

# THEOLOGISCHE REVUE

120. Jahrgang

– Mai 2024 –

---

**Bucar, Liz: *Stealing My Religion*. Not Just Any Cultural Appropriation. – Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press 2022. 272 S., kt. \$ 27,95 ISBN: 9780674987036**

Der Begriff *cultural appropriation* (kulturelle Aneignung) ist seit einigen Jahren in der dt. Kulturdebatte angekommen. Eine Art von *appropriation* wird in diesen Debatten vernachlässigt, wie Liz Bucar, Religionswissenschaftlerin an der Northeastern Univ., im Austausch mit Studierenden wahrnahm und Anlass dieses Buches war: *religious appropriation*. Die Studierenden „never consider[ed] that forms of religious borrowing might be harmful in the same way [as cultural appropriation].“ (vii) B.s Buch beinhaltet in der Auseinandersetzung mit *religious appropriation* auch eine Selbstkritik, da sie als nicht-religiöse Person sich selbst als „repeat offender“ (viii) bekennt.

Auch wenn sich B.s Werk auf den US-amerikanischen Kontext bezieht, weisen das Buch und die Debatten aufgrund der globalen kulturellen Verflechtungen weit darüber hinaus. Der Begriff *appropriation* ermöglicht es nach B. Formen von *religious borrowing* als unterdrückend oder ausbeutend auszuweisen. Dies kann aufgrund der Pluralität von Religionsgemeinschaften auch unabhängig von hierarchischer Zustimmung geschehen, wie B. am Beispiel der Met Gala 2018 („Heavenly Bodies: Fashion and the Catholic Imagination“) aufzeigt, die anti-kath. Ressentiments<sup>1</sup> perpetuieren (11–15). Eine der Ermöglichungsstrukturen für *religious appropriation* identifiziert B. im religiösen Liberalismus: „This ideology’s emphasis on individual freedom and self-management encourages the curation of a personal spirituality instead of submitting to the authority of a religious institution or community.“ (17) Religion werde zur „self-service buffet“ (25) und Übergriffigkeiten werden durch gute oder gerecht empfundene Absichten als gerechtfertigt empfunden.

B. definiert Religion anthropologisch und theol. im Rückgriff auf Jonathan Z. Smith, Paul Tillich und Malory Nye (Religion = „a verb instead of a noun“, 23). B. legt offen, dass ihr Denken über Religionen durch die *critical race theory* bestimmt ist, denn: „secularism is not a lack of religion, but institutionalized white Protestantism, and it creates a form of entitlement that justifies the instrumentalization of practices of religious minorities.“ (26) Der Kern von B.s Monographie sind drei Fallstudien, die Beispiele von *religious appropriation* und deren Folgen verdeutlichen sollen: (1.) „Solidarity hijab“, (2.) „Playing Pilgrim“ und (3.) „Respite Yoga“. Die Studien werten v. a. Berichte von Betroffenen aus.

---

<sup>1</sup> Ebenso: „There was a resurgence in US anti-Catholic sentiment in the nineteenth and twentieth centuries in response to waves of Catholic immigrants from Ireland, Italy, Poland, Quebec, and Mexico, especially within the Ku Klux Klan and other nativist organizations. And today, Hollywood loves to take cheap shots at Catholics, as James Martin has recently argued.“ (14)

Die erste Fallstudie „Solidarity Hijab“ (35–81) fokussiert zwei Protestereignisse: (1.) Shepard Faireys „flag hijab“-Bild im Kontext des Women’s March 2017 (48–54) und (2.) der #HeadscarfForHarmony Kampagnen 2019 nach dem Christchurch Attentat (54–60). In beiden Fällen wurde mit dem Hijab ein Bild von Muslimas nicht-repräsentativ fremddefiniert und ein religiöses Symbol für politische Zwecke benutzt: Im Fall „flag hijab“ für (weißen) feministischen Protest gegen Donald Trump und bei der Kampagne als Zeichen weißer Solidarität aufgrund des Attentats in Christchurch. Nach B. waren diese Benutzungen des Hijab durch koloniale Denkmuster geprägt: Die Errettung der Frauen von der Unterdrückung der Männer aus einer fremden Kultur. Die eigentlich Betroffenen wurden bzw. werden ins mediale Off verschoben und die Berichterstattung wurde auf weiße Frauen in ihrem Allyship beschränkt. Kritik an der Benutzung des Hijab von betroffenen PoC wurde von weißen Muslimas durch eine mediale Gegenöffentlichkeit zum Verstummen gebracht – nach B. ein Zeichen von White Supremacy (57–60). Der Gebrauch von *religious appropriation* für progressive Politik oder Solidarität kann den Tatbestand und die sich dadurch ergebene Verschlimmerung der Unterdrückung nicht verschleiern (77–81).

Die zweite Fallstudie „Playing Pilgrim“ (82–144) veranschaulicht B. anhand eines mehrfach durchgeführten *study-abroad-program*, bei dem sie mit meistens nicht-religiösen Studierenden den Camino gepilgert ist. Das Ziel war die Vermittlung von interkultureller Kompetenz unter der Rubrik „Dialogues of Civilisation“ (97). Doch die Studierenden und B. realisierten in der Praxis ein anderes Anliegen, wie die Mehrheit der anderen auch nicht-religiösen Pilger:innen: „[They] wanted the religious experience, even if [ ] [they] did not want the religion.“ (103) B. stellte fest, dass „in the program, however, religion was idealized, only partially historicized, and frankly flattened to make it suitable for an immersive experience“ (104) und benennt die Schäden dieser *religious appropriation* als: (1.) Moralischer Superiorität gegenüber religiösen Pilger:innen, (2.) der Auslöschung oder Verdrängung lokaler Kultur, Religion und Gentrifizierung aufgrund des ökonomischen Drucks, (3.) der einseitigen Verfälschung der religiös pluralen und komplexen Geschichte der iberischen Halbinsel (z. B. die Legende des „Matamoros“, u. a. 126) zum Erhalt des liberalen Pilgermythos und (4.) das Ausleben des „Protestant privilege“, womit gemeint ist, dass der (weiße) Protestantismus die einzige korrekte Form des Christentum ist – gereinigt vom Katholischem – und dass Pilgern zur unvermittelten persönlichen (Selbst-)Erfahrung erklärt wird – B.: „to colonize Christianity“ (130). Die ausbeuterischen Grundmotive von nicht-religiösen Pilger:innen haben hier ihre kulturellen Wurzeln (137–138). Dieser Kurs ermöglichte Studierenden das „religioning“ (nach Malory Nye, u. a. 139). B. verweist auf Elijah Siegler<sup>2</sup> für die Konzeption eines *study-abroad-program*, das nicht in *religious appropriation* verendet.

Die dritte Fallstudie befasst sich mit „Respite Yoga“ (145–202), womit Yoga aus Gründen der Gesundheit, innerem Wachstum, Sport und Entspannung gemeint ist. B. hat sich zur Recherche selbst zur Kripalu Yoga-Lehrerin ausbilden lassen. Zuerst geht B. den historischen Wurzeln des *Respite Yoga* nach, die in das 19. Jh. zum Aufkommen des politischen Gedankens der Volksgesundheit in Europa führten. Südasiatische Eliten versuchten unter britischer Kolonialherrschaft eine eigene Praxis zur Volksgesundheit zu entwickeln: *Respite Yoga*.<sup>3</sup> Yoga als antike indische Praxis zu proklamieren, ist ein politisch motivierter Mythos nationalistischer indischer Politik. Yoga ist vielmehr „the result of the

---

<sup>2</sup> Elijah SIEGLER. „Working Through the Problems of Study Abroad“, in: *Teaching Theology & Religion* 18 (2015), 37–45.

<sup>3</sup> B. weist hier u. a. auf Francis Yeats-Brown Deutung von Yoga „as part of the Aryan race inheritance“ (154) hin.

interaction of multiple South Asian traditions, nationalism, imperialism, capitalism, and globalization“ (150). Als gegenkulturelle Praxis wurde Yoga in den 1960ern von der Hippiebewegung der USA und New Age gemäß der eigenen Ideologie neu-spiritualisiert umgewandelt. Um eine weitere monetarisierbare Verbreitung in den 1980er und 1990er Jahren zu ermöglichen, wurde Yoga als komplett unreligiös deklariert, wobei pseudo-liturgische Momente (z. B. „Namaste“) und das zugrunde liegende kosmologische Weltbild prägend bleiben. „Devotion becomes respite, salvation becomes health. The success of the appropriation is how hidden the religion is.“ (148) *Respite Yoga* unter dem Gesichtspunkt *religious appropriation* auszuleuchten, eröffnet die Erkenntnisse der folgenden Ausbeutungen: kapitalistische Ausbeutung, Auslöschung der metaphysischen Tiefen für die Konsumierbarkeit, Fetischisierung von östlicher Spiritualität bzw. Orientalismus und White Washing sowie White Supremacy – bei Widerspruch folgt ein *liberal white backlash* (174–202). Bemerkenswert ist der von B. aufgezeigte Zusammenhang von sexuellem Missbrauch in den Yogaschulen der USA und dem Rebranding von Yoga als Wellness und nicht-religiöser Praxis (170–174) sowie der Zusammenhang von *Respite Yoga* und alternativen Verschwörungstheorien mit einer Nähe zu QAnon („Conspirituality“, 189).

In der „Conclusion“ (203–224) wiederholt B. die verschiedenen Ergebnisse ihrer Studie und benennt erarbeitete Ermöglichungsstrukturen sowie Erkenntnisse: (1.) Ein neoliberales konsumorientiertes Spiritualitätsverständnis, (2.) die Immunisierungsversuche durch progressive Absichten, (3.) die Möglichkeit *appropriation* unabhängig von soziokulturellen und religiösen Hintergründen und (4.) das Ignorieren der rassistischen und kolonialen Dimensionen aufgrund von Religionsskepsis. Die Lösung sieht B. nicht im Unterlassen von *religious borrowing*, sondern in der Intensivierung, da so Ressourcen und *religious literacy* gefördert werden, und lässt die Lesenden bewusst in der Spannung der eigenen *religious appropriations*.

Dem Buch ist eine breite Leser:innenschaft zu wünschen, da es produktive Grenzen aufzeigt: Grenzen der eigenen Deutungs- und Gebrauchshoheit, die Religion als Spielball von sekundären Interessen befreien könnte – auch angesichts der Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung und für den interreligiösen Dialog. Es ist ein Plädoyer dafür, anzuerkennen, dass Übergriffigkeiten, unabhängig von Mehrheiten und Intentionen, übergriffig bleiben.

B.s Monographie ist in einem leicht lesbaren Stil geschrieben und kippt gelegentlich ins Autobiographische. Dies paart sich mit der Unklarheit, was erhobene und belastbare Daten sind und was eigene sowie ambige Deutungen und kleineren Fehlern bei Daten (z. B. 94) oder der Zuordnung religiöser Begriffe (z. B. 112) angeht. Die Material- und Aspektfülle ist beachtlich, sodass diese Rezension als Einladung zur Lektüre verstanden werden darf – wie auch das Buch selbst eine Einladung zum kritischen Diskurs ist.

#### Über den Autor:

Johannes Frenz, Mag Theol. BA Rel.-Päd., Promovend an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Münster (johannes.frenz@uni-muenster.de)