ 7. www.multiple-secularities.de/media/wps7_dressler_religionization.pdf.
- Dressler, Markus. 2022. „Tracing the Nationalisation of Millet in the Late Ottoman Period: A Conceptual History Approach.“ *Die Welt des Islams* 62 (3–4):360–388.
- Dressler, Markus und Arvind-Pal S. Mandair, Hg. 2011. *Secularism and Religion-Making*. New York: Oxford University Press.
- Haußig, Hans-Michael. 1999. *Der Religionsbegriff in den Religionen: Studien zum Selbst- und Religionsverständnis in Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam*. Berlin: Philo.
- Kleine, Christoph. 2012. „Zur Universalität der Unterscheidung religiös/säkular: Eine systemtheoretische Betrachtung.“ In *Religionswissenschaft*, hg. v. Michael Stausberg, 65–80. Berlin: De Gruyter. <https://doi.org/10.1515/9783110258936.65>
- Kleine, Christoph. 2023. „When Christianity Became a Shūshi 宗旨: Cultural Encounters and Comparisons Between Europe and Japan and the Origins of a Global History of Religion.“ *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society* 10 (2):1–25.
- Mandair, Arvind-Pal S. und Markus Dressler. 2011. „Introduction: Modernity, Religion-Making, and the Postsecular“. In *Secularism and Religion-Making*, hg. v. Markus Dressler und Arvind-Pal S. Mandair, 3–36. New York: Oxford University Press.
- Masuzawa, Tomoko. 2005. *The Invention of World Religions: Or, how European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press.
- McCutcheon, Russell T. 1997. *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. New York: Oxford University Press.
- Mehmed Şevket, es-Seyyid Efendi. 2015. *Eser-i Şevket Tıpkıbasım*, hg. v. Yaşar Alparslan und Lütfi Alıcı. Kahramanmaraş: Noya Medya.
- Meinema, Erik. 2020. „Is Giriama Traditionalism a Religion? Negotiating Indigenous African Religiosity in ‚Interfaith‘ Cooperation in Coastal Kenya.“ *Journal of Religion in Africa* 50 (3–4):344–372.
- Sâmi, Şemseddin. 2017. *Kâmûs-ı Türkî. Öğrenciye Özel Tıpkı Basım*. Istanbul: Çağrı Yayınları.
- Scott, David. 2006. „The Trouble of Thinking: An Interview with Talal Asad.“ In *Powers of the Secular Modern: Talal Asad and His Interlocutors*, hg. v. Charles Hirschkind und David Scott, 243–303. Stanford: Stanford University Press.
- Smith, Jonathan Z. 1982. *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*. Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, Wilfred C. 1963. *The Meaning and End of Religion*. New York: Macmillan.
- Stausberg, Michael, Alexander van der Haven und Erica Baffelli. 2023. „Religious Minorities: Conceptual Perspectives.“ In *Religious Minorities Online*, hg. v. Erica Baffelli, Alexander van der Haven, Michael Stausberg. Berlin, Boston: De Gruyter. Open access: <https://www.degruyter.com/database/rmo/html>.
- Tafjord, Bjørn Ola. 2017. „Scales, Translations, and Siding Effects. Uses of ‚Indígena‘ and ‚Religión‘ in Talamanca and Beyond.“ In *Religious Categories and the Construction of the Indigenous*, hg. v. Christopher Hartney und Daniel J. Tower, 138–177. Leiden: Brill.

- Toven, Mehmet Bahaettin. 2004. *Yeni Türkçe Luğat*, hg. v. Abdülkadir Hayber. Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Wohlrab-Sahr, Monika und Marian Burchardt. 2012. „Multiple Secularities: Toward a Cultural Sociology of Secular Modernities.“ In *Comparative Sociology* 11 (6):875–909.
- Zemmin, Florian, Neguin Yavari, Markus Dressler und Nurit Stadler, Hg. 2024. *Volume II The Middle East and North Africa*. Berlin: De Gruyter (Global Secularity. A Sourcebook). Open access: <https://www.degruyter.com/document/doi/10.1515/9783111254067/html#overview>.

