

Anna Daniel

Die Grenzen des Religionsbegriffs

Anna Daniel (Dr. phil.) ist wissenschaftliche Mitarbeiterin am Lehrgebiet Allgemeine Soziologie und soziologische Theorie an der FernUniversität in Hagen.

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services

Angemeldet

Heruntergeladen am | 04.10.16 22:08

ANNA DANIEL

Die Grenzen des Religionsbegriffs

Eine postkoloniale Konfrontation

des religionssoziologischen Diskurses

[transcript]

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services

Angemeldet

Heruntergeladen am | 04.10.16 22:08

Gedruckt mit freundlicher Unterstützung der FernUniversität in Hagen.

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© 2016 transcript Verlag, Bielefeld

Die Verwertung der Texte und Bilder ist ohne Zustimmung des Verlages urheberrechtswidrig und strafbar. Das gilt auch für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und für die Verarbeitung mit elektronischen Systemen.

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Printed in Germany

Print-ISBN 978-3-8376-3581-2

PDF-ISBN 978-3-8394-3581-6

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Besuchen Sie uns im Internet: <http://www.transcript-verlag.de>

Bitte fordern Sie unser Gesamtverzeichnis und andere Broschüren an unter: info@transcript-verlag.de

Inhalt

Vorwort | 7

Einleitung | 9

1. Das analytische Potential der Postcolonial Studies | 19

- 1.1 Theoretische Anknüpfungspunkte | 21
 - 1.1.1 Jacques Derrida – Dekonstruktion | 21
 - 1.1.2 Michel Foucault – Diskurstheorie und Diskursanalyse | 24
 - 1.1.3 Antonio Gramsci – Hegemonie und Subalternität | 28
 - 1.1.4 Chantal Mouffe und Ernesto Laclau – Praxis der Artikulation | 29
 - 1.1.5 Jacques Lacan – Subjekt und Zeitlichkeit | 32
 - 1.1.6 Frantz Fanon – verkörperlichtes Wissen | 34
- 1.2 Das Potential der Dekonstruktion | 36
- 1.3 Die Frage der Repräsentation – wer spricht für wen? | 37
- 1.4 Europa provinzialisieren – Dekonstruktion
hegemonialer Erzählstrategien | 44
- 1.5 Kultur, kulturelle Differenz und kulturelle Hybridität | 47
- 1.6 Postkoloniale Konfrontation des religionssoziologischen Diskurses | 55

2. Der religionssoziologische Diskurs | 61

- 2.1 Frühe Religionssoziologie – Religion als sozialer Tatbestand,
als Vergemeinschaftungsform und die Protestantismus-These | 64
- 2.2 Die Nachkriegsjahre – Strukturfunktionalismus und Kirchensoziologie | 75
- 2.3 Der Wandel der Religionssoziologie Ende der 1960er Jahre hin
zu einer Religion des Individuums | 80
- 2.4 Die kommunikationstheoretische Wende
des religionssoziologischen Diskurses | 87
- 2.5 Die kritisch-reflexiven Stimmen des religionssoziologischen Diskurses | 94
- 2.6 Globalisierung und der neue Hype um Religion | 101

3. Hegemoniale Definitionen des religionssoziologischen Diskurses | 113

3.1 Die Universalie Religion | 114

3.2 Religion als Wertsphäre, funktionales Teilsystem oder besondere Erfahrung | 117

3.2.1 Substanzieller Religionsbegriff | 118

3.2.2 Funktionaler bzw. funktional-substanzieller Religionsbegriff | 121

3.3 Institutionelle Religion | 127

3.4 Individuelle Religion | 131

3.5 Fluide Religion und Neue Religiöse Bewegungen | 133

4. Postkoloniale Entgegnungen – die Problematik universeller Definitionsversuche | 137

4.1 Das Aufkommen eines universellen Religionsbegriffs | 140

4.1.1 Die christlich-eurozentrische Dimension der Religionsbegriffe | 152

4.2 Das Konzept der Weltreligionen als Konzept kultureller Andersheit | 167

5. Hegemoniale Narrative des religionssoziologischen Diskurses | 179

5.1 Die diskursive Verknüpfung der Begriffe Moderne und Religion | 180

5.1.1 Gesellschaftliche Differenzierung | 196

5.1.2 Säkularisierung | 207

5.1.3 Individualisierung und Pluralisierung von Religion | 222

6. Postkoloniale Entgegnungen – die folgenreiche Verknüpfung der Begriffe Moderne und Religion | 231

6.1 Die Hybridität der Praxis | 245

6.2 Welche Religion gilt als modern? | 257

7. Erkenntnisgewinn für eine neue Soziologie der Religion | 271

7.1 Grenzen destabilisieren | 272

7.1.1 Sachliche, soziale und theoretische Grenzziehungen | 273

7.1.2 Disziplinäre, methodologische und narrative Grenzziehungen | 279

7.1.3 Zeitliche und räumliche Grenzziehungen | 283

7.1.4 Kulturelle und normative Grenzziehungen | 288

7.2 Entwurf einer neuen Soziologie der Religion | 294

Literatur | 305

Vorwort

Bei dem vorliegenden Buch handelt es sich um meine Dissertationsschrift, welche im Frühjahr 2015 von der FernUniversität in Hagen angenommen wurde und die ich für die Publikation in Teilen überarbeitet habe. Die Idee, den religionssoziologischen Diskurs mit den Arbeiten der Postcolonial Studies zu konfrontieren, ist im Rahmen des Projekts *Thematisierungsformen des Religiösen in den wichtigsten soziologischen Modernitätsnarrativen der Gegenwart* entstanden, welches unter der Leitung von Prof. Dr. Hanns Wienold und Prof. Dr. Frank Hillebrandt am Exzellenzcluster *Religion und Politik in den Kulturen der Vormoderne und Moderne* der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster angesiedelt war. Die im Rahmen des Projekts diskutierten Inhalte und Ergebnisse haben meine eigene Untersuchung wesentlich geprägt und bereichert und sind somit auch in den vorliegenden Text eingeflossen. Aus diesem Grund möchte ich an erster Stelle Prof. Dr. Hanns Wienold, Prof. Dr. Frank Hillebrandt und Dr. Franka Schäfer für die konstruktiven und anregenden Diskussionen sowie für die kollegiale Projektarbeit danken, die außerdem durch Marie Frühauf bereichert wurde. Als Betreuer der Arbeit haben mir Frank Hillebrandt und Hanns Wienold bei der Themensuche und der Konzeption nicht nur einen großen Freiraum gewährt, sie standen mir in den letzten Jahren zudem stets mit hilfreichen Hinweisen und Lektüreempfehlungen zur Seite. Für das entgegengebrachte Vertrauen und die konstruktiven Anregungen gilt ihnen mein herzlicher Dank!

Maria Schumacher, Alexander Yendell, Can Yüksel und den Mitgliedern der *Graduate School of Sociology* danke ich sowohl für inhaltliche Impulse als auch für die gute Zusammenarbeit am Institut für Soziologie in Münster.

Frank Hillebrandt und meinen Kolleginnen und Kollegen in Hagen – Sascha Bark, Michaela Bastkowski, Jasper Böing, Janine Cataluna Rosado, Andrea Hamp, Sarah Rempe und insbesondere Franka Schäfer – möchte ich außerdem für die hilfreichen Gespräche, die Unterstützung und Geduld während der intensiven Schreibphase danken.

Für die inhaltliche Durchsicht der Arbeit, die wertvollen Anmerkungen und die Hilfe bei der Formatierung bedanke ich mich bei Philipp Offermann. Besonders Corinna Daniel und Carolin Weber möchte ich dafür danken, dass sie die Arbeit so engagiert, flexibel und verlässlich Korrektur gelesen haben. Auch Mei, Elisa, Johanna und Mischa bin ich für die Korrektur einzelner Kapitel sehr dankbar. Der Forschungsförderung der FernUniversität in Hagen danke ich zudem für die Gewährung des Druckkostenzuschusses für die Publikation.

Ein besonderer Dank gebührt aber natürlich Mischa, Felicia, Simon, Philip, Johannes, Wiebke, Floriane, Corinna, Hartmut, Kängle, Paula, Elisa, Marie, Carolin, Mei und Björn, ohne deren Unterstützung und Ermutigungen dieses Buch in dieser Form sicher nicht zustande gekommen wäre.

Einleitung

Religion ist gegenwärtig ein fester Bestandteil der öffentlichen Auseinandersetzung: Nicht nur die vielen Kriege und Konflikte weltweit, in denen Religion eine Rolle spielt oder als Legitimationsgrund herangezogen wird, und welche Millionen von Menschen zur Flucht zwingen, sind hier zu nennen, ebenso erhalten die im Namen einer Religion verübten Terrorakte ein breites Interesse in der Öffentlichkeit. Darüber hinaus haben Ressentiments gegen bestimmte religiöse Gruppen, die sich nicht selten in Anschlägen auf Moscheen, Synagogen, Kirchen oder Tempel manifestieren, dem Thema Religion eine neue Aufmerksamkeit verliehen. Auch die Frage, ‚inwiefern der Islam zu Deutschland‘ gehöre, wurde öffentlich nicht nur in unterschiedlichen Zusammenhängen diskutiert, sondern sie wird in den letzten Jahren zudem zum Schüren einer fremdenfeindlichen Stimmung zum Einsatz gebracht, was durch die sogenannte Flüchtlingskrise eine neue Dynamik erhielt und zu einem erschreckenden Anstieg rechtsradikaler Gewalt geführt hat. Religion wird derzeit in verschiedensten Zusammenhängen Aufmerksamkeit zuteil.¹

Religion ist allerdings nicht nur zu einem vielbeachteten Thema in der öffentlichen Wahrnehmung geworden. In den Sozialwissenschaften ist das Thema Religion ebenfalls seit geraumer Zeit zu einem wichtigen Untersuchungsgegenstand avanciert. Wurde dem Thema Religion durch den hegemonialen Stellenwert der Säkularisierungsthese, die von einem zunehmenden Bedeutungsverlust der Religion in der modernen Gesellschaft ausgeht, in der Soziologie lange Zeit ein marginaler Status zugesprochen, änderte sich dies spätestens um die Jahrtausendwende. Sowohl auf globaler Ebene, aber auch in Europa bzw. Deutschland wurde als Folge die Lebendigkeit und Vielfältigkeit des Religiösen neu entdeckt, was in Buchtiteln wie *Die Wiederkehr der Götter* (Graf 2007) oder *Die Rückkehr der Religionen* (Riesebrodt 2005) seinen Ausdruck findet. So erfährt Religion nicht mehr nur in der Teildiszip-

1 Nicht zu vergessen ist hierbei natürlich das mediale Interesse an den Auftritten, Reisen und Statements des Papstes sowie des Dalai Lamas. Zudem finden religiöse Großveranstaltungen und Feiertage meist ein breites Echo in der Medienlandschaft.

lin der Religionssoziologie, sondern auch in der Soziologie im Allgemeinen verstärkt Aufmerksamkeit.

Im Zentrum der Auseinandersetzung steht hierbei die Frage, wie die spezifisch moderne religiöse Sozialform aussieht, bzw. welcher Stellenwert Religion in der modernen Gesellschaft zukommt. Neben einschlägigen religionssoziologischen Arbeiten wie etwa Martin Riesebrodts *Die Rückkehr der Religionen* (2001), Volkhard Krechs *Götterdämmerung – auf der Suche nach Religion* (2003) oder Hubert Knoblauchs *Populäre Religion – auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft* (2009) befassen sich auch Ulrich Beck (2008) und Jürgen Habermas (2001a, 2012), in deren Zeitdiagnosen Religion bisher keine große Rolle gespielt hat, mit einer Neuverortung von Religion in der Gegenwartsgesellschaft.

Religion gerät im aktuellen religionssoziologischen Diskurs dabei jedoch meist auf eine sehr spezifische Weise in den Blick. Nach wie vor prägen hier die Paradigmen der gesellschaftlichen Differenzierung, der Säkularisierung, der Individualisierung sowie der Pluralisierung wie Religion thematisiert wird. Besonders im Fokus qualitativer Analysen stehen individualisierte religiöse Sozialformen, welche bereits Thomas Luckmann in seinem 1967 erschienenen Werk gegenüber der Säkularisierungsthese in Stellung gebracht hatte: Selbst wenn sich die Kirchen leeren – so Luckmanns zentrale These – spiele die Religion im Privatleben der Menschen nach wie vor eine große Rolle. Zwar war Luckmann mit dieser These seiner Zeit sicher voraus, heute gehört die Annahme, dass das Religiöse für den Einzelnen nach wie vor von Bedeutung ist, jedoch vielfach zum religionssoziologischen Konsens (vgl. Knoblauch 2009; Krech 2011; Beck 2008). Dabei wird davon ausgegangen, dass weder die religiöse Sozialisation, noch die Einbindung in eine spezifische religiöse Gemeinschaft von entscheidender Bedeutung ist, sondern es vielmehr in der Verantwortung des Einzelnen liegt, sich ein ganz individuelles religiöses Sinnsystem zusammenzusuchen. Dem Aspekt der Globalisierung versucht man hierbei zwar Folge zu leisten. So konstatiert etwa Knoblauch, dass durch die zunehmenden globalen Vermischungen von Wissenstraditionen dem Individuum hierbei gegenwärtig ein reichhaltiges Angebot an religiösen Sinnsystemen zur Verfügung steht, aus welchem es nicht nur wählen kann, sondern deren Elemente zudem nach eigenem Gutdünken kombiniert werden können (vgl. Knoblauch 2009).

Den vielfältigen Zusammenhängen, in denen Religion gegenwärtig eine Rolle spielt und der globalen Heterogenität religiöser Praxis wird der religionssoziologische Diskurs durch den Fokus auf die individualisierte religiöse Sozialform allerdings nur bedingt gerecht. Zwar wird im Zusammenhang mit dem wieder erstarkten soziologischen Interesse an Religion durchaus die Frage diskutiert, inwiefern es sich bei der sogenannten Rückkehr der Religion um eine reale Wiederkehr handelt oder ob die anhaltende Vitalität religiöser Praxis eventuell aufgrund theoretischer Engführungen des religionssoziologischen Diskurses keine Beachtung gefunden hat (vgl. Stark/Finke 2000: 79; Riesebrodt 2000: 9). Insbesondere die Säkularisierungs-

these, die in den soziologischen Modernerzählungen lange Zeit eine zentrale Rolle einnahm und durch welche von einem Bedeutungsverlust der Religion in der modernen Gesellschaft bzw. einer Privatisierung der Religion ausgegangen wurde, ist in diesem Zusammenhang aus verschiedenen Gründen in Kritik geraten (Casanova 1994; Taylor 2009; Beck 2008). Die Art und Weise wie Religion in der Religionssoziologie thematisiert wird, wird jedoch angesichts der wiederentdeckten Vielfalt religiöser Sozialformen jedoch nicht grundlegend in Frage gestellt.

Dass im religionssoziologischen Diskurs Religion nur auf eine bestimmte Art und Weise in den Blick genommen werden kann, hängt meines Erachtens mit verschiedenen Engführungen des religionssoziologischen Diskurses zusammen: Zum einen gehen die religionssoziologischen Analysen und Standortbestimmungen meist von einem allgemeinen Religionsbegriff aus, bzw. definieren Religion in allgemeingültiger Weise. Um sich mit Religion wissenschaftlich befassen zu können, scheint eine vorherige Definition des Religionsbegriffs in der Religionssoziologie unabdingbar zu sein. Diese Ansicht vertritt bereits Émile Durkheim, der gemeinsam mit Weber als einer der Klassiker des religionssoziologischen Diskurses gilt. Während Weber dafür plädierte, Religion ‚wenn überhaupt‘ am Ende einer Untersuchung definitorisch zu fassen, hält Durkheim es für unerlässlich, den Untersuchungsgegenstand vorab möglichst genau zu bestimmen. Der gegenwärtige religionssoziologische Diskurs bleibt offensichtlich der durkheimschen Herangehensweise treu. Insbesondere wenn solcherlei Definitionen mit dem Anspruch auf universelle Gültigkeit aufgestellt werden, hat dies stets eine Essenzialisierung eines spezifischen Religionsverständnisses zur Folge.

Joachim Matthes hat in diesem Zusammenhang schon in den 1990er Jahren an Foucault anknüpfend problematisiert, dass bei den im religionssoziologischen Diskurs aufgestellten Definitionen von Religion der Entstehungskontext des formulierten Religionsbegriffs zu selten mitreflektiert werde. Diese Definitionen stellen somit immer spezifische Repräsentationen eines durch die zeithistorischen und gesellschaftlichen Zusammenhänge, sowie durch die disziplinären Eigenheiten, die unterschiedlichen Narrative und theoretischen Präferenzen geprägten Religionsverständnisses dar. Die Religionssoziologinnen und Religionssoziologen wären laut Matthes gut damit beraten, sich aus diesem Grund zunächst mit den eigenen methodologischen Prämissen und Vorgehensweisen auseinanderzusetzen. Generell zeigt sich Matthes äußerst skeptisch hinsichtlich des Bemühens seiner Fachkolleginnen und -kollegen, die „Suche nach dem Religiösen“ [...] als einen methodischen Vorgang zu behandeln, in dem es darum geht, etwas, was es als eindeutig identifizierbar gibt, auf zuverlässige und gültige Weise zu ermitteln“ (Matthes 1992a: 129). Einem poststrukturalistischen Wissenschaftsverständnis folgend hat er sich gegen das übliche Vorgehen in der Religionssoziologie – einen allgemeinen Religionsbegriff auf-

stellen zu wollen – ausgesprochen und sich einer konsequent diskursanalytischen Sichtweise auf Religion verschrieben.

Im religionssoziologischen Diskurs haben diese Kritikpunkte bisher jedoch nur bedingt Berücksichtigung gefunden. Vielmehr zeigt sich dieser Diskurs gerade im deutschsprachigen Raum recht resistent gegenüber den analytischen Trendwenden der letzten Jahre. Während sich in den benachbarten Religionswissenschaften post-strukturalistische Ansätze bereits etablieren konnten (vgl. Kippenberger 1983; Kippenberger/von Stuckrad 2003; McCutcheon 2003) und Religion hier nicht mehr als Phänomen *sui generis* verstanden wird, ist in der Religionssoziologie eine solche Sichtweise bisher selten zu finden, und außer der Kritik an der Säkularisierungstheorie wurde das analytische Vorgehen sowie methodische und theoretische Setting des religionssoziologischen Diskurses hinsichtlich der Herausforderung, der wiederentdeckten globalen Vielfalt der religiösen Praxis gerecht zu werden, auch nicht darüber hinaus problematisiert.

Der anhaltende Trend unter Religionssoziologinnen und -soziologen, Religion vorab theoretisch zu bestimmen, ist in jüngerer Vergangenheit aus diesem Grund aus praxissoziologischer Perspektive kritisiert worden. Eine Soziologie der Praxis hat für das Verhältnis zwischen Theorie und Praxis sensibilisiert und darauf hingewiesen, dass auch wissenschaftliche Aussagen als Praxis verstanden werden müssen, die Logik der Praxis allerdings nicht mit der Logik der wissenschaftlichen Theorie über Praxis verwechselt werden darf. Während eine wissenschaftliche Praxis die sozialen Prozesse, die es zu analysieren gilt, von der Alltagspraxis isoliert, also aus ihrer spezifisch ökonomischen, sozialen und insbesondere zeitlichen Verhaftung löst, um sie erklären zu können, ist laut Bourdieu die Logik der Praxis aufgrund ihrer Eingebundenheit in gegenwärtige alltagspraktische Prozesse nicht in der Lage, ihre eigene Vorgehensweise zu reflektieren. „Das Eigentümliche der Praxis ist gerade, dass sie diese Frage [nach Begründung und Daseinsgrund der Praxis] gar nicht zulässt.“ (Bourdieu 1987: 165) Die Praxis erfolgt vielmehr spontan und unmittelbar, der ihr zugrunde liegende Sinn ist den Handelnden nicht immer bewusst. Aus diesem Grund sei die Logik der Praxis nicht theoretisch her leitbar, sondern kann nur aus der empirischen Forschung heraus entwickelt werden. Im religionssoziologischen Diskurs dagegen – so der zentrale Kritikpunkt aus praxissoziologischer Perspektive – werde Religion zu häufig einzig theoretisch hergeleitet. Anstatt Religion aus empirischen Beobachtungen fassen zu wollen, entstehe „[m]it den Definitionen der Religion [...] eine soziologische Denksportpraxis, die sich, wie im Anschluss an Bourdieus Kritik der scholastischen Vernunft (vgl. Bourdieu 2001) gesagt werden kann, immer mehr scholastisch versteht und dadurch nicht nur den Kontakt zum diskursiven Entstehungsort des Religionsbegriffs, sondern auch zu der Praxis verliert, die sich im Alltag selbst als religiös beschreibt“ (Hillebrandt 2014b: 127). In diesem Sinne erweist er sich als problematisch, wenn die diskursive Spezifität der aufgestellten Definitionen nicht reflektiert und sogar unbedacht verallge-

meinert wird. Ebenso muss gefragt werden, inwiefern die Definitionen des religionssoziologischen Diskurses den Blick auf die religiöse Praxis verstellen. Denn es ist zu vermuten, dass durch die dem Forschungsprozess vorangestellten Definitionen von Religion der Analyseblickwinkel unnötig verengt wird, wodurch die Vieltätigkeit und historische Kontingenz der religiösen Praxis in den religionssoziologischen Betrachtungen nicht in den Blick geraten.

In Anbetracht der Tatsache, dass sich die Art und Weise, Religion in der modernen Gesellschaft zu denken nicht nur als recht eindimensional, sondern offenbar zudem als äußerst beharrlich erweist und die globale Vielfältigkeit und Fluidität religiöser Praxis dadurch kaum zur Kenntnis genommen wird, reicht es meines Erachtens nicht aus, die Analyseperspektive einfach erweitern zu wollen, um die verschiedenen Zusammenhänge, in denen Religion eine Rolle spielt, berücksichtigen zu können. Wie bereits von Matthes gefordert, ist es vielmehr notwendig, sich mit den theoretischen, disziplinären, zeithistorischen und narrativen Vorannahmen des religionssoziologischen Diskurses zu befassen, da diese den verengten Analyseblickwinkel offenbar mit bedingen. Um Aufschluss darüber zu erhalten, inwiefern die im religionssoziologischen Diskurs formulierten Definitionen von Religion durch diskursive Grenzziehungen geprägt sind, sollte dieser Diskurs vielmehr zunächst selbst zum Untersuchungsgegenstand gemacht werden.

In der vorliegenden Arbeit nehme ich deswegen eine Dekonstruktion des religionssoziologischen Diskurses vor und untersuche die verschiedenen theoretischen und narrativen Vorannahmen, die die Thematisierungsformen des Religiösen bedingen. Hierfür bedarf es nicht nur eines Forschungsansatzes, der die entsprechenden Analysewerkzeuge bereitstellt, sondern der sich zudem durch eine analytische Sensibilität gegenüber der Fluidität und Heterogenität der religiösen Alltagspraxis auszeichnet. Eine Forschungsrichtung, die sich sowohl durch ihre dekonstruktivistischen Analysen einen Namen gemacht hat, als auch für die Hybridität der kulturellen Praxis einsteht und somit fruchtbare Anknüpfungspunkte für eine reflexive Auseinandersetzung mit der Religionssoziologie liefert, ist die der Postcolonial Studies. Diese Forschungsrichtung hat es sich zur Aufgabe gemacht, hegemoniales Wissen hinsichtlich seiner impliziten Eurozentrismen und postkolonialen Hierarchien zu hinterfragen. Während poststrukturalistische Ansätze das Andere meist lediglich als ‚konstitutives Außen‘ europäischer Wissensproduktionen thematisieren, schenken postkoloniale Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler neben den hegemonialen Wissenskonstruktionen gerade der postkolonial verfassten Welt besondere Aufmerksamkeit. Sie fragen nicht nur, wer über Religion in welcher Weise und in welchen Zusammenhängen spricht, welche analytischen Grenzen hierbei gezogen werden und auf welche Repräsentationen Bezug genommen wird, sondern interessieren sich ebenso dafür, wer im Diskurs Gehör findet. In diesem Sinne eignen sich die Postcolonial Studies in besonderer Weise für eine Auseinandersetzung

mit den Definitionen von Religion. Dabei reflektiert eine postkoloniale Perspektive zudem, auf welche Weise diese Repräsentationen von Religion in ein spezifisches Geschichts- und Moderneverständnis eingelassen sind und welche religiösen Erscheinungsformen durch den eingenommenen Analyseblickwinkel ausgeschlossen werden. Das postkoloniale Kulturverständnis, welches gerade die Kontingenz und Dynamik kultureller Praxis hervorhebt, sensibilisiert zudem für die Hybridität und Heterogenität religiöser Praxis. Postkoloniale Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler befassen sich somit nicht nur kritisch mit der Formulierung universeller Religionsbegriffe, sie wollen auch der Heterogenität globaler Prozesse gerecht werden und rücken aus diesem Grund häufig die performative Dimension ins Zentrum ihrer Analyse. Mit den Postcolonial Studies ist es also nicht nur möglich, den religionssoziologischen Diskurs einer Dekonstruktion zu unterziehen und den universellen Anspruch der hier aufgestellten Definitionen zu hinterfragen. Vielmehr ist es in Anschluss an die postkoloniale Analyseperspektive auch möglich, über eine Revision des religionssoziologischen Diskurses nachzudenken.

In diesem Sinne wird im Rahmen dieser Arbeit Religion quasi von den Grenzen her gedacht: Die im religionssoziologischen Diskurs aufgestellten Definitionen und Narrative werden hierbei zunächst hinsichtlich ihrer zeitlichen, räumlichen, sachlichen, kulturellen, strukturellen und normativen Grenzziehungen befragt, wobei ein besonderer Fokus auf die hier reproduzierten Asymmetrien gelegt wird. Ausgehend von einer Auslotung der diskursiven Möglichkeitsbedingungen des aktuellen religionssoziologischen Diskurses und dessen postkolonialen Problematisierungen wird im Weiteren zudem über die Neuausrichtung eines soziologischen Analyseblickwinkels auf Religion nachgedacht. Zwar zeigen sich postkoloniale Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler genau wie Vertreterinnen und Vertreter eines poststrukturalistischen Wissenschaftsverständnisses skeptisch gegenüber allgemeinen Definitionsversuchen, gerade ihr Beitrag zur kulturtheoretischen und verflechtungsgeschichtlichen Perspektive eröffnet jedoch Möglichkeiten, die eine alternative Betrachtungsweise auf Religion in Aussicht stellen.

Während eine postkoloniale Perspektive im religionswissenschaftlichen Diskurs bereits vielfach Anklang findet (vgl. Mazusawa 2005; Van der Veer 2001; McCutcheon 2000: 297f; Bergunder 2011; Rohrbacher 2009), ist sie in der Religionssoziologie bisher nur marginal oder lediglich in negativer Weise rezipiert worden. So hat etwa Volkhard Krech nur Ignoranz und Unverständnis für Forschungsrichtungen wie den Cultural Studies oder den Postcolonial Studies übrig, wie folgendes Zitat veranschaulicht:

„Diese [die Cultural Studies A.d.V.] verdanken sich in einem nicht geringen Maße Wertstandpunkten der sogenannten political correctness, denen zufolge jedem kulturellen Segment eine je eigene Betrachtung zukommt und entsprechend Studien nur aus den Reihen der jeweils Betroffenen stammen dürfen, also: Postcolonial Studies dürfen nur von jenen be-

trieben werden, die aus ehemals kolonisierten Völkern stammen [...] Diese Entwicklungen münden in den Kalauer, daß es – der Logik kultureller Segmentierung zufolge – Forschung über Geschichte und Gegenwart kleinwüchsiger Menschen afrikanischer Abstammung in der Upper East Side New Yorks geben müsse, diese aber – in der Logik ‚authentischer‘ Wissenschaft – nur durch Afro-Americans of restricted growth, die in dieser Wohngegend leben, angemessen durchgeführt werden können.“ (Krech 2006: 100)

Der religionssoziologische Diskurs tut sich offenbar nach wie vor schwer mit einem solchen Wissenschaftsverständnis. Besonders der von Volkhard Krech karikierte Anspruch der Postcolonial Studies, Aussagepraktiken historisch und diskursiv zu kontextualisieren, ist für die Auseinandersetzung mit den analytischen Engführungen des religionssoziologischen Diskurses äußerst gewinnbringend. Obgleich der Forschungsrichtung der Postcolonial Studies in den einschlägigen Monographien der letzten Jahre häufig ein paar Zeilen oder Seiten gewidmet werden (Riesebrodt 2007; Knoblauch 2009), ist der allgemeine Tenor eher Skepsis oder sogar Polemik gegenüber dieser sich in den letzten Jahrzehnten zunehmend in den Kultur- und Sozialwissenschaften etablierenden Forschungsrichtung. So fasst etwa Riesebrodt die Intention einer postkolonialen Perspektive wie folgt zusammen: Eine postkoloniale Perspektive problematisiere,

„daß im Zuge des Kolonialismus der Religionsbegriff mißbraucht wurde, nichtwestliche Religionen nach dem Modell christlicher Religion zu interpretieren oder gar zu organisieren, anstatt sie gemäß ihrer kulturellen Selbstdeutung und ihrer jeweiligen kulturellen Einbettung zu verstehen. Hinduismus, Buddhismus oder Konfuzianismus gelten ihnen als Erfindung von Kolonialbeamten, Missionaren und Orientalisten“ (Riesebrodt 2007: 31).

Postkoloniale Ansätze stellen demgegenüber jedoch ein essenzialistisches Kulturverständnis gerade in Frage und postkolonial Forschende wie etwa Shalini Randeria haben zudem auf die Interaktions- und Austauschbeziehungen, die die Weltverhältnisse seit Jahrhunderten prägen, aufmerksam gemacht. Dem Anliegen vieler postkolonialer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, auf die Verflechtungsgeschichte hinzuweisen, die durch die Kolonialherrschaft eine globale Dynamik erhielt, wird Riesebrodts generalisierende Betrachtung nicht gerecht. Denn eine solche verflechtungsgeschichtliche Perspektive darf nicht lediglich als einseitiger, vom Westen ausgehender Prozess betrachtet werden, sondern muss vielmehr als komplexes Zusammenspiel unterschiedlicher Einflussfaktoren der Kolonialmächte und der kolonisierten Gesellschaften gesehen werden. Die Postcolonial Studies setzen sich somit für eine differenzierte historische Betrachtungsweise ein und wollen insbesondere das Zusammenspiel globaler und lokaler Kräfte in ihren Analysen berücksichtigen (vgl. Conrad/Randeria 2002b; Appadurai 1996, 2001).

Aufgrund ihres sensiblen Gespürs für ausschließende Formen der Wissensproduktionen aber auch durch die verflechtungsgeschichtlichen Erweiterungen der Analyseperspektive erweisen sich die Arbeiten der Postcolonial Studies meines Erachtens somit als ein ausgesprochener Glücksfall für die Soziologie im Allgemeinen und die Religionssoziologie im Besonderen: Mit einer postkolonialen Perspektive lässt sich nicht nur der Erklärungsgehalt und -anspruch althergebrachter Theoriemodelle und analytischer Vorgehensweisen kritisch hinterfragen. In diesem Sinne weist eine postkoloniale Perspektive für das Vorhaben, Religion von den Grenzen her zu denken, ein besonderes Potential der Dekonstruktion auf. Nicht nur der Vorschlag das Globale neu zu denken, sondern auch der Anspruch der Postcolonial Studies, der Hybridität der Praxis religiöser Erscheinungsformen gerecht zu werden, eröffnet zudem eine Analyseperspektive, die in Aussicht stellt, die Vielfältigkeit und Dynamik religiöser Praxisformen auf adäquate Weise zu berücksichtigen. Vor dem Hintergrund des zentralen Stellenwerts, den Religion im globalen Weltgeschehen nach wie vor einnimmt, scheint eine solche Erweiterung der Analyseperspektive des religionssoziologischen Diskurses unabdingbar zu sein.

In der vorliegenden Arbeit werde ich somit den religionssoziologischen Diskurs mit den Arbeiten der Postcolonial Studies konfrontieren. Der Fokus wird hierbei in erster Linie auf den Diskurs gelegt, wie er im deutschsprachigen Raum geführt wird, da im Gegensatz zum angloamerikanischen Raum postkoloniale Arbeiten hier bislang kaum Berücksichtigung finden. Die konkrete Vorgehensweise wird dabei wie folgt aussehen: Zunächst werde ich das spezifische Potential der Dekonstruktion der Postcolonial Studies aufzeigen und das daraus erwachsende analytische Vorgehen für die postkoloniale Untersuchung des religionssoziologischen Diskurses vorstellen. Im ersten Kapitel werde ich somit das analytische Potential einer postkolonialen Perspektive aufzeigen.

Um an den Untersuchungsgegenstand heranzuführen, wird in einem weiteren Schritt eine historische Betrachtung des religionssoziologischen Diskurses erfolgen. Überblicksartig werde ich die unterschiedlichen Fokussierungen des religionssoziologischen Diskurses darlegen, wobei den diskursiven Brüchen hier besondere Aufmerksamkeit geschenkt wird.

Im Licht der Postcolonial Studies wird die Dekonstruktion des religionssoziologischen Diskurses im Weiteren dann in zwei Schritten erfolgen: Zunächst werde ich die zentralen Begriffe und Definitionen in den Blick nehmen. Hierbei werde ich die spezifisch religionssoziologischen Aussagemodalitäten, die begrifflichen Formationen, die dominanten Diskurspositionen und die Aussagestrategien identifizieren und analysieren, um diese durch die Konfrontation mit einer postkolonialen Perspektive dann hinsichtlich der inhärenten Engführungen problematisieren zu können. In einem weiteren Schritt werde ich die spezifischen Narrative des religionssoziologischen Diskurses analysieren. Diese nehmen meist großen Einfluss auf die

Thematisierungsformen von Religion und stehen somit unter Verdacht, zur Verengung des Analyseblickwinkels der gegenwärtigen Diskussion beizutragen, indem sie nämlich ein ganz spezifisches, mit der Geschichte der Soziologie eng verknüpftes Bild der Moderne reproduzieren. Auf der Grundlage eines postkolonialen Wissenschaftsverständnisses werde ich sowohl auf die Schwierigkeiten hinsichtlich der hegemonialen religionssoziologischen Definitionen als auch auf die im religionssoziologischen Diskurs eingelassenen Narrative und Argumentationsfiguren aufmerksam machen.

Vor diesem Hintergrund werde ich in Anschluss an eine postkoloniale Perspektive zudem einen alternativen Blickwinkel auf Religion entwickeln. Vor dem Hintergrund der Dekonstruktion des religionssoziologischen Diskurses mittels der Postcolonial Studies werde ich insbesondere in Rekurs auf das spezifische Kulturverständnis und den verflechtungsgeschichtlichen Analyseansatz einer postkolonialen Perspektive der Frage nachgehen, inwiefern sich eine alternative Analyseperspektive auf Religion einnehmen lässt. Somit wird in der vorliegenden Arbeit eine Theoriarbeit vorgenommen, die sich aus einer postkolonialen Dekonstruktion des religionssoziologischen Diskurses speist.

1. Das analytische Potential der Postcolonial Studies

Warum bieten sich die Postcolonial Studies nun als Reflexionsfläche für den religionssoziologischen Diskurs in besonderer Weise an? Warum wird nicht im Anschluss an Joachim Matthes und Michel Foucault eine diskursanalytische Betrachtung des religionssoziologischen Diskurses vorgenommen? Zweifelsohne besteht das Potential der Dekonstruktion der Postcolonial Studies zum einen in dem spezifischen Blickwinkel, den diese einnehmen: Sie haben es sich u.a. zur Aufgabe gemacht, die hegemonialen Wissenstraditionen hinsichtlich der vorfindbaren postkolonialen Dimension zu hinterfragen. Das Präfix ‚post‘ darf dabei nicht lediglich als historische Kategorie im Sinne einer ‚nach-kolonialen Situation‘ aufgefasst werden, das auf die politische Unabhängigkeit der ehemaligen Kolonien von den Kolonialmächten abzielt. Der Begriff ist laut Villa und Reuter vielmehr

„als eine politisch motivierte Analysekatgorie zu verstehen, die einerseits die nachhaltige Prägung der globalen Situation durch Kolonialismus, Dekolonialisierung und neokolonialistische Tendenzen aufzeigt – und somit nicht nur die aktuelle Wirkmächtigkeit eines un abgeschlossenen Kolonialdiskurses konstatiert, sondern auch ein chronologisches Geschichtsverständnis kritisiert“ (Reuter/Villa 2009: 17).

Insbesondere das europäische Moderneverständnis, welches den religionssoziologischen Diskurs in erheblichem Maße prägt, haben postkoloniale Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler immer wieder kritisiert. Gerade das kritisch reflexive Potential, welches althergebrachte Epistemologien zu hinterfragen weiß, macht eine postkoloniale Konfrontation des religionssoziologischen Diskurses so fruchtbar.¹

1 Politische Vorläufer der Postcolonial Studies sind hauptsächlich in den antikolonialen Widerstandsbewegungen zu finden, die sich ab den 1930er Jahren in Afrika, Indien und der Karibik herausgebildet haben. Zu nennen ist hier etwa die *Négritude-Bewegung*, die sich in den 30er Jahren gebildet hat. Schriftsteller und Politiker afrikanischer Herkunft

Zwar greifen die Postcolonial Studies insbesondere auf poststrukturalistische Theoretikerinnen und Theoretiker zurück, sie nehmen aber mit ihrem Fokus auf die postkolonialen Macht-Wissens-Komplexe einen besonderen Blickwinkel ein, welcher sich für die Analyse des religionssoziologischen Diskurses als besonders gewinnbringend erweist.

Zweifellos sind die theoretischen Anknüpfungspunkte der Postcolonial Studies dabei von konstitutiver Bedeutung. Für das Wissenschaftsverständnis postkolonial Forschender sind die Arbeiten Jacques Derridas und Michel Foucaults von großer Bedeutung, schärfen die meisten postkolonialen Theoretikerinnen und Theoretiker der ersten Stunde doch an den Überlegungen poststrukturalistischer Wissenschaftler wie etwa Derrida, Foucault oder auch Jaques Lacan ihren analytischen Blick. Darüber hinaus haben Marxismus und Neo-Marxismus den postkolonialen Diskurs in nicht unerheblichem Maße beeinflusst. Wie bereits gesagt, wurden die Arbeiten zudem von Vertreterinnen und Vertretern der antikolonialen Befreiungsbewegungen in nicht unerheblichem Maße geprägt. Die wichtigsten Anknüpfungspunkte liefern hier die Werke Frantz Fanons. Des Weiteren haben auch die Cultural Studies die Schriften der Postcolonial Studies beeinflusst. Die Übergänge zwischen diesen beiden Forschungsrichtungen sind meist fließend: So hat sich beispielsweise Stuart Hall insbesondere mit postkolonialen Fragestellungen befasst und soll aus diesem Grund hier als Vertreter einer postkolonialen Perspektive betrachtet werden.

Im Folgenden werden nun zunächst die theoretischen Anknüpfungspunkte der Postcolonial Studies diskutiert, die sich insbesondere für die vorzunehmende Analyse als relevant erweisen. Hierbei wird insbesondere auf Derridas Methode der Dekonstruktion, Foucaults Diskursverständnis und Jacques Lacans Subjektverständnis sowie auf den Hegemonie-Begriff bei Antonio Gramsci, die ‚Praxis der Artikulation‘ bei Chantal Mouffe und Ernesto Laclau und Frantz Fanon eingegan-

wie Leopold Sédar Senghor und Léon-Gontran Damas entwickelten gemeinsam mit dem auf Martinique geborenen Aimé Césaire eine Kritik an der kulturellen Hegemonie des Westens. Sie betonten die Eigenständigkeit der afrikanischen Wissens- und Kulturtradition und bemühten sich, diese genuine Kultur, die ihres Erachtens auf dem Land teilweise noch vorhanden war, zu rehabilitieren (vgl. Rodriguez 2003, S.22). Obgleich postkoloniale Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler sich später von einem solchen Kulturessenzialismus distanzieren, bildete die *Négritude-Bewegung* doch ein erstes Gegengewicht zum hegemonialen Diskurs. Auch der *Pan-Afrikanismus* stellt eine Inspirationsquelle der Postcolonial Studies dar. Das zentrale Anliegen dieser Bewegung, die aus den gewaltvollen Erfahrungen der Sklaverei entstand, war es, die globale Einheit aller Schwarzen unabhängig von Nation und Ethnie hervorzuheben und sich gegen Rassismus und Imperialismus zu engagieren. Ebenso haben die antikolonialen Bewegungen in Algerien und hier insbesondere die Schriften von Frantz Fanon, auf dessen Werk im Folgenden noch näher einzugehen sein wird, die Postcolonial Studies geprägt.

gen. Daran anschließend wird das analytische Potential einer postkolonialen Perspektive verdeutlicht.

1.1 THEORETISCHE ANKNÜPFUNGSPUNKTE

Vertreterinnen und Vertreter des Poststrukturalismus weisen in Abgrenzung zum Strukturalismus auf die Historizität von Aussagen und Bedeutungsstrukturen hin.² Während Ferdinand Saussure noch am Anspruch festhielt, eine allgemeine, überzeitliche Struktur der Sprache ausmachen zu können, radikalisieren Poststrukturalisten und Poststrukturalistinnen die Annahme Saussures, dass Sprache nicht einfach ein Abbild der Wirklichkeit ist, sondern Sprache vielmehr erst die Wirklichkeit herstellt, indem davon ausgegangen wird, dass Sprache nichts Ahistorisches, sondern stets an einen spezifischen sozio-historischen Kontext gebunden ist. Entsprechend haben die Vertreterinnen und Vertreter des Poststrukturalismus verschiedentlich auf die historische Kontingenz sozialer Phänomene aufmerksam gemacht.

1.1.1 Jacques Derrida – Dekonstruktion

Für eine postkoloniale Auseinandersetzung mit dem religionssoziologischen Diskurs zeitigt insbesondere Derridas Praxis der Dekonstruktion anhaltende Wirkung. Der französische Philosoph Jacques Derrida hat sich u.a. im Anschluss an Saussure mit der Struktur der Sprache bzw. der Schrift befasst. In seinem dekonstruktivisti-

2 Saussure hatte in seiner 1916 posthum veröffentlichten Vorlesungsreihe *Allgemeine Sprachwissenschaft* darauf hingewiesen, dass Sprache „immer in einem gewissen Maß vom Willen des Einzelnen oder der Gemeinschaft unabhängig“ (Saussure 1967, S.20) ist, also jedes Objekt nur in Beziehung zur Gesamtstruktur betrachtet werden kann bzw. durch diese überhaupt erst konstituiert wird. Saussure befasst sich nun mit einer der kleinsten Einheiten der Sprachstruktur, dem Zeichen. Dieses setzt sich laut de Saussure aus zwei Elementen zusammen: dem Signifikat als Vorstellung des Gegenstandes, also dem Bezeichneten und dem Signifikanten als Lautbild, dem Bezeichnenden (vgl. Saussure 1967: 78). Bedeutung ergibt sich laut Saussure nicht aus den Signifikaten, ist also nicht der Sprachstruktur äußerlich, sondern Sinn wird erst über die Sprachstruktur, genauer über die Differenz der Signifikanten hergestellt. Bedeutung entsteht also immer erst in der Relation der Signifikanten zueinander. Somit werden Sinnzusammenhänge nicht mehr als subjektiv konstruiert oder vorsprachliches Abbild der Wirklichkeit gedacht, sondern sie ergeben sich vielmehr aus den Differenzen und Relationen der Sinn- und Sprachsysteme.

schen Frühwerk *De la Grammatologie* (1967) macht er eine logozentrische Metaphysik in der abendländischen Philosophie aus, also eine Hervorhebung des gesprochenen Wortes (logos) gegenüber der Schrift (gramme). Die gesprochene Sprache (phone) erhält ihren Sinn durch die Gegenwärtigkeit des sinnstiftenden Subjekts, so die Annahme des Logozentrismus. „Sprache erscheint in dieser Tradition als eine bloße Hülle für einen gemeinten oder erfahrenen Sinn, dem gesprochener Diskurs näher komme als geschriebener Diskurs.“ (Angermüller/Bellina 2012: 30) Auch bei Saussure werde laut Derrida dieser Logozentrismus nach wie vor aufrechterhalten. Derrida weist jedoch nun auf den Widerspruch hin, der sich dadurch in Saussures Werk ergebe: Seine Konzeption von Sprache als einem System von Differenzen verbiete es eigentlich, an der phonozentrischen Unterdrückung der Schrift festzuhalten (vgl. Lüdemann 2011: 63). Er kritisiert, dass in Saussures schematischer Unterteilung des Zeichens in Signifikat und Signifikant, trotz der Annahme, dass sich Sinnzusammenhänge erst durch die differenzielle Beziehung der Zeichen ergeben, die Bedeutung der Differenz verwischt werde. Derrida kommt somit zu der Ansicht, dass man die Saussuresche Konzeption von Zeichen als Einheit von Signifikat und Signifikant nicht mehr aufrechterhalten kann, sondern Zeichen nur noch als reine Verweisstrukturen von Signifikanten gedacht werden sollten. Da es unendlich viele Kombinationsmöglichkeiten von Bedeutungsketten gibt, ist eine endgültige Schließung der Verweisungszusammenhänge, wie sie etwa von Saussure konzipiert wird, nicht möglich. Damit Kommunikation möglich wird, muss es laut Derrida zeitweilige oder partielle Schließungen der Verweisungszusammenhänge geben (vgl. Moebius 2009: 426). Als spezifisches Charakteristikum des abendländischen Denkens macht Derrida etwa das Denken in binären Begriffslogiken wie etwa Mann/Frau, Kultur/Natur, religiös/säkular etc. aus. Anhand solcher Beispiele veranschaulicht er auch die Dimension der Macht, die auf die Schließungen von eigentlich kontingenten und historisch variablen Sinnzusammenhängen einwirkt und scheinbar alternativlose kulturelle Ordnungen produziert (vgl. Moebius 2009: 426). Die das abendländische Denken prägenden begrifflichen Gegensatzpaare sind somit immer hierarchisch strukturiert.

Mit seiner Praxis der Dekonstruktion möchte Derrida nun zeigen, dass dies keine natürlichen Gegensätze und unveränderlichen Hierarchien sind. Um die Hierarchie zu dekonstruieren, zeigt er beispielsweise auf, dass der erste Begriff nie ohne den anderen gedacht werden kann, der zweite vielmehr die Möglichkeitsbedingung des ersten bildet. Nur durch dieses ‚konstitutive Außen‘, wie Derrida es nennt, welches den Kontrast bildet, kann der Begriff überhaupt gedacht werden (vgl. Derrida 1986: 87f). Die Praxis der Dekonstruktion besteht also aus einer „doppelten Geste“ (ebd.): In einem ersten Schritt soll aufgezeigt werden, dass der eine Begriff nicht ohne sein konstitutives Außen bestehen kann. Dass dies keine natürlichen Binaritäten sind, sondern die Sinn- und Symbolsysteme sich nie als ganz geschlossen erweisen, veranschaulicht Derrida an seinem berühmten Beispiel der *différance*: Auch

um dem abendländischen Phonozentrismus etwas entgegenzusetzen, entwickelt Derrida die Bezeichnung *différance*, deren Aussprache sich von dem Wort *différence* nicht unterscheidet. Die Doppeldeutigkeit von *différer*, das sowohl ‚aufschieben‘, ‚verzeitlichen‘ als auch ‚nicht identisch sein‘, ‚Anderssein‘ bedeutet, wird in dem Wort *différance* nicht mitgedacht. In der Wortschöpfung *différance* soll diese Vieldeutigkeit wiederhergestellt werden und insbesondere auf die Aktivität in *différer* hingewiesen werden. Die Endung *ance* verweist dabei nicht auf eine direkte Wirkung einer Aktivität, vielmehr ist die Wirkung nicht vorhersehbar (vgl. Derrida 2004: S 118f). Damit möchte Derrida auf die Offenheit von Verweisungszusammenhängen im Allgemeinen hinweisen:

„[D]ie bezeichnete Vorstellung, der Begriff [ist] an sich nie gegenwärtig [...], in hinreichender Präsenz, die nur auf sich selbst verweise. Jeder Begriff ist seinem Gesetz nach in eine Kette oder in ein System eingeschrieben, worin er durch das systematische Spiel von Differenzen auf den anderen, auf die anderen Begriffe verweist. Ein solches Spiel, die *différance*, ist nicht einfach ein Begriff, sondern die Möglichkeit der Begrifflichkeit, des Begriffprozesses und -systems überhaupt.“ (Derrida 1990: 88)

In Anschluss an sein Konzept der *différance* hat er hierfür den Begriff der Dissemination (frz. *dissémination*: Ausstreuerung des Samens, Verbreitung) geprägt, mit welchem er in Abgrenzung zur Polysemie die nicht reduzierbare Mannigfaltigkeit generativer Bedeutungsprozesse unterstreichen möchte (vgl. Derrida 1995). Es geht demnach bei der Dekonstruktion nicht um eine Neutralisierung der binären Gegensätze, sondern um ein Überschreiten der binären Logik. Entsprechend warnt Derrida:

„Wer diese Umbruchphase vernachlässigt, übersieht die konfliktgeladene und unterwerfende Struktur des Gegensatzes. Wer zu rasch, und ohne den vorangegangenen Gegensatz im Auge zu behalten, zu einer Neutralisierung übergeht, die das frühere Feld praktisch intakt lässt, nimmt sich jede Möglichkeit, dort tatsächlich einzugreifen [...] denn die Hierarchie der dualen Gegensätze stellt sich immer wieder her.“ (Derrida 1986: 88)

Mit der Bezeichnung *différance* möchte er gerade auf den Bedeutungsüberschuss hinweisen, der mittels binärer Unterscheidungen nicht erfasst wird (vgl. Costa 2007: 110). In diesem Sinne gilt es, die Grenzziehungen der hegemonialen Diskurse zu dekonstruieren, um somit auf die Ausschließungen des Diskurses aufmerksam zu machen (vgl. Derrida 1986: 37f).

Das Aufspüren und Nachverfolgen der Verweisungszusammenhänge ist allerdings unterschiedlich aufgefasst worden. So bemängelt beispielsweise Stuart Hall, dass die Derrida-Rezeption Gefahr laufe, sich im endlosen Gleiten der Signifikanten zu verlieren: „Genau in dem Moment, in dem sie Derridas Ausdruck der *différance* aus der Spannung zwischen ihren beiden Konnotationen ‚verschieden sein‘

und ‚aufschieben‘ herauslösen und nur noch als ein endloses Spiel der Differenz fassen, wird das, was Derridas Politik ausmacht, fallengelassen.“ (Hall 1994a: 74f) Eine postkoloniale Perspektive verfolgt demgegenüber einen explizit politischen Analyseanspruch.

Die Arbeiten Derridas bieten für die postkoloniale Diskussion³ und somit für die vorliegende Arbeit in vielfacher Hinsicht fruchtbare Anknüpfungsmöglichkeiten: So wird z.B. davon ausgegangen, dass die Wirkmächtigkeit von Sprache ein asymmetrisches Verhältnis fortsetzt, welches postkoloniale Bedingungen hervorruft, die eigentlich bereits historisch und politisch überwunden schienen. Dieses Paradox zwischen faktisch politisch erlangter Unabhängigkeit und fortwährender kultureller, psychischer und sozialer Kolonialisierung und die darin enthaltenen Machtmechanismen gilt es, im Sinne Derridas, zu dekonstruieren. Dafür muss die Kontextgebundenheit der Produktion und Reproduktion von durch Sprache vermitteltem Wissen in die Analyse mit einbezogen werden, um die Machtverhältnisse im globalen Diskurs- und Repräsentationssystem sichtbar zu machen. Derridas Praxis der Dekonstruktion hat die Arbeiten der Postcolonial Studies entscheidend geprägt und erweist sich für die Sichtbarmachung impliziter Eurozentrismen und Essentialismen und hinsichtlich des konstitutiven Außens des religionssoziologischen Diskurses als besonders gewinnbringend.

1.1.2 Michel Foucault – Diskurstheorie und Diskursanalyse

Michel Foucault hat insbesondere mit seinem Verständnis von Diskurs die Kultur- und Sozialwissenschaften im Allgemeinen und die Postcolonial Studies im Besonderen nachhaltig beeinflusst und ist somit für die vorzunehmende Analyse von großer Bedeutung. Für Foucault gibt es keine diskursunabhängige Wirklichkeit. Unsere sinnliche und kognitive Wahrnehmung ist immer schon durch diskursiv vermitteltes Wissen geprägt. Wie Derrida geht er davon aus, dass sich Wissen in ständigem Wandel befindet, also historisch kontingent ist. Im Gegensatz zu Saussure sind für Foucault Diskurse jedoch nicht in erster Linie semiotische Strukturen, er möchte sie

-
- 3 In der postkolonialen Auseinandersetzung mit den Schriften Derridas nimmt Gayatri Chakravorty Spivak eine zentrale Rolle ein: Durch ihre Übersetzung von Derridas Werk *Grammatologie* (1986) ins Englische hat sie Entscheidendes zur Rezeption Derridas im nordamerikanischen Wissenschaftsbetrieb, nicht nur durch die Postcolonial Studies, beigetragen. Für die Postcolonial Studies prägend sind aber auch Spivaks Auseinandersetzungen mit der Derridaschen Praxis der Dekonstruktion. In ihren Arbeiten verknüpft sie diese gewinnbringend mit marxistischen und feministischen Theorien. Derrida liefert darüber hinaus auch wichtige Anknüpfungspunkte für die kritische Selbstreflexion der an der Wissensproduktion beteiligten Intellektuellen, wie sie ebenfalls von Spivak aufgegriffen wurden.

eher als Praktiken verstanden wissen, „die systematisch die Gegenstände bilden, von denen sie sprechen“ (Foucault 1973: 74). Insofern haben die Diskurse auch einen materiellen Charakter. Zwar bestünden die Diskurse aus Zeichen, allerdings werden diese für mehr zum Einsatz gebracht als nur zum Bezeichnen der Dinge. Dieses ‚mehr‘, verstanden als „Struktur, die eben nicht über die Logik der Zeichen und der Signifikanten organisiert ist, sondern über die ‚inhaltliche‘ Logik des im Raum eines je bestimmten Diskurses Sagbaren und nicht Sagbaren“ (Sarasin 2007: 319), möchte Foucault nun aufspüren.

Diskurse errichten also innerhalb von Wissensräumen bestimmte Ordnungen, was bedeutet, dass soziale Wirklichkeit über die Systematik diskursiver Aussagen und nicht über die inhaltliche Dimension des Gesprochenen gebildet wird. Von diesen Systematiken spricht Foucault als Wissensordnungen, die jedoch nicht auf Dauer gestellt sind, sondern in sozialen Prozessen diskursiv hergestellt werden. Siegfried Jäger hat in diesem Zusammenhang die passende Umschreibung von Foucaults Diskursbegriff als ‚Fluss von Wissen durch die Zeit‘ geprägt (Jäger 1993).

Den Diskursen muss bisweilen jedoch auch eine relative Dauerhaftigkeit zugesprochen werden, insbesondere wenn es darum geht, das eigene Selbstverständnis gegenüber ‚dem Anderen‘ abzugrenzen. Zur Veranschaulichung soll hier ein Beispiel angeführt werden, welchem Foucault in seiner Analyse zwar keine weitere Aufmerksamkeit schenkt, welches aber insbesondere durch Said eingehende Betrachtung fand und welches im Rahmen dieser Arbeit deshalb auf besonderes Interesse stößt:

„In der Universalität der abendländischen Ratio gibt es den Trennungsstrich, den der Orient darstellt: der Orient, den man sich als Ursprung denkt, als schwindeligen Punkt, an dem das Heimweh und die Versprechen auf Rückkehr entstehen, der Orient, der der kolonisatorischen Vernunft des Abendlandes angeboten wird, der jedoch unendlich unzugänglich bleibt, denn er bleibt stets die Grenze. Er bleibt Nacht des Beginns, worin das Abendland sich gebildet hat, worin es aber auch eine Trennungslinie gezogen hat. Der Orient ist für das Abendland all das, was es selbst nicht ist, obwohl es im Orient das suchen muß, was seine ursprüngliche Wahrheit darstellt. Die Geschichte dieser großen Trennung während der Entwicklung des Abendlandes müssen wir schreiben und in ihrer Kontinuität und in ihrem Wechsel verfolgen; zugleich müssen wir sie aber auch in ihrer tragischen Versteinerung erscheinen lassen.“ (Foucault 1969:10)

Die Rahmenbedingungen für die Wissensproduktion werden mittels einer sogenannten ‚Politik der Wahrheit‘ festgelegt, in welcher immer wieder neu ausgehandelt werde, wer wahr sprechen darf (vgl. Foucault 1996: 177). Wesentlich ist also die enge Verknüpfung von Macht und Wissen, die Foucaults Diskursverständnis prägt: Es

„ist wohl anzunehmen, dass die Macht Wissen hervorbringt (und nicht bloß fördert, anwendet, ausnutzt); dass Macht und Wissen einander unmittelbar einschließen; dass es keine Machtbeziehung gibt, ohne dass sich ein entsprechendes Wissensfeld konstituiert, und kein Wissen, das nicht gleichzeitig Machtbeziehungen voraussetzt und konstituiert. Diese Macht/Wissen-Beziehungen sind darum nicht von einem Erkenntnissubjekt aus zu analysieren, das gegenüber dem Machtsystem frei oder unfrei ist. Vielmehr ist in Betracht zu ziehen, dass das erkennende Subjekt, das zu erkennende Objekt und die Erkenntnisweisen jeweils Effekte jener fundamentalen Macht/Wissen-Komplexe und ihrer historischen Transformationen bilden“ (Foucault 1994: 39f).

Diskurse sind also immer auch Machtpraktiken. Macht wird bei Foucault allerdings nicht in erster Linie mit Gewalt, Gesetz und Ausschluss assoziiert und als etwas verstanden, was von einzelnen Gruppen ausgeübt werden kann. Vielmehr ist Macht überall und allgegenwärtig, sie formt sämtliche gesellschaftliche Bereiche und soziale Beziehungen. Um die produktiven und antagonistischen Dimensionen von Macht in den Blick zu nehmen, hebt Foucault den relationalen Charakter von Macht hervor. Eine solche ‚Mikrophysik der Macht‘ bringt die gesellschaftlichen Verhältnisse und die Subjekte nicht nur hervor, diese sind gleichzeitig auch Träger der Macht und reproduzieren die diskursiven Wissensordnungen. „Macht existiert nur in actu, auch wenn sie sich, um sich in ein zerstreutes Möglichkeitsfeld einzuschreiben, auf permanente Strukturen stützt.“ (Foucault 1994: 254) Aufgrund des relationalen Charakters von Macht gibt es laut Foucault immer auch Gegenmacht. In diesem Sinne bricht Foucault gerade in Bezug auf das Verhältnis von Wissen und Macht mit herkömmlichen Auffassungen hierarchischer oder personengebundener Machtmodelle.

Wie lassen sich Diskurse nach Foucault nun analysieren? In seinen frühen Werken *Die Ordnung der Dinge* und *Archäologie des Wissens* richtet er seinen Blick zunächst auf die epistemologischen Bedingungen von Wissen, d.h. auf die historisch spezifischen Denkweisen und Regulierungspraktiken, die den Diskurs durch eine gewisse Regelmäßigkeit formen. Er interessiert sich also besonders für die spezifischen Konstitutionsbedingungen und Formationen aber auch für die Transformationen von Aussagen, die den Diskurs bilden:

„In dem Fall, wo man in einer bestimmten Zahl von Aussagen ein ähnliches System der Streuung beschreiben könnte, in dem Fall, in dem man bei den Objekten, den Typen der Äußerungen, den Begriffen, den thematischen Entscheidungen eine Regelmäßigkeit [...] definieren könnte, wird man übereinstimmend sagen, daß man es mit einer diskursiven Formation zu tun hat. [...] Man wird Formationsregeln die Bedingungen nennen, denen die Elemente dieser Verteilung unterworfen sind (Gegenstände, Äußerungsmodalitäten, Begriffe, thematische Wahl). Die Formationsregeln sind Existenzbedingungen (aber Bedingungen der

Koexistenz, der Aufrechterhaltung, der Modifizierung und des Verschwindens) in einer gegebenen diskursiven Verteilung.“ (Foucault 1973: 58)

In seiner Analyse konzentriert er sich somit auf die Gegenstände, die Äußerungsmodalitäten beziehungsweise die Subjektpositionen, die Begriffe und Strategien von Diskursen. Im Gegensatz zur gängigen chronologischen Fortschrittserzählung machen seine Analysen deutlich, dass sich die Diskurse auch durch Diskontinuitäten und Brüche auszeichnen.

In der Archäologie des Wissens hat er sich u.a. mit den Formationen der Wissenschaft auseinandergesetzt, wobei er vier zentrale Phasen ausmacht. Der erste Schritt – der der Positivität – auf dem Weg vom Wissen zur Wissenschaft sei gemacht, wenn ein bis zu einem gewissen Grad autonomes Formationssystem von Aussagen im Diskurs auftritt und sich in diesem spezifische Normen herausbilden, welche den Verhaltenskodex, das Methodenbündel und die Fachbegriffe verifizieren und somit den inneren Zusammenhalt vorgeben. Auf diese Weise kann dann das Wissen zur Erkenntnis deklariert werden und es passiert somit als weiteren Schritt die Schwelle der Epistemologisierung. Von Wissenschaft spricht Foucault, wenn die Aussagen mit den spezifischen Konstruktionsgesetzen auf der Ebene der Propositionen, also der durch den Satz ausgedrückten Sachverhalte übereinstimmen und somit schließlich in einer vierten Phase eine eigene Formalisierung erfahren. Gerade weil Wissenschaften dadurch immer mit einer Aura der Faktizität versehen würden, und dem produzierten Wissen nicht selten ein universeller Anschein vermittelt werde, gelte es dieses immer auch zu hinterfragen (vgl. Schäfer 2012: 96f).

In Die Ordnung des Diskurses richtet Foucault seinen Blick dann eher auf die äußeren Formationsbedingungen von Diskursen: Er geht davon aus, dass Diskurse bestimmten Regulierungen unterliegen, die beeinflussen, was gesagt und was nicht gesagt werden kann. Foucault unterscheidet zwischen Strategien der ‚Ausschließung‘ z.B. in Form von Verboten, aber auch von Grenzziehungen im Sinne von Vernunft und Wahnsinn, normal und nicht normal, zwischen der ‚Reglementierung‘ von Diskursen, verstanden als Prozeduren der Diskursverknappung, wie sie beispielsweise die Instanz des Autors darstellt und zwischen der ‚Regulierung des Zugangs‘ zu Diskursen, zum Beispiel durch spezifische Qualifikationen (vgl. Kammeler/Parr/Schneider 2008: 235).⁴

4 Die beiden Werkphasen zusammenführend, lässt sich vereinheitlichend sagen: „Diskurse sind materiell nachweisbare Formen gesellschaftlicher Rede, die stets nach Praxisbereichen spezialisiert und institutionalisiert sind, sodass es Diskurse mit distinkten Formations- und Ausschließungsregeln und jeweils eigener Operativität gibt.“ (Kammeler/Parr/Schneider 2008: 235) Auch wenn Foucault selbst nie eine spezifische diskursanalytische Methodologie entwickelt hat, gibt es heute zahlreiche Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, die es sich zur Aufgabe gemacht haben, ein diskursanalytisches Pro-

Foucaults Arbeiten zur wirklichkeitskonstituierenden Wirkung von Diskursen haben postkoloniale Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler maßgeblich geprägt. Für die vorliegende Arbeit erweist sich nicht nur Foucaults Diskursverständnis verstanden als Macht-Wissens-Komplexe als konstitutiv. Auch der Blickwinkel, den er auf die von ihm analysierten Diskurse einnimmt, hat in gewisser Weise Vorbildcharakter für die Untersuchung des religionssoziologischen Diskurses: In Anlehnung an Foucault wird mit den Postcolonial Studies der Blick nicht nur auf die zentralen Aussagesysteme und Begriffe gelenkt, die den Diskurs prägen, es sollen zudem die diskursiven Brüche und Verschiebungen untersucht werden.

1.1.3 Antonio Gramsci – Hegemonie und Subalternität

Obschon Marx für seinen eurozentrischen Blickwinkel seitens der Postcolonial Studies immer wieder kritisiert wurde, spielen Marxismus und Neomarxismus eine nicht unbedeutende Rolle für deren Arbeiten. Insbesondere Gayatri Spivak knüpft in ihren Analysen der globalen Arbeitsteilung immer wieder an Marx' Schriften an und erweitert diese. Breite Verwendung findet im postkolonialen Diskurs aber insbesondere das Hegemonie-Konzept des Neomarxisten Antonio Gramsci. Dieser geht davon aus, dass keine Gesellschaft lediglich durch Zwang aufrechterhalten werden kann. Aus diesem Grund unterscheidet er zwischen Herrschaft und Hegemonie: Unter kultureller Hegemonie versteht er einen Typus von Herrschaft, dem es gelingt, die eigenen Interessen als gesellschaftliche Interessen zu etablieren. Der Kampf um kulturelle Hegemonie werde in der Zivilgesellschaft ausgefochten. Hier streiten die unterschiedlichen Parteien um die Deutungshoheit über gesellschaftliche Wirklichkeit. Wer den Kampf gewinnt, übernimmt nicht nur die politische Herrschaft, sondern auch die Definitionsmacht über die kulturelle Hegemonie. Diese darf nicht allein ideologisch beschaffen sein, sie muss vielmehr gewisse Zugeständnisse an die Beherrschten beinhalten, so dass sie als gesellschaftlicher Konsensus gesehen und von den Gesellschaftsmitgliedern als sinnvoll und notwendig erfahren wird (vgl. Gramsci 1929: 1016f). Auf diese Weise manifestiere sich die kulturelle Hegemonie im Alltagsverstand der Gesellschaft und werde von dieser gleichsam reproduziert und aufrechterhalten. Staat und hegemoniale Klasse können somit auf den Konsens der Bevölkerung bauen. Wenn sich eine Klasse längerfristig als führungsfähig behauptet, spricht Gramsci von historischem Block (vgl. ebd.: 1490). Herrschaft, die nicht auf konsensuale Legitimierung setzt, werde lediglich gegenüber jenen ausgeübt, die nicht Teil der Zivilgesellschaft sind (vgl. ebd.: 1947, vgl. auch Habermann 2012: 22). Für Menschen, die in keiner Weise an der Gesellschaft partizipieren, hat Gramsci den Begriff der Subalternität geprägt, welcher

gramm weiter zu spezifizieren und zur Anwendung zu bringen (vgl. Jäger 2008, 2010; Link/Jäger 1993; Keller 2010, 2011a, 2011b, Diaz-Bone 2009).

nicht nur von der South Asian Subaltern Studies Group aufgegriffen, sondern auch von Gayatri Spivak prominent rezipiert wird. Die Beteiligung der Subalternen hat hinsichtlich der Stabilität der hegemonialen Ordnung kein Gewicht, ihre Stimme findet aus diesem Grund kein Gehör. Darüber hinaus sind diese subalternen Menschen selten im Stande, die bestehenden Verhältnisse zu hinterfragen, ist ihre Weltansicht doch ebenfalls vom hegemonialen Diskurs geprägt. Gleichwohl liegt aber auch das, was sie zu sagen hätten, außerhalb des gesellschaftlich Gedachten und gefährdet somit in gewissem Sinne die bestehenden hegemonialen Verhältnisse. Da ihre Stimme kein Gehör findet, sind sie nicht in der Lage sich aus ihrer subalternen Position zu befreien.

Auch wenn Gramsci gegenüber dem traditionellen Marxismus einen erweiterten Blickwinkel einnimmt, indem er nicht lediglich nur die Beziehung zwischen Kapitalisten und Lohnarbeiterinnen untersucht, sondern verschiedene gesellschaftliche Gruppen in seinem Hegemonie-Konzept berücksichtigt, hält er an der Vorstellung des Hauptwiderspruches fest: Weitere mögliche Formen der Benachteiligung finden bei Gramsci keine Berücksichtigung. Aus diesem Grund wurde Gramscis Hegemonie-Konzept auch verschiedentlich weiterentwickelt. Von besonderer Bedeutung für den postkolonialen Diskurs erweisen sich die Überlegungen Ernesto Laclaus und Chantal Mouffes:

1.1.4 Chantal Mouffe und Ernesto Laclau – Praxis der Artikulation

In Anschluss an Gramsci sowie an die Arbeiten Derridas und Foucault verfolgen Chantal Mouffe und Ernesto Laclau in ihrem Buch *Hegemony and Socialist Strategy* (1985) das Anliegen, sowohl Konstellationen kultureller Hegemonie als auch deren historisch unabwendbare Erschütterungen begrifflich zu fassen, sowie die für diese Prozesse relevanten Logiken der Öffnung und Schließung des Diskurses sichtbar zu machen. Indem sie davon ausgehen dass sich die relationalen Sinnzusammenhänge nicht nur in der sprachlichen Kommunikation, sondern ebenso in den Praktiken des Umgangs mit Objekten oder Institutionen manifestieren, vertreten sie ein sehr weites Diskursverständnis, welches die von Foucault aufgestellte Unterscheidung zwischen diskursiven und nichtdiskursiven Praktiken bewusst überwinden möchte. Gerade durch die Aufhebung der Unterscheidung zwischen Diskurs und Praxis wird es möglich, die Differenz von Struktur und Kultur, von Basis und Überbau zu dekonstruieren. Denn auch scheinbar vorkulturelle Strukturen der Gesellschaft, wie etwa die von Produktionsverhältnissen und Produktivkräften, stellen sich in einer solchen Perspektive als praktisch erzeugte sinnhafte Differenzsysteme dar (vgl. Reckwitz 2006: 342). Laclau und Mouffe haben für diesen Zusammenhang den Begriff der Artikulation geprägt, der von vielen postkolonialen Wissen-

schaftlerinnen und Wissenschaftlern aufgegriffen wird: Diskurse existieren immer nur in der Praxis ihrer Artikuliertheit „articulation is a practice, and not the name of a given relational concept“ (1985: 93). Differenzen sind somit – der Maxime des Poststrukturalismus folgend – nichts objektiv Gegebenes, sondern vielmehr zeitlich verfasst und werden in der „Praxis der Artikulation“ (Laclau/Mouffe 2000: 151) stets neu ausgehandelt. Zwar würde hier immer auch auf bewährte Sinnproduktionen zurückgegriffen, jedoch bestimmt der Kontext nie vollkommen den Inhalt; auf diese Weise komme es immer zu einer Verschiebung der Signifikate.

Das Feld des Diskursiven ist in seiner Grundstruktur somit in gewisser Weise immer instabil und polysemisch, durch hegemoniale Projekte, die insbesondere auf Identitätskonstruktionen abzielen, werde jedoch regelmäßig versucht, bestimmte Sinnzusammenhänge auf Dauer zu stellen. Kultureller Hegemonie wohne neben dem stabilisierenden Moment jedoch immer auch ein destabilisierendes Moment inne, denn sie baut stets auf sozialen Antagonismen zu einem verworfenen Außen auf, das den universalen Horizont der Hegemonie gleichsam in Frage stelle. In Abwandlung des Hegemonie-Konzepts von Gramsci sind Laclau und Mouffe somit der Ansicht, dass kulturelle Hegemonie, verstanden als „ein politischer Typus von Beziehung, eine Form [...] von Politik, aber keine bestimmbare Stelle innerhalb der Topographie der Gesellschaft“ (Laclau/Mouffe 2000: 181), immer eines Antagonismus bedarf, der nicht nur machtheoretisch, sondern auch diskurs- und differenztheoretisch zu verstehen ist: Von kultureller Hegemonie könne dann gesprochen werden, wenn es einem Diskurs gelingt, sich über einen längeren Zeitraum als universal und alternativlos darzustellen. Indem bestimmte Identitäten als attraktiv und erstrebenswert präsentiert werden, kann es gelingen, dass die zwangsläufig partikularen Subjektpositionen und Differenzsysteme mittels verschiedener rhetorischer Strategien in einen universellen Horizont eingebunden werden. Auf diese Weise habe die moderne Gesellschaft mittels Konzepten von der bürgerlichen Gesellschaft oder dem fordistischen Projekt einer wohlfahrtsstaatlichen Massendemokratie bestimmte Subjektpositionen zugleich als erstrebenswert und verbindlich etablieren können. Dabei arbeite die Hegemonie in erster Linie mit den sogenannten ‚leeren Signifikanten‘, also Begriffen wie Zivilisation, Moderne, Freiheit, da diese durch ihre Unbestimmtheit prädestiniert sind, eine ‚imaginäre Einheit‘ des Diskurses zu liefern (vgl. Reckwitz 2006: 344).

Um eine relative Stabilisierung kultureller Hegemonie herbeizuführen, erweist sich jedoch gerade das konstitutive Außen von zentraler Bedeutung: Hierbei handelt es sich jedoch nicht einfach um eine weitere Differenz, vielmehr gilt es zwischen der Logik der Differenz und der Logik der Äquivalenz zu unterscheiden: Die Logik der Differenz liegt jedem Diskurs zugrunde. Ein jeglicher Diskurs besteht aus vielen miteinander verwobenen Differenzen, man denke etwa an die Interessensgruppen in einer liberalen Demokratie, in der verschiedene Interessen nebeneinander, aber auch miteinander in Konflikt also in Differenz zueinander stehen. In der Ab-

grenzung zu einem radikal Anderen lassen sich diese Unterschiede aber zu einer übergreifenden Identität vereinheitlichen. Hier greift dann die Logik der Äquivalenz: Angesichts eines z.B. unzivilisierten Außens werden die Unterschiede zwischen arm und reich, Mann und Frau etc. aufgehoben. Kulturelle Hegemonien bestehen also aus einem dezentralen, komplexen Gefüge, welches Partikularem einen universellen Anschein gibt, um sich so als allgemeingültig und alternativlos zu präsentieren. Für ihre Universalisierungsprojekte braucht die kulturelle Hegemonie somit ein ‚konstitutives Außen‘ – das paradoxerweise eben außerhalb dieser Universalität steht – und von dem sie sich abgrenzen und darüber die Identität des ‚Innen‘ stabilisieren und bestimmen kann (vgl. Reckwitz 2006: 345). Allerdings wirkt diese Grenzziehung gegenüber einem Außen nicht nur stabilisierend, sondern immer auch destabilisierend, denn indem die diskursive Hegemonie ein radikal Anderes als ihr Außen konstituiert, unterminiert es gleichzeitig immer auch die eigene Universalität:

„Der hegemoniale Diskurs beansprucht Allgemeingültigkeit und Alternativlosigkeit und demonstriert durch das sinnhafte Präsenthalten eines Außens, das sich nicht in die universale Ordnung fügt, seine eigene Kontingenz und Partikularität. Angesichts des grundsätzlichen Potentials der Polysemie und des Bedeutungsüberschusses von Sinnelementen kann dieses sinnhaft präsent gehaltene Außen damit zu einer Quelle unberechenbarer Signifikationseffekte werden, welche die Grenzen zwischen Innen und Außen instabil werden lassen. [...] Das Außen wirkt gegenüber dem Innen der dominanten kulturellen Ordnung sowohl positiv als auch negativ konstitutiv, es ist zugleich Bedingung der Möglichkeit der Hegemonie und ihrer Subjektpositionen und Bedingung ihrer Unmöglichkeit als alternativer, totalisierender Horizont. Es bewirkt in letzterer Hinsicht das, was Laclau als destabilisierende ‚Dislokation‘ von Diskursen und Identität umschreibt: ‚every identity is dislocated insofar as it depends on an outside which both denies that identity and provides the condition of possibility at the same time.‘ ([Laclau] 1990: 39)“ (Reckwitz 2006: 345)

Gesellschaft ist als kulturelle geschlossene und konsensuale Einheit für Laclau und Mouffe aus diesem Grund undenkbar. Vielmehr breche sich gerade in Konstellationen, die den diskursiven Horizont zu schließen versuchen, eine Politisierung Bahn, die jedoch nicht als Prozess der Gesellschaftssteuerung zu verstehen ist, sondern für Laclau steckt das Politische vielmehr das Feld ab, in welchem die Kontingenz von Diskursen und Identitäten offensichtlich und Sinnproduktionen dadurch brüchig werden. Wie wir sehen werden, wird ein ähnliches Politikverständnis auch von den Postcolonial Studies geteilt.

Der Fluchtpunkt, auf welchen gesellschaftliche Diskurse zumeist zulaufen, ist die Identität der Subjekte. Während Laclau hierbei zunächst ein in erster Linie kulturalistisches Subjektverständnis vertritt – das Subjekt besteht hier aus den, durch gesellschaftliche Diskurse inkorporierten kulturellen Subjektpositionen –, wird sei-

ne Konzeption vom Subjekt späterhin stark von den psychoanalytischen Schriften Jacques Lacans beeinflusst. Da diese auch für postkoloniale Subjektkonzeptionen von entscheidender Bedeutung sind, wird auf Lacans Subjektverständnis aber auch auf dessen Konzeption von Zeitlichkeit im Weiteren eingegangen.

1.1.5 Jacques Lacan – Subjekt und Zeitlichkeit

Für die postkoloniale Rezeption der Psychoanalyse Lacans erweist sich in diesem Kontext insbesondere die Infragestellung der im westlichen Diskurs vorherrschenden Vorstellung vom autonomen, rational und seiner selbst bewusst agierenden Subjekt als relevant. Zudem hat Lacans Verständnis von Zeitlichkeit den postkolonialen Diskurs geprägt.

Lacans Konzeption von Subjektivität, die immer sprachlich/gesellschaftlich festgelegt und vermittelt wird, ist durch drei zusammenwirkende und unauflöslich miteinander verknüpfte psychische Ordnungen bzw. Register gekennzeichnet: Das Symbolische (1), das Imaginäre (2) und das Reale (3): Unter dem Symbolischen versteht Lacan das Feld der Sprache, der Diskurse und Gesetze samt deren Überschreitungen, welches er als „Ort der Darstellung des Unbewussten und des Begehrens“ (Widmer 1997: 23) fasst. Das Subjekt ist somit bei Lacan am ‚Schauplatz des Unbewussten‘ (ebd.: 40) angesiedelt und entsteht erst durch die Aneignung von Sprache, also die Annahme einer symbolische Ordnung:

„Durch Sprache wird das visuell Wahrgenommene in innere Bilder, Fantasien und Träume verwandelt. Das Unbewusste ist nicht auf das Innere des Subjektes beschränkt, sondern durch Sprache immer bereits nach außen verlagert. Gerade weil das Unbewusste sprachlich, d.h. gesellschaftlich konstituiert ist, ist es auch der Deutung zugänglich. Deutung bedeutet jedoch nicht einfach Interpretation, sondern bezieht sich auf die Untersuchung der Produktion von Bedeutung (Signifizierung) und ihren Bedingungen, die z.B. mittels Metapher (Verschiebung, Substitution) und durch Metonymie (Verdichtung, Aufschieben) zum Ausdruck gebracht werden.“ (Kossek 2012: 54)

Lacan bricht – wie bereits Freud – somit mit der Vorstellung des Unbewussten als Bereich irrationaler Triebe. Vielmehr sei das Unbewusste der durch Verdrängung vom Bewusstsein abgetrennte Bereich. Dadurch werde das Subjekt als sich selbst entfremdet aufgefasst. Entfremdet, im Sinne eines Gespalten-Seins in das Subjekt der Aussage (Sujet de l'énonciation) und Subjekt des Ausgesagten (sujet de l'énoncé), welchem durch das Sprechen der Anderen andere Wünsche, Hoffnungen etc. auferlegt werden. In diesem Sinne hält Lacan fest „das Begehren des Menschen ist das Begehren der Anderen“ (Lacan 1996: 165). Dieser Widerspruch werde als

unüberwindbar aufgefasst. Aus der Erfahrung dieses Mangels resultiere der Wunsch nach Erfüllung, der das Feld des Begehrens somit unabschließbar mache.

Das Imaginäre umfasst bei Lacan wiederum das illusionäre ganzheitliche Bild von Identität und Körper, welches mit einem bewusst gedachten Ich in Zusammenhang gestellt wird. Lacan stellt hier sein berühmtes Konzept des Spiegelstadiums auf: Im Alter von ca. sechs Monaten entdecke das Kleinkind im Spiegel oder durch die primäre Bezugsperson erstmals ein imaginäres Bild seiner eigenen körperlichen Gestalt. Gleichwohl es sich selbst als physisch unkoordiniert und von Emotionen überwältigt erfährt, finde es im Spiegelbild plötzlich ein kohärentes anziehendes Bild seiner selbst, welches es mit einer jubelnden Geste begrüße. Durch die Identifizierung mit dem Spiegelbild nehme das Kind nun ein Ich an, das außerhalb von ihm liege, da es nicht über die körperliche Wahrnehmung entwickelt würde. Mit Lacan ist das Spiegelstadium somit

„ein Drama, dessen innere Spannung von der Unzulänglichkeit auf die Antizipation überspringt und für das an der lockenden Täuschung der räumlichen Identifikation festgehaltene Subjekt Phantasmen ausheckt, die, ausgehend von einem zerstückelten Bild des Körpers, in einer Form enden, [...] und in einem Panzer, der aufgenommen wird von einer wahrhaften Identität, deren starre Strukturen die ganze mentale Entwicklung des Subjekts bestimmen werden“ (Lacan 1973: 67).

Nach Lacan ist das Spiegel-Ich das „Ideal-Ich“, die Quelle der imaginären Projektion, die nie realisiert werden kann. Das Spiegelstadium steht nicht nur für den Eintritt in die imaginäre Ordnung, sondern auch in die symbolische: Denn der Blick der Anderen bzw. der Mutter sei machtvoller als das eigene Bild, womit sich das Gefühl des Gespalten-Seins manifestiere.

Das dritte der psychischen Register, die das Subjekt konstituieren, ist bei Lacan das Reale. Hierunter fasst dieser die Körperlichkeit des Subjekts, welche aber immer durch die Repräsentation entfremdet bleibe. Der Versuch, das Reale mittels der gängigen Sprachsysteme adäquat zu symbolisieren, sei von vornherein zum Scheitern verurteilt. „Das Reale, das diesseits der Sprache situiert ist, entzieht sich der Begrifflichkeit und ist mit dem Instrument der Logik nicht erfassbar [...]. Es ist unsprachlich als ein Ort der Fantasie, des Unfassbaren und Zeitlosen, nicht zugänglich.“ (Kossek 2012: 57f) Mit dem Register des Realen möchte Lacan zeigen, dass das menschliche Sein durch mehr konstituiert ist als das durch Sprache konstituierte Subjekt.

Neben Lacans Subjekt-Begriff erweist sich außerdem seine Vorstellung von Zeitlichkeit als relevant für den postkolonialen Diskurs. Lacan hält hierzu fest: „Wir lehren das Subjekt, die geschichtliche Aktualisierung der Tatsachen zu vollenden, die im Laufe seines Lebens eine gewisse Zahl von historischen ‚Wendepunkten‘ bestimmt haben. Aber wenn sie diese Rolle gespielt haben, so waren sie selbst be-

reits geschichtliche Tatsachen und das bedeutet: in einem bestimmten Sinn anerkannt oder einer bestimmten Ordnung entsprechend zensiert.“ (Lacan 1986: 100f) Während die Zeitstruktur der klassischen Psychoanalyse die abgeschlossene Vergangenheit ist, ist es bei Lacan die Vorzukunft, also das, was geschehen sein wird. Mit Lacan ist Geschichte nicht mit Vergangenheit in eins zu setzen, vielmehr sei „Geschichte [...] Vergangenheit nur, sofern diese in der Gegenwart historisiert ist“ (Lacan 1990: 20). Entsprechend komme es weniger darauf an „sich der Geschichte zu erinnern, als sie noch einmal zu schreiben“ (ebd.).

Dieser Punkt ist von elementarer Bedeutung für den postkolonialen Diskurs, wird dort doch ein Verständnis von Postkolonialismus im Sinne eines einfachen ‚Danach‘ als verkürzt wahrgenommen. Vielmehr möchten die Postcolonial Studies dem linearen Geschichtsverständnis des hegemonialen Diskurses etwas entgegenzusetzen. In diesem Sinne gilt es, die postkoloniale Geschichte immer wieder neu zu schreiben. Theoretische Anleihen finden sich hierfür u.a. in der Diskussion um den Postmodernismus, der das Ende der großen Erzählungen ausgerufen hat. Mit ihm teilen die Postcolonial Studies das Postulat einer Dezentrierung der Narrationen und hinterfragen insbesondere das Moderneverständnis, welches jahrzehntelang den Wissenschaftsbetrieb dominiert hat. Allerdings wird laut Costa „der Postmodernismus als ein theoretisches und politisches Programm [...] in Anbetracht dessen zurückgewiesen, dass für den Postkolonialismus der Kampf gegen Unterdrückung und für eine effektive soziale Transformation eine zentrale Stelle innerhalb des Forschungsprogramms einnimmt“ (Costa 2007: 93, vgl. auch Gilroy 1993: 107).

1.1.6 Frantz Fanon – verkörperlichtes Wissen

In Hinblick auf die kulturtheoretischen Debatten, wie sie ab Mitte des letzten Jahrhunderts über Kultur, Kolonialismus und Rassismus geführt wurden, gilt Frantz Fanon als wichtiger Stichwortgeber (vgl. Kastner 2012: 85). Er ist eines der bekanntesten Mitglieder der antikolonialen Befreiungsbewegung und seine Bücher, in denen er sich mit Rassismus und kolonialer Unterdrückung, aber auch den Möglichkeiten von deren Überwindung befasst, gelten als Vorläufer postkolonialer Theoriebildung. Zentrale Gegenstände seiner Analyse sind neben der Sprache, dem Sehen und Begehren auch Körperlichkeit und Sexualität, da er hier die Prozesse des Rassismus und der Dominanz auf besondere Weise manifestiert sieht. In dieser Hinsicht erweisen sich Fanons Arbeiten als ausgenommen interessant für die postkoloniale Rezeption.

In seinem Frühwerk *Schwarze Haut, weiße Maske* (1952) befasst sich Fanon mit den Auswirkungen, die Rassismus und Unterdrückung auf die Selbstwahrnehmung der Schwarzen haben. Er greift hierbei u.a. auf eigene Erfahrungen zurück, um aufzuzeigen, wie sich die fundamentalen Widersprüche der französischen Gesellschaft,

in welcher trotz des humanistischen Anspruchs der Gleichheit Schwarze aufgrund ihrer Hautfarbe diskriminiert werden, tief in seinen eigenen Körper einschreiben. Er rekurriert auf Jean Paul Sartres theoretisches Modell vom Ich und dem Anderen, um die Beziehung zwischen den verschiedenen, als Rassen klassifizierten Gruppen zu beschreiben. Dieser hatte postuliert, dass sich der Einzelne nur über den anerkennenden Blick des Anderen erkennt, sich durch den Anderen aber gleichzeitig seiner eigenen existenziellen Freiheit gewahr wird. Da dieses konstitutive Verhältnis zwischen Ich und Anderem als eine Beziehung zwischen Gleichen konzipiert ist, durch den Rassismus Schwarze jedoch nicht als Gleiche angesehen würden, sondern vielmehr als minderwertig gelten, geht Fanon mit Lacan davon aus, dass diese dazu verdammt sind, weiße Masken aufzusetzen (vgl. Kastner 2012: 86), um vom Anderen anerkannt zu werden. Anhand des vielzitierten Beispiels, in welchem er schildert, wie ein Kind auf einer französischen Straße bei seinem Anblick ausruft „Sieh, ein Schwarzer!“ möchte er seine zentrale These bekräftigen, dass erst im Blick der Weißen Schwarze anerkannt würden. Das Körperbewusstsein der Schwarzen könne immer nur ein „third person consciousness“ sein (Fanon 1967:110). Schwarze seien aufgrund dieses ungleichen Verhältnisses einer weißen Matrix ausgesetzt, die die ganze Kultur umfassen, und sich entsprechend sowohl in der Sprache, als auch in den Körpern manifestiere und die soziale Hierarchie auf diese Weise fortschreibe.

Fanon veranschaulicht diesen wirkmächtigen Prozess anhand der Schwarzen aus den Kolonien, die sich nach einem Frankreichbesuch nicht nur anders ausdrücken würden, sondern richtiggehend körperlich mutiert seien. Im Gegensatz etwa zu den Vertreterinnen und Vertretern der Negrituden-Bewegung macht sich Fanon aber nun nicht auf die Suche nach der Bedeutung schwarzer Identität, sondern begreift das, was häufig als ‚schwarze Seele‘ bezeichnet wird, vielmehr als Produkt der Weißen (vgl. Fanon 1967: 14).

Für Walter Mignolo ist dieses Einfordern des Körpers als Ausgangspunkt menschlicher Bewusstwerdung eine epistemologische Wende (vgl. Mignolo 2010: 95, zitiert nach Kastner 2011). Mit Fanon kann Dekolonialisierung nur begriffen werden, wenn ihre verkörperlichte Intelligibilität verstanden werde. Indem Fanon Prozesse der Verkörperlichung historisch und nicht biologisch fasst, kann er als Vorläufer einer Sozialwissenschaft gesehen werden, die – entgegen der Vertreterinnen und Vertreter der Handlungstheorie, die die Akteure meist als rational Handelnde begreifen – die Praktiken in den Vordergrund rückt und explizit auch auf die Bedeutung der habitualisierten Körper hinweist (vgl. Kastner 2011). Speziell dieser Punkt liefert nicht nur fruchtbare Anknüpfungsmöglichkeiten für die Arbeiten der Postcolonial Studies – auf welche im Folgenden nun näher eingegangen werden wird –, sondern auch für die hier vorzunehmende Analyse des religionssoziologischen Diskurses.

1.2 DAS POTENTIAL DER DEKONSTRUKTION

Ohne Zweifel sind die soeben diskutierten theoretischen Annahmen von zentraler Bedeutung für die Einnahme einer postkolonialen Perspektive. Für das Vorhaben, Religion von den Grenzen her zu denken, eröffnet jedoch erst die postkoloniale Perspektive den spezifischen Analyseblickwinkel, der für die Untersuchung des religionssoziologischen Diskurses so gewinnbringend erscheint. Denn während sich etwa Derrida lediglich mit dem Postkolonialen als dem konstitutiven Außen der europäischen hegemonialen Diskurse befasst, lenken die Postcolonial Studies hierauf ihren besonderen Fokus. Dieser Analyseblickwinkel wird im Folgenden nun genauer ausgeführt, wobei insbesondere auf drei Argumentationsstränge eingegangen wird. Bevor ich auf diese näher eingehe soll zunächst noch einmal auf die große Heterogenität postkolonialer Studien hingewiesen werden (vgl. Castro Varela/Dhawan 2009). Diese zeigt sich nicht nur in der Mannigfaltigkeit der Untersuchungsgegenstände postkolonialer Studien, sie wird auch in den divergierenden theoretischen Bezugnahmen und Betrachtungsweisen sichtbar, die oft in offenem Widerspruch münden bzw. andere Schwerpunkte setzen und auf diese Weise fruchtbare Spannungsverhältnisse entstehen lassen. Gleichwohl sind mit der gemeinsam geteilten postkolonialen Perspektive einige grundlegende Fragestellungen verknüpft. Im Rahmen dieser Arbeit werden neben diesen grundlegenden Fragestellungen insbesondere die Arbeiten, die sich in irgendeiner Weise mit Religion befassen, rezipiert. Hierbei wird eine recht weite Auffassung postkolonialer Studien vertreten, werden doch sowohl die Arbeiten Talal Asads als auch die Schriften Stuart Halls unter diesem Nenner gefasst. Auch Studien, die etwa im Bereich der Religionswissenschaften entstanden sind, sich aber in erster Linie auf ein postkoloniales Wissenschaftsverständnis berufen, werden im Rahmen dieser Arbeit herangezogen.

Inhaltlich wird zum einen die Frage der Repräsentation aufgegriffen, die wissenschaftstheoretisch in den letzten Jahrzehnten für einigen Wirbel gesorgt hat und der sich auch der religionssoziologische Diskurs nicht länger entziehen sollte. Insbesondere Edward Said hat mit seiner Orientalismus-Studie für die Frage sensibilisiert, wer für wen in welchem Zusammenhang spricht und in Anschluss an Foucault auf die Notwendigkeit aufmerksam gemacht, aufgestelltes Wissen immer als machtvolleres Wissen zu begreifen. In Anschluss an Said haben Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler zudem unterschiedliche hegemoniale Denkformen des europäischen wissenschaftlichen Diskurses in Frage gestellt. Auch das hegemoniale Religionsverständnis wurde aus unterschiedlicher Perspektive in dieser Hinsicht diskutiert. Für die hier vorzunehmende Analyse des religionssoziologischen Diskurses erweisen sich zum anderen diejenigen Arbeiten von Interesse, die das hegemoniale Geschichts- und Moderneverständnis des wissenschaftlichen Diskurses dekonstruieren, spielt dieses doch eine nicht unbedeutende Rolle im religionssoziologischen

Diskurs. Den dritten Anknüpfungspunkt bietet das spezifische Kulturverständnis der Postcolonial Studies. Neben den Arbeiten Homi Bhabhas soll hier zudem das Kulturverständnis Stuart Halls in den Fokus gerückt werden. Am religionssoziologischen Diskurs scheint der *cultural turn*, den der sozialwissenschaftliche Diskurs nicht zuletzt durch Cultural- und Postcolonial Studies vollzogen hat, mehr oder weniger spurlos vorbeigegangen zu sein. Gerade dieses spezifische Kulturverständnis bietet aber eine fruchtbare alternative Betrachtungsweise auf Religion.

1.3 DIE FRAGE DER REPRÄSENTATION – WER SPRICHT FÜR WEN?

Ein zentrales Verdienst der Postcolonial Studies ist es, die Produktion von Wissen über ‚den Anderen‘ kritisch zu hinterfragen. Hierfür steht paradigmatisch Saids Werk *Orientalismus* (1978). In seiner Orientalismus-Studie analysiert Said auf der Grundlage von Foucaults Diskursverständnis und Gramscis Arbeiten zur Hegemonie, wie die europäischen Repräsentationen des Orients in einen umfassenden Macht-Wissens-Komplex eingebunden sind, der nicht nur mit dem europäischen Selbstverständnis verbunden ist, sondern gerade im Kolonialismus seine materielle Wirkkraft zeigt.⁵ Er interessiert sich entsprechend nicht nur für die „Denkweise, die sich auf eine ontologische und epistemologische Unterscheidung zwischen ‚dem Orient‘ und (in den meisten Fällen zumindest) ‚dem Okzident‘ stützt“ (Said 2009: 11), sondern beleuchtet auch deren materielle, historische Dimension, also „die Legitimation von Ansichten, Aussagen, Lehrmeinungen und Richtlinien zum Thema sowie für ordnende und regulierende Maßnahmen“ (ebd.).⁶

-
- 5 Neben den theoretischen Anleihen poststrukturalistischer und neomarxistischer Provenienz knüpft er jedoch auch an die arabisch-muslimische Orientalismuskritik an, wie sie seit Ende des 19. Jahrhunderts aus den antikolonialen Diskursen hervorgeht, wobei er sich insbesondere auf die Kritik von Anwar Abdel-Malek und Abdallah Laroui am hegemonialen Orientbild stützt (vgl. Schmitz 2012: 110f). Schmitz stellt entsprechend fest: „Erst aus dem Zusammentreffen von westlicher Avantgardetheorie, linker Imperialismus-Kritik und palästinensischem Befreiungsdiskurs bezieht die Analyse ihrer kulturellen Bedeutungsherstellungen im Spannungsfeld von Macht und Repräsentation ihre besondere inhaltliche Ausrichtung.“ (Schmitz 2012: 111)
 - 6 Hier wird bereits die Verknüpfung von orientalischen Wissenspraktiken und imperialen Machtinteressen deutlich, welche Said anhand der Besetzung Ägyptens durch Napoleon im Jahre 1798 nachzeichnet: Die als ‚ägyptische Expedition‘ in die europäischen Geschichtsbücher eingehende Besetzung machten sich die hegemonialen Orientbilder zunutze, um ihre Invasion als zivilisatorischen Akt darzustellen und auf diese Weise zu

Die hegemoniale Denkform, die dem Diskurs über den Orient, wie er Ende des 19. Jahrhunderts sowohl in den unterschiedlichen wissenschaftlichen Disziplinen als auch in künstlerischen Auseinandersetzungen und dem Kolonialdiskurs geführt wurde, zugrunde liege, zeichnet sich laut Said nun gerade durch die Gegenüberstellung von Orient und Okzident aus, in welchem Europa eine exponierte Stellung einnimmt. Der Orient stellt somit für Europa das ‚konstitutive Außen‘ dar, durch welches sich Europa als modern und überlegen begreifen konnte. Said zeichnet nach, wie sich durch die Ansammlung von Informationen über die Geschichte und Kultur des Orients nicht nur die Orientalistik als wissenschaftliche Disziplin herauskristallisierte, sondern auch ein europäisches Aussagesystem über den Orient etabliert wurde, welches sich fortwährend in den Diskursen über den Orient reproduziere. Während der Orient als besonders sagenumwoben, unzivilisiert oder barbarisch dargestellt wurde, konnte sich Europa demgegenüber als aufgeklärt, rational und zivilisiert begreifen. Durch die hegemoniale Diskursposition der Kolonialmächte spiegeln diese Repräsentationen nicht nur die Eigeninteressen der Kolonialherrscher wider, sondern der Orient werde durch diese Wissensproduktionen gleichsam erst erschaffen.

Generell konzentriert sich Said in seiner Analyse auf die Großmächte England und Frankreich, denen er eine Vormachtstellung im ‚Orient‘ sowie in der Wissensproduktion über den Orient attestiert (Said 2009: 27f). Grundlage seiner Analyse bilden hierbei nicht nur wissenschaftliche Auseinandersetzungen, sondern ebenfalls die Werke von Schriftstellern, die zum Teil direkt in administrativen Funktionen oder als Berater der Kolonialmächte eingestellt waren. Er analysiert darüber hinaus auch gewöhnliche Reiseberichte und journalistische Schriften.⁷

Indem er nicht nur aufzeigt, wie das Wissen über den Orient mit dem Kolonialismus, sondern auch mit Eurozentrismus und Rassismus verknüpft ist, etabliert er eine spezifisch postkoloniale Form der Diskursanalyse. Gegenüber Foucault zeichnet sich eine solche Perspektive gerade dadurch aus, dass sie den Orient in den Fokus rückt. Foucault reflektiert zwar die Bedeutung, die das Wissen über den Ande-

legitimieren. Die Repräsentationen des Orients würden also gezielt durch administrative und exekutive Kräfte zum Einsatz gebracht, um die gewaltsame Besetzung durch den Dienst am Fortschritt zu rechtfertigen. Der Orient werde somit auf militärischer, aber auch auf politischer und juristischer Ebene erst produziert.

- 7 Während er sich im ersten Teil seiner Studie insbesondere dieser soziopolitischen und historischen Dimension widmet, zeichnet er im zweiten Teil den neueren Orientalismusdiskurs in „grob chronologischer Weise“ nach und zeigt anhand der Werke bedeutender Dichter, Künstler und Wissenschaftler auf, dass sich die Repräsentationen oftmals gleichen. Im dritten Teil befasst er sich mit der Phase der großen kolonialen Expansion in den Orient bis zum Zweiten Weltkrieg und endet dann mit der Ablösung der imperialen Vormachtstellung Frankreichs und Englands durch die USA im 20. Jahrhundert.

ren für das europäische Selbstverständnis einnimmt, befasst sich allerdings nicht weiter mit diesem Wissen (vgl. Foucault 1969: 10). Von Foucaults Machtverständnis weicht Said also insofern ab, als dass er „die Dominierung der Welt durch den Westen [als] einen bewussten und intendierten Prozess individueller und institutioneller Praxen“ begreift (Castro Varela/Dhawan 2005: 37). Dass er an Konzepten der Intentionalität und Handlungsmacht festhält, kann mit seinem Beharren auf der humanistischen Tradition in Zusammenhang gebracht werden, in diesem Sinne bezeichnet Said *Orientalism* auch als Versuch, die gewaltvollen Formen des Denkens zu überwinden (vgl. Said 1993: 337). Vor diesem Hintergrund ist es immer von zentraler Bedeutung, die Produktion von Wissen zu kontextualisieren.⁸

Saids Orientalismus-Studie hat nicht nur die wissenschaftliche Disziplin der Orientalistik, sondern auch die geistes- und sozialwissenschaftliche Forschungslandschaft im Allgemeinen in erheblichem Maße beeinflusst und verändert. Er hat sowohl für die Produktion des Wissens über ‚den Anderen‘ sensibilisiert, aber auch auf die Notwendigkeit hingewiesen, dieses Wissen historisch zu verorten. So ist in den letzten Jahren eine nicht mehr zu überschauende Zahl an Studien in den unterschiedlichsten Fachgebieten entstanden, die verschiedentlich an Said anknüpfen. Saids Orientalismus-Studie ist jedoch aus verschiedenen Gründen auch in Kritik geraten. So konstatiert beispielsweise Moore-Gilbert, dass sich in Saids Werk eine Unentschlossenheit bemerkbar mache, die Heterogenität der kolonialen Diskurse anzuerkennen (vgl. Moore-Gilbert 1997: 48). In seinem Bestreben, die konstituierende Funktion ‚des Orient‘ für ‚den Okzident‘ darzustellen, bleibt er zu häufig selbst einer homogenisierenden Sichtweise verhaftet und essenzialisiere und stabilisiere den Dualismus von ‚Orient‘ und ‚Okzident‘ noch (vgl. Castro Varela/Dhawan

8 In seinem weiteren Werk *Culture and Imperialism*, das 1993 erschien, erweiterte Said die bereits in *Orientalism* angelegte Argumentationsfigur. Er betont hier noch stärker den Zusammenhang von Kultur und Imperialismus: Erst durch die Kultur wird das imperialistische Unternehmen zur ‚zivilisatorischen Mission‘. Über die Kultur könne laut Said eine ‚ideologische Befriedung‘ hergestellt werden (vgl. Said 1994: 67). In diesem Sinne sind Kulturproduktionen jeglicher Art auch immer politischer Natur. Gerade die Unsichtbarkeit dieses Zusammenhangs macht die Effektivität der zugrundeliegenden Ideologie aus. Um die enge Verknüpfung zwischen europäischer Kultur und imperialistischem Unternehmen aufzuzeigen, schlägt er die Methode des kontrapunktischen Lesens vor, ein Lesen aus der Sicht der Kolonisierten, die das Verschwiegene aufzeigt. Die Geschichte der Marginalisierten könne auf diese Weise endlich Gehör und Achtung finden. Im Gegensatz zu *Orientalism* nimmt er nun auch Kulturproduktionen, die nicht der westlichen Feder entstammen, in den Blick und distanziert sich in *Culture and Imperialism* zunehmend von Foucault, dessen Machtverständnis er für zu deterministisch erachtet. (Castro Varela/Dhawan 2005, S.49f)

2005: 39ff). In der Geschichtswissenschaft wurden Saids Analysen vielfach als zu verallgemeinernd empfunden, gerade die nationalen diskursiven Unterschiede gerieten somit nicht in den Blick (vgl. Turner 1994: 5), genauso würden auch die jahrhundertealten kulturellen Verflechtungen durch eine kontrastierende Darstellung von ‚Orient‘ und ‚Okzident‘ außen vor gelassen (vgl. Neuwirth/Stock 2010).⁹ Generell wurde kritisiert, dass Said die Kolonisierten bzw. Orientalisierten hauptsächlich passiv dargestellt habe und sich durch die homogenisierende Gegenüberstellung von ‚Orient‘ und ‚Okzident‘ den Blick auf Praktiken des Widerstandes verbaue (vgl. Ahmad 1992; vgl. auch Castro Varela/Dhawan 2005: 42). Häufig werden aber die Kritikpunkte an Saids Orientalismus-Studie auch aufgegriffen und fruchtbar zum Einsatz gebracht. Dies trifft etwa auf Homi Bhabha sowie auf Gayatri Chakravorty Spivak zu. Spivak hat sich beispielsweise intensiv mit der Frage befasst, wer im hegemonialen Diskurs Gehör findet.

Allgemein lässt sich ihr Werk als marxistisch-feministische Dekonstruktion beschreiben (vgl. Castro Varela/Dhawan 2005: 55), allerdings möchte sie auch die Ausschließungen und Grenzen dieser einzelnen Theorierichtungen und Diskurse aufzeigen. Neben Fragen der Repräsentation befasst sie sich mit neokolonialen wirtschaftlichen Zusammenhängen und interessiert sich insbesondere für die marginalisierten Positionen subalterner Frauen. Westliche feministische Strömungen kritisierend, bezweifelt sie die Möglichkeit einer ‚globalen Schwesternschaft‘ und zeigt auf, dass die Interessenlagen aufgrund differenter materieller Rahmenbedingungen ganz unterschiedlich ausfallen und nicht selten sogar in Konflikt treten (vgl. Spivak 1994: 84). An Derrida anknüpfend möchte sie gerade diese ‚machtvollen Bezeichnungen‘ (masterwords, Spivak 1990: 104), welche die unterschiedlichsten Lebenserfahrungen unter einem Begriff – in diesem Falle die Frauen – subsumieren und Differenzen somit zum Schweigen bringen, dekonstruieren. Generell ist es ihr ein Anliegen, die Mechanismen der Diskurse offenzulegen. Derridas Praxis der Dekonstruktion hält sie für eine ergiebige Strategie, um die Macht- und Herrschaftsverhältnisse von innen heraus zu destabilisieren. Sie wirft Derrida jedoch auch vor, die Allmacht des Kapitalismus unterschätzt zu haben (vgl. Spivak 1995). Um die Ausbeutung der Subalternen durch den internationalen Kapitalismus zu analysieren,

9 Außerdem stehe Saids Bestreben, insbesondere die Beharrlichkeit orientalisierender Wissensgenerierungen nachzuzeichnen, im Widerspruch zum Foucaultschen Diskursverständnis, das gerade die Diskontinuitäten und Brüche von Diskursen hervorheben wollte (vgl. Moore-Gilbert 1997: 48.; Porter 1994: 152). Die These Saids, dass die Entwicklung des Wissens über ‚den Orient‘ mit der kolonialen Expansion Hand in Hand ginge, würde außerdem durch den großen Einfluss der deutschen Orientalistik in Frage gestellt (vgl. Clifford 1988: 267).

erweitert sie die marxistische Perspektive.¹⁰ Um auf die Heterogenität der verschiedenen Interessenlagen und Kontexte hinzuweisen, analysiert sie koloniale Subjektpositionen nicht nur hinsichtlich unterschiedlicher Klassenlagen, sondern nimmt gezielt Genderaspekte in den Blick. Sie weist darauf hin, dass die subalternen Frauen im Süden in besonderer Weise ausgebeutet werden: Zum einen verlagern große Konzerne zunehmend ihre Produktion in die Länder des Südens, da die Arbeiterinnen – nicht zuletzt aufgrund geographischer Zerstreuung – dort nur selten gewerkschaftlich organisiert sind, zum anderen werden Frauen aufgrund patriarchaler Strukturen innerhalb von Familien, Religion und Staat besonders beansprucht.

In ihrem viel beachteten Aufsatz *Can the Subaltern speak?* (1994) beschäftigt sie sich etwa mit der Position der Subalternen bzw. mit der Frage, ob die Subalternen in der Lage sind, für sich selbst zu sprechen. Repräsentation bedeutet für Spivak mit Marx sowohl ‚Darstellen‘ im Sinne eines ‚Sprechens von‘ als auch ‚Vertreten‘ im Sinne eines ‚Sprechens für‘. Ihr geht es in ihrer Analyse nicht darum die Stimme eines präkolonialen, authentischen subalternen Subjekts auszumachen. Dies ist aufgrund divergierender Einflüsse ihres Erachtens gar nicht möglich, vielmehr interessiert sie sich für die Kontextualisierungen und Einschreibungen der unterschiedlichen Subjektpositionen und die Frage, inwiefern die Subalternen im hegemonialen Diskurs Gehör finden. Anhand des Verbots der Witwenverbrennung ‚Sati‘ durch die indische Kolonialverwaltung zeichnet sie nach, dass sich hier zwei essenzialisierende Diskurspositionen gegenüberstehen – die Kolonialverwaltung, die die Frauen als passive Opfer der eigenen Kultur darstellt und die brahmanische Ideologie, die die Frauen ebenfalls nicht selber sprechen lässt – die beide den Anspruch erheben, die Frauen zu repräsentieren, die diesen aber letztlich kein Gehör schenken. Die Frauen, um die es in der Debatte um Witwenverbrennung geht, werden also vom hegemonialen Diskurs ausgeschlossen. Spivaks rhetorische Frage „can the subaltern speak?“ muss also verneint werden, da Sprechen für Spivak bedeutet, einen Sprechakt vollständig zu vollziehen und dazu gehöre auch, dass die Frauen gehört werden.

Spivak kritisiert aus diesem Grund Intellektuelle wie etwa Foucault oder Deleuze, die in einem Gespräch über die Ereignisse im Mai des Jahres 1968 zu dem Schluss kommen, ‚die Arbeiter‘ können für sich selber sprechen (Spivak 1994: 87). Sie grenzen sich hiermit von der Position Jean Paul Sartres ab, der proklamierte, dass ‚die Arbeiter‘ jemanden benötigen, der ihre Interessen repräsentiere und sich nicht selten selbst dieser Rolle annahm. Spivak macht nun darauf aufmerksam, dass die These Foucaults, die Masse könne für sich selber sprechen, seinem Diskurs- und

10 Marx selbst hat sich in seinen Studien bekanntlich meistens nur auf die Verhältnisse in Europa bezogen und dem Imperialismus laut Spivak zu wenig Beachtung geschenkt, entsprechend sieht er im Kampf des westlichen Proletariats im 19. Jahrhundert für ökonomische Gleichheit die Interessen der gesamten Menschheit vertreten.

Subjektverständnis zuwiderlaufe, geht er doch davon aus, dass das Subjekt nicht als der Ursprung seines Handelns gedacht werden kann, sondern es vielmehr ein Produkt der Diskurse ist. Indem Foucault und Deleuze die aufständigen Massen feiern, verschleiern sie ihre eigene Diskursposition, sprechen sie doch nicht nur über die Arbeiter, sondern auch an ihrer Stelle und damit für sie. Sie kritisiert außerdem das universalisierende Vokabular, dessen sich Deleuze und Foucault bedienen, wenn sie von den Arbeitern, den Massen etc. sprechen. Auf diese Weise laufen sie Gefahr, die spezifische französische Situation zu verallgemeinern. Auch wenn sich im Mai 1968 in Frankreich ein ‚revolutionäres Bewusstsein‘ unter Studierenden und Arbeitern herausgebildet habe, könne man trotzdem nicht davon ausgehen, dass dies in anderen Zusammenhängen wieder passiere. Entsprechende Aussagen müssen in dekonstruktivistischer Manier immer kontextualisiert werden, indem gefragt wird, wer spricht für wen? Zu welcher Zeit? Und unter welchen Umständen? Obwohl es sich manchmal nicht vermeiden lasse, anstelle von und für Andere zu sprechen – so sei es doch notwendig, die eigene Sprecherposition zu reflektieren.

Dass postkoloniale Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler hier eine durchaus ambivalente Position einnehmen, hat Gayatri Chakravorty Spivak immer wieder thematisiert. Zum einen ist fraglich, wen postkoloniale Forschende im wissenschaftlichen Diskurs repräsentieren können, für wen Sie sprechen können, sind trotz häufigen Migrationshintergrunds ihr Status und die damit einhergehenden Interessen doch ganz andere als die der indischen Frau vom Land. Vor diesem Hintergrund ist umstritten, ob es angesichts globaler Statusdifferenzen sinnvoll ist, migrantische Intellektuelle als subaltern zu begreifen. So sei laut Spivak die Subalternisierung von Migrantinnen und Migranten in erster Linie von Vorteil für diese Gruppe selbst, aber auch für die Dominanzkultur, kann sie doch durch den Dialog mit diesen „Ersatz-Subalternen“ ihr Wohlwollen unter Beweis stellen, ohne sich den anklagenden Stimmen und Forderungen aus der ‚Dritten Welt‘ stellen zu müssen. Deswegen warnt Spivak explizit davor, als migrantische Intellektuelle den Raum der Subalternen zu besetzen.¹¹

Aus diesem Grund ist die Selbstreflexion ein zentrales methodisches Moment der Postcolonial Studies. Postkoloniale Intellektuelle müssen sich selbst verorten, d.h. ihre eigene machtvolle Position hinterfragen und analysieren, inwiefern sie selbst einen Beitrag zum ‚Nicht-Gelingen‘ der Dekolonialisierung leisten.

11 Die postkoloniale Theoretikerin Rey Chow begreift die Fokusverschiebung von den materiellen Kämpfen der Ärmsten im Süden zu den Interessen der intellektuellen Migranten im Norden als Veruntreuung – der Begriff der Subalternität verliere dadurch sein kritisches Potential. „Eine der schwerwiegendsten Folgen einer solchen ‚Selbstsubalternisierung‘ (self-subalternization) der Intellektuellen bedeutet nach Chow das erneute – diesmal doppelt legitimierte – Zum-Schweigen-Bringen der Entrechteten und Entmächtigten.“ (Castro Varela/Dhawan 2005: 132, vgl. auch Chow 1993: 13)

In ihrem Buch *A Critique of Postcolonial Reason* (1999) knüpft Spivak unmittelbar an Saids Orientalismus Studie an, wenn sie etwa darauf hinweist, dass Kants Menschenbild nicht nur eurozentrisch und androzentrisch ist, sondern insbesondere dafür sensibilisiert, dass Kants Philosophie in historischer Perspektive auch im Zusammenhang mit der zivilisatorischen Rechtfertigung des Kolonialismus gelesen werden muss. Sie stellt jedoch Kant nicht lediglich als Orientalisten dar, sondern erkennt an, dass ihr eigenes Wirken von der Philosophie Kants und Hegels maßgeblich geprägt wurde. Es sei nicht möglich, die historischen und kulturellen Zusammenhänge, in welche man hineingeboren würde, einfach hinter sich zu lassen. Vor diesem Hintergrund erweise sich auch die Dekonstruktion als unmögliches Projekt: „Deconstruction can only speak in the language of the thing it criticises. So, as Derrida says, it falls prey to its own critique, in a certain way.” (Spivak 1990: 130) Trotzdem ist die Praxis der Dekonstruktion ihres Erachtens die beste Strategie, um die hegemonialen Diskurse von innen heraus zu kritisieren.

In dieser Weise gilt es auch, das hegemoniale Religionsverständnis zu hinterfragen. Im Umkreis der Postcolonial Studies sind in den letzten Jahrzehnten eine Vielzahl an Arbeiten entstanden, die sich in unterschiedlicher Weise mit Dekonstruktion des hegemonialen Religionsverständnisses befassen. In Anschluss an Said und mit den Hilfsmitteln der Derridaschen Praxis der Dekonstruktion und Foucaults Diskursanalyse wird darauf hingewiesen, dass es sich bei dem Religionsbegriff um einen sehr jungen Begriff handelt, welcher außerdem zunächst hauptsächlich von der christlich-abendländischen Geschichte und der spezifischen Moderneerzählung geprägt wurde (vgl. Asad 1993a; King 1999). Nicht nur ein universelles Religionsverständnis, sondern auch Konzepte wie etwa das der Weltreligion werden vor diesem Hintergrund problematisiert (vgl. Mazusawa 2005), worauf im Weiteren dann genauer einzugehen sein wird.

Zunächst werden jedoch die folgenden Fragen an den religionssoziologischen Diskurs gestellt: Wie wird über Religion gesprochen? Welche räumlichen, zeitlichen, sachlichen, kulturellen und hierarchisierenden Grenzziehungen werden dabei vorgenommen? Wird ein universeller Religionsbegriff aufgestellt? Wer spricht für wen und in welchem Kontext? Welche Positionen finden Gehör im religionssoziologischen Diskurs? Mit welchen historischen Erfahrungen werden die Definitionen von Religion verknüpft? Und was für ein Selbstverständnis wird hierbei erkennbar? Welche Generalisierungen lassen sich hierbei finden und welche Auslassungen prägen den Diskurs?

1.4 EUROPA PROVINZIALISIEREN – DEKONSTRUKTION HEGEMONIALER ERZÄHLSTRATEGIEN

Wie in dem vorangegangenen Kapitel deutlich wurde, ist es notwendig, die hegemonialen Diskurse immer zu kontextualisieren, um ihnen auf diese Weise ihren quasi natürlichen Charakter zu nehmen, der nicht selten in dem Anspruch universeller Gültigkeit gipfelt. In diesem Sinne gilt es nicht nur hegemoniale Wissensformen zu dekonstruieren, sondern auch das europäische Geschichtsverständnis in Frage zu stellen. In seinem viel beachteten Buch *Provincializing Europe* (2000) hat sich Chakrabarty der Frage gewidmet, wie es dazu kam, dass „seit Generationen [...] Philosophen und Sozialwissenschaftler Theorien aufgestellt [haben], welche für die gesamte Menschheit Gültigkeit beanspruchen“ (Chakrabarty 2000: 42). Er macht darauf aufmerksam, dass diese Theorien meistens in „absoluter Unkenntnis der Erfahrungen der Mehrheit der Menschheit“ – also derjenigen Menschen, die nicht in westlichen Kulturen leben – aufgestellt wurden (ebd.). Eine solch paradoxe Vorgehensweise sieht Chakrabarty nun darin begründet, dass Philosophen und Sozialwissenschaftler

„in die europäische Geschichte eine Entelechie der universalen Vernunft hineingelesen haben [...] Nur ‚Europa‘, so würde die Argumentation wohl lauten, ist theoretisch (das heißt kategorial, auf der Ebene der grundlegenden Kategorien, die das hierarchische Denken prägen) erkennbar.“ (Ebd.)

Entsprechend bestimmen nach wie vor Kategorien und Begrifflichkeiten wie Nationalstaat, bürgerlich oder kapitalistisch das historische Denken. Auch das hegemoniale Verständnis von Religion ist in entscheidendem Maße durch die europäische Moderneerzählung geprägt. Was mit diesen Kategorien nicht beschrieben werden kann, wird entweder im Sinne einer Entwicklungsgeschichte z.B. als vormodern bezeichnet oder überhaupt nicht wahrgenommen. Dadurch, dass die als indisch oder chinesisch bezeichnete Geschichte nach wie vor lediglich als „Variationen der einen Meistererzählung“ (Chakrabarty 2010: 41) erzählt werden, sei die Geschichtsschreibung weiterhin durch ein asymmetrisches Verhältnis geprägt. Dass es immer auch andere Erzählungen gibt, stellt Chakrabarty außer Zweifel, diese werden – wenn überhaupt – immer nur in transformierter Form Eingang in die Meta-Erzählung der Geschichte finden. Entsprechend macht er Geschichte als den Ort aus, „an dem sich der Kampf um die Aneignung dieser anderen Konfigurationen der Erinnerung im Namen des Modernen abspielt“ (Chakrabarty 2010: 59).

Aus diesem Grund gilt es nun, Europa zu provinzialisieren, um die Hegemonie der europäischen Geschichtsschreibung in ihre Schranken zu verweisen. Kulturellen Relativismus hält er hierbei allerdings nicht für die geeignete Strategie:

„Es kann nicht aus der Haltung hervorgehen, dass Vernunft, Wissenschaft und der Anspruch auf Universalität, die dazu beitragen, Europa als das Moderne zu definieren, einfach ‚kultur-spezifisch‘ sind und daher nur den europäischen Kulturen angehören. Denn es geht nicht darum, dass der Rationalismus der Aufklärung in sich unvernünftig ist, sondern es soll vielmehr dokumentiert werden, wie und durch welchen historischen Prozess der Eindruck – der schließlich nicht für jeden zu allen Zeiten evident war – erweckt werden konnte, dass die ‚Vernunft‘ der Aufklärung auch weit über den Ort hinaus, an dem sie entwickelt wurde, ‚offenkundig‘ sei.“ (Chakrabarty 2010: 62)

Mit seiner programmatischen Aufforderung, Europa zu provinzialisieren, möchte er dazu aufrufen, zu dokumentieren, durch welche historischen Prozesse diese spezifische Erzählung Verbreitung fand. Er macht darauf aufmerksam, dass ‚das Europa‘ oder ‚der Westen‘, auf welchen sich diese Moderneerzählungen immer beziehen, ebenfalls lediglich imaginäre Identitäten seien. Das Projekt, Europa zu provinzialisieren, müsse deshalb auch das Eingeständnis beinhalten, „dass bereits Europas Aneignung des Adjektivs ‚modern‘ ein Stück globale Geschichte ist, von der die Geschichte des europäischen Imperialismus einen untrennbaren Teil bildet, und die Einsicht, dass diese Gleichsetzung einer bestimmten Version von Europa mit der ‚Moderne‘ nicht allein das Werk von Europäern ist“ (ebd.). Entsprechend möchte er für die Rolle der Geschichtsschreibung sensibilisieren, die in einem engen Bündnis mit modernem Imperialismus und Kolonialismus stehe. Er möchte also die Moderneerzählung nicht pauschal ablehnen, vielmehr geht es darum, „in die Geschichte der Moderne die Ambivalenzen, die Widersprüche, die Gewaltanwendungen und die Tragödien und Ironien einzuschreiben, die sie begleiten“ (ebd.: 63). Eine so verstandene Geschichtsauffassung als heterogene Geschichten muss es sich zur Aufgabe machen, auf den Zusammenhang von Idealismus und Gewalt hinzuweisen, durch welchen die Moderneerzählung „auf gleichsam natürliche Weise“ zur einzig legitimen Metaerzählung werden konnte, um so „ein hyperreales Europa aus dem Zentrum der historischen Einbildungskraft zu verdrängen“ (ebd.: 64). Beispielsweise müsse man sich etwa mit den dem Nationalstaat zugrundeliegenden Ideen auseinandersetzen, und diese Kategorien – indem man ihnen ihre universelle Gültigkeit abspricht – erneut zum Gegenstand politischer Philosophie machen (ebd.). Das Moderne möchte er als „ein Feld der Auseinandersetzung“ verstanden wissen, „um die bislang privilegierten Erzählungen der Staatsbürgerschaft mit Erzählungen anderer menschlicher Bindungen zu überschreiben, die sich von erträumten Vergangenheiten und Zukunftsentwürfen nähren, in denen Kollektivitäten weder durch die Rituale der Staatsbürgerschaft noch durch den Alptraum der durch die ‚Moderne‘ geschaffenen ‚Tradition‘ definiert sind“ (Chakrabarty 2010: 65).

In ähnlicher Weise kritisiert Shalini Randeria ein Geschichtsmodell, welches das Aufkommen der Moderne allein der spezifischen europäischen Kulturgeschichte zuschreibt. Sie insistiert darauf, dass man die europäische bzw. westliche Ent-

wicklung nicht abgekoppelt vom Rest der Welt betrachten kann, sondern möchte gerade die Verwobenheiten und Verflechtungen der europäischen und außereuropäischen Welt zum Ausgangspunkt von Geschichtsschreibung machen (vgl. Conrad/Randeria 2002b: 10, vgl. auch Randeria 1999: 377). Durch die der Geschichtsschreibung zugrundeliegenden binären Aufteilungen in den ‚West‘ und seinen ‚Rest‘, sowie die Paradigmen unterschiedlicher Kulturen und Nationen sei eine relationale Perspektive viel zu lange vernachlässigt worden. So habe sich auch in den im 19. Jahrhundert entstandenen wissenschaftlichen Disziplinen die Dichotomisierung zwischen Europa und dem Rest der Welt verfestigen können: In der Herausbildung der sozialwissenschaftlichen Disziplinen wurde laut Randeria beispielsweise die imperiale Gegenüberstellung zwischen Europa als Subjekt und den Kolonien als Objekt institutionalisiert: Während die Politikwissenschaft, die Soziologie und die Nationalökonomie die Moderne in Europa betrachten, blieb das Analysieren ‚vormoderner‘ Kulturen der Ethnologie und Anthropologie überlassen (vgl. Conrad/Randeria 2002b: 21). Durch diese ‚disziplinäre Aufsplitterung‘ könnten gegenstands-immanente Verwobenheiten in der Analyse keine Berücksichtigung finden (vgl. Randeria 1999: 375). Auch der religionssoziologische Diskurs ist in entscheidendem Maße von dieser disziplinären Arbeitsteilung geprägt: So ging man etwa in Soziologie und Politikwissenschaft der Säkularisierungsthese folgend lange Zeit von einem Verschwinden der Religion aus, während andernorts überall Religion „entdeckt“ wurde.

Randeria will nun Geschichte als ‚entanglement‘ verstanden wissen und die transnationalen Abhängigkeiten und Verflechtungen zum Ausgangspunkt der Analyse machen. Einem solchen Geschichtsverständnis folgend spricht sie von ‚geteilten Geschichten‘ (Randeria 1999). Der Begriff ‚geteilt‘ soll hierbei sowohl im Sinne von shared als auch divided verstanden werden, d.h. der Fokus soll auf eine gemeinsame Geschichte der Interaktion und des Austauschs gelenkt werden, ebenso sollen die Ambivalenzen und Abgrenzungsprozesse in den Blick genommen werden (vgl. Conrad/Randeria 2002b: 17). So sei die europäische Expansion zunehmend von einem Verlangen nach Partikularität und der Hervorhebung von Differenzen begleitet gewesen.

Dass die Austauschbeziehungen in Randerias Verflechtungsperspektive im Vordergrund stehen, darf aber nicht dazu verleiten, diese Verhältnisse immer als gleichberechtigt wahrzunehmen. Vielmehr liegt den meisten Interaktionen eine hierarchische Strukturiertheit zugrunde, die im Falle des Kolonialismus und der Sklaverei zum Teil höchst gewaltvolle Dimensionen annahm. Die Hervorhebung der relationalen Dimension sagt also noch nicht direkt etwas über die Beschaffenheit der Austauschbeziehungen aus, diese können ganz unterschiedlich gestaltet sein. Die Einheiten der Verflechtungsgeschichte möchte Randeria ebenso wenig vorgeben, sie hält es für sinnvoller, die Analyseeinheit vom jeweiligen Untersuchungsfeld abhängig zu machen. Selbstverständlich bestehen auch nicht zu jeder Zeit zwischen

allen Regionen, Akteuren etc. Austauschbeziehungen, vielmehr ist der Grad der Verworfenheiten von Kontext zu Kontext unterschiedlich. Insofern bedarf es immer einer genauen Analyse und Kontextualisierung jeweils spezifischer geschichtlicher Verflechtungen.

Aus diesen Gründen gilt es, den religionssoziologischen Diskurs auf seine hegemonialen Narrative und geschichtlichen Zusammenhänge hin zu befragen. Welches Geschichts- und Moderneverständnis prägt den religionssoziologischen Diskurs? Von welchen Differenzproduktionen sind diese geprägt? Wie nehmen die Moderneerzählungen Einfluss auf die Definitionen von Religion? Welcher Stellenwert wird Religion in der modernen Gesellschaft zugesprochen? Auf der Grundlage welcher historischen Erfahrungen wird Religion zu fassen gesucht? Und inwiefern spielen die europäischen Selbstrepräsentationen hierbei eine Rolle? Finden Kolonialismus und Mission Erwähnung in den religionssoziologischen Narrativen? Inwiefern wird eine verflechtungsgeschichtliche Perspektive eingenommen? Welchen Stellenwert nimmt der Diskurs um Globalisierung im religionssoziologischen Diskurs ein? Welche Brüche und Verschiebungen lassen sich über die Zeit in den Moderneerzählungen und den damit verknüpften Religionsdefinitionen ausmachen?

1.5 KULTUR, KULTURELLE DIFFERENZ UND KULTURELLE HYBRIDITÄT

Für die Auseinandersetzungen und Theoretisierungen des Kulturbegriffs erweisen sich insbesondere die Arbeiten Halls und Bhabhas als herausragende Diskursereignisse.¹² Bhabha, der neben Said und Spivak als das dritte Gründungsmitglied der Postcolonial Studies gehandelt wird, hat sich insbesondere mit Fragen der Kultur befasst und hierbei den Begriff der kulturellen Hybridität geprägt. Bhabha geht es im Gegensatz zu Said und Spivak nicht so sehr darum aufzuzeigen, wie die europäischen Wissensproduktionen und -logiken den Kolonialdiskurs gestützt haben. Im Gegensatz zu Said ist er der Ansicht, dass die Macht niemals ausschließlich im Besitz der Kolonisatoren war, sondern dem Foucaultschen Machtverständnis folgend geht er von einem multiplen, dezentralen Machtgeflecht aus. Entsprechend möchte er die dem Kolonialdiskurs zugrundeliegende binäre Denkweise überschreiten, da

12 Auch wenn Stuart Hall als Gründungsmitglied des *Center for Contemporary Cultural Studies* natürlich in erster Linie der Forschungsrichtung der Cultural Studies zugerechnet wird, soll auf seine Schriften aufgrund seines großen Engagements hinsichtlich postkolonialer Fragen an dieser Stelle ebenfalls eingegangen werden.

eine solche Dichotomie diesen nur reproduziere und keinen Platz für Zwischenräume zulasse. So problematisiert er an Vertreterinnen und Vertretern des Poststrukturalismus, dass diese in ihrem Bemühen, das Andere des modernen Diskurses zu dekonstruieren, diesem Anderen die Macht absprechen, selbst Deutung zu produzieren:

„[...] Barthes' Japan, Kristevas China, Derridas Nambikwara-Indianer, Lyotards Cashinahua-Heiden sind Teil dieser Strategie der Eindämmung, die den anderen Text/den Text des Anderen (the Other text) auf ewig zum exegetischen Horizont der Differenz statt zur aktiven Quelle der Artikulation macht. Das Andere wird zitiert, angeführt, in einen Rahmen gestellt, beleuchtet, in die serielle Aufklärung dienende Strategie von Aufnahme/Gegenaufnahme (shot/reverse shot) eingebettet. Die Narrative und die kulturelle Politik der Differenz werden zum geschlossenen Interpretationszirkel. Das Andere verliert seine Macht, zu signifizieren, zu negieren, sein historisches Begehren ins Spiel zu bringen, seinen eigenen institutionellen und oppositionellen Diskurs zu etablieren.“ (Bhabha 2000: 48)

Sowohl Hall und Bhabha setzen sich demgegenüber für ein performatives Kulturverständnis ein, in welchem kulturelle Differenzen erst in der Praxis ausgehandelt werden. Insbesondere die Cultural Studies haben sich einen Namen damit gemacht, die kulturelle Praxis neu zu denken. Sie verstehen „Kultur eher im Hinblick auf ihre Beziehung zwischen einer sozialen Gruppe und den Dingen, die deren Lebensweise ausdrückt, [...] als in Hinblick auf die Dinge selbst – also nicht das Bild, der Roman, das Gedicht, die Oper, sondern die Beziehung zu der sozialen Gruppe, deren Leben sich in diesen Objekten widerspiegelt“ (Hall 1977: 55). Auf diese Weise möchte Hall aufzeigen, dass Kultur nichts Überzeitliches, von den menschlichen Praktiken Losgelöstes ist, sondern durch diese vielmehr erst erzeugt wird. Anhand eines etwas längeren Zitats soll veranschaulicht werden, wie Hall diesen Zusammenhang fasst:

„The emphasis on cultural practices is important. It is participant in a culture who gives meaning to people, objects and events. Things ‚in themselves‘ rarely if ever have any one, single, fixed and unchanging meaning. Even something as obvious as a stone can be a stone, a boundary marker or a piece of sculpture, depending on what it means [...]. It is by our use of things, and what we say, think and feel about them – how we represent them – that we give them a meaning. In part, we give objects, people and events meanings by the framework of interpretation which we bring to them. In part, we give things meaning by how we use them, or integrate them into our everyday practices. It is our use of a pile of bricks and mortar which makes it a ‚house‘; and what we feel, think or say about it, that makes a ‚house‘ a ‚home‘. In part, we give things meaning by how we represent them – the words we use about them, the stories we tell about them, the images of them we produce, the emotions we associate with them, the ways we classify and conceptualize them, the values we

place on them. Culture, we may say, is involved in all those practices which are not simply genetically programmed into us – like the jerk of the knee we tapped – but which carry meaning and value for us, which need to be meaningfully interpreted by others, or which depend on meaning for their effective operation. Culture, in this sense, permeates all of society.“ (Hall 2010: 3)

Kultur ist für Hall ein Repräsentationssystem¹³, das die menschlichen Praktiken nicht nur anleiten, sondern die in den Praktiken erst (re)produziert und dabei auch modifiziert wird. Mit den Vertreterinnen und Vertretern des Poststrukturalismus geht er davon aus, dass Bedeutungen keine überzeitliche Gültigkeit besitzen, sondern vielmehr in den sprachlichen Praktiken erst ausgehandelt werden müssen. Er spricht diesbezüglich von ‚signifying practices‘ und greift hierbei insbesondere auf Laclaus Konzept der Artikulation zurück. Gegenüber einem rein diskursiven Wirklichkeitsverständnis möchte er die materielle Verfasstheit sozialer Praxis hervorheben:

„Ich denke, dass wir [...] über die Art und Weise nachdenken müssen, in der ideologische, kulturelle, diskursive Praxen im bestimmten Kraftfeld materieller Beziehungen existieren. Materielle Bedingungen sind notwendige, aber nicht hinreichende Bedingungen jeder historischen Praxis. Natürlich müssen wir die materiellen Bedingungen in ihrer spezifischen diskursiven Form denken, nicht als fixiert und absolut. Ich glaube die diskursive Position ist oft in Gefahr, ihre Beziehung zur materiellen Praxis und zu den historischen Bedingungen zu verlieren.“ (Hall 2000: 72)

Eine ähnliche Auffassung von Kultur hat Homi Bhabha. Seine bedeutsame Rolle in den Postcolonial Studies kommt ihm vor allem durch seine in *The Location of Culture* dargelegten Konzeption von Kultur zu: Auch er möchte Kultur als Artikulationsraum verstanden wissen, in dem kulturelle Zeichen und Praktiken stets aufs Neue verhandelt werden.¹⁴ Sich gegen ein substantialistisches und hierarchisierendes Kulturverständnis abgrenzend, legt er also ebenso den Fokus auf die Performativität und Aushandlung kultureller Praktiken.¹⁵ Indem er das Verhältnis zwischen

13 Er verwendet den Terminus ‚Repräsentation‘ nicht im selben Sinne wie Said und Spivak. Ihm geht es vielmehr um Repräsentation als soziale Praxis.

14 Während Hall Kultur als Praxis begreift, fasst Bhabha diese aufgrund seines literaturwissenschaftlichen Fokuses meist auf der Zeichenebene.

15 Er knüpft hierbei an Lacan an: „Die in jedem performativen kulturellen Akt wirksame sprachliche Differenz wird auch in der geläufigen semiotischen Darstellung der Disjunktion zwischen dem Subjekt einer Proposition (énoncé) und dem Subjekt der Äußerung (énonciation) hervorgehoben, das in der Aussage nicht repräsentiert ist, in dem aber dennoch die diskursive Einbettung und Ausrichtung (address) der Aussage, ihre kulturelle

Zeichen und Praktiken und den mit ihnen verbundenen Deutungen als ein dynamisches begreift, geht er davon aus, dass sich diese in einem ständigen Wandel befinden, zwar aneinander anschließen sich aber nie ganz gleichen können. Der Aushandlungskontext ist von entscheidender Bedeutung in einer solchen Kulturkonzeption: Äußerungen kultureller Zeichen und das Ausführen kultureller Praktiken werden in unterschiedlichen Situationen realisiert, und somit jeweils situativ unterschiedlich gedeutet. „Dieser zwischenräumliche Übergang zwischen festen Identifikationen eröffnet die Möglichkeit einer kulturellen Hybridität, in der es einen Platz für Differenz ohne eine übernommene und verordnete Hierarchie gibt.“ (Bhabha 2000: 5) Kulturelle Differenz konzeptionalisiert er somit nicht im Sinne differenter Kulturen, sondern vielmehr als Produktion von Differenz in der Praxis. Mit dem Hybriditätsbegriff möchte er gerade auf den Prozesscharakter und die Unabschließbarkeit kultureller Deutungen hinweisen, welche in dem „dritten Raum des Ausprechens“ stets und unermüdlich ausgehandelt würden. Hier zeigt sich die besondere Dynamik seines Kulturbegriffs:

„Die Einführung dieses Raumes stellt unsere Auffassung von der historischen Identität von Kultur als einer homogenisierenden, vereinheitlichenden Kraft, die aus der originären Vergangenheit ihre Authentizität bezieht und in der nationalen Tradition des Volkes am Leben gehalten wurde, sehr zu Recht in Frage. [...] Erst wenn wir verstehen, dass sämtliche kulturellen Aussagen und Systeme in diesem widersprüchlichen und ambivalenten Äußerungsraum konstituiert werden, begreifen wir allmählich, weshalb hierarchische Ansprüche auf die inhärente Ursprünglichkeit oder ‚Reinheit‘ von Kulturen unhaltbar sind, und zwar schon

Positionierung, ihr Bezug auf eine gegenwärtige Zeit und einen spezifischen Raum zum Ausdruck kommt. Der interpretatorische Pakt besteht nie einfach in einem Akt der Kommunikation zwischen dem in der Aussage festgehaltenen Ich und Du. Um Bedeutung zu produzieren, ist es erforderlich, daß diese beiden Orte in eine Bewegung versetzt werden, bei der sie einen Dritten Raum durchlaufen. Dieser Raum repräsentiert sowohl die allgemeinen Bedingungen der Sprache als auch die spezifische Implikation der Äußerung innerhalb einer performativen und institutionellen Strategie, derer sich die Äußerung nicht ‚in sich‘ bewußt sein kann. Durch diese unbewußte Beziehung kommt es zu einer Ambivalenz im Akt der Interpretation. Es ist dem pronominalen Ich der Proposition nicht möglich, sich – in eigenen Worten – an das Subjekt der Äußerung zu wenden, da dieses nicht personifizierbar ist, sondern eine räumliche Relation innerhalb der Schemata und Strategien des Diskurses bleibt. Die Bedeutung der Äußerung ist ganz wortwörtlich weder das eine noch das andere. Diese Ambivalenz wird noch deutlicher, wenn wir erkennen, daß der Inhalt der Proposition auf keinerlei Art die Struktur ihrer Proposition enthüllen kann; es ist unmöglich, den Kontext aus dem Inhalt mimetisch abzuleiten.“ (Bhabha 2000: 55)

bevor wir auf empirisch-historische Beispiele zurückgegriffen haben, die ihre Hybridität demonstrieren.“ (Bhabha 2000: 56f)

Mit dieser Konzeption von Kultur möchte er sich bewusst von den Diskursen des Multikulturalismus und der Vielfalt der Kulturen abgrenzen. Für ihn verweist der Diskurs über ein Nebeneinander der Kulturen nicht nur auf ein essenzialistisches und homogenisierendes Moment: „als Position in einem zeitlichen Rahmen des Relativismus führt diese Anerkennung dann zu liberalen Begriffen wie Multikulturalismus, kultureller Austausch oder der Kultur der Menschheit. Ferner repräsentiert die Rede von der kulturellen Diversität eine radikale Rhetorik der Trennung von Kulturen, die als Totalität gesehen werden und so, nicht besudelt von der Intertextualität ihrer historischen Orte, in der Sicherheit der Utopie einer mythischen Erinnerung an eine einzigartige kollektive Identität ihr Leben fristen.“ (vgl. Bhabha 2000: 52) Kultur ist somit nicht an feste Räume oder Gruppen gebunden, wie das etwa Konzepte wie Nation oder Völker suggerieren. Vielmehr sei Kultur als Überlebensstrategie sowohl transnational als auch translational.

Eine ähnliche Sichtweise vertritt Arjun Appadurai. Als Entgegnung auf die Diskurse der Globalisierung, die sich meist durch eine homogenisierende Sichtweise auszeichnen und die Diskurse der Lokalisierung, die partikularistisch ausgeprägt sind, hat er auf die zunehmende Enträumlichung kultureller Dynamiken aufmerksam gemacht und in diesem Zusammenhang die Begriffe der *ethnoscapes*, *mediascapes*, *ideoscapes* etc. eingeführt um auf den fluiden Charakter dieser Prozesse hinzuweisen (vgl. Appadurai 1996). Durch die Wanderung von Migrantinnen, Flüchtlingen, Exilanten und Gastarbeiterinnen komme es zu einer Enträumlichung ehemals regionaler Werte und Gegenstände. Die zunehmende Mediatisierung ermögliche zudem einen globalen fluiden Transfer von Wissen und Informationen, wodurch Menschen nicht mehr an lokale Informationsquellen gebunden sind, wodurch u.a. aber auch neue Gemeinschaften, welche nicht an einen Ort gebunden sind, entstehen können. Appadurai hat zudem insbesondere auf die konstitutive Rolle von Dingen in diesen Prozessen hingewiesen. Gleichwohl weisen die *mediascapes* aber auch eine große Nähe zu den *ideoscapes* auf. Hierunter versteht Appadurai die Landschaft an Verkettungen von Begriffen und Bildern mit ideologischen oder politischen Inhalten, wie etwa Demokratie, Freiheit, Gerechtigkeit etc., deren Interpretation vom jeweiligen Diskurszusammenhang abhängt und die aufgrund dessen nicht selten auch eine radikale Umdeutung erfahren.¹⁶ All diese *scapes* sind höchst fluide und disjunkt, folgen ihren eigenen Regeln und sind somit nicht auf eine Formel zu bringen, sondern müssen, möchte man ihre Komplexität verstehen, jeweils einzeln betrachtet werden.

16 Neben den genannten *scapes* macht Appadurai darüber hinaus auch noch *technoscapes* und *financescapes* aus.

Gegenüber Appadurai heben Bhabha und Hall jedoch noch stärker die Dimension der Macht hervor. Bhabha ist hierbei der Ansicht, dass auch in klaren Dominanzverhältnissen wie etwa dem Kolonialismus Räume der Aushandlung entstehen können, in welchen es den Subalternen möglich ist, Bedeutungen zu verschieben und somit auch Gegenmacht zu produzieren. Er möchte auf die Zwischenräume hinweisen, die der koloniale Diskurs produziert. Mit seinem Konzept der Mimikry zeichnet er beispielsweise nach, dass die Übersetzungen partikularer Ideen der Metropolen in die Kolonien niemals mit dem ‚Original‘ identisch sind. Eine vollständige Nachahmung ist nicht möglich, vielmehr sind diese kolonialen Subjektivierungsweisen durch Verschiebungen und Lücken gekennzeichnet. Somit eröffnet die Unmöglichkeit das ‚Englischsein‘ vollständig zu internalisieren eben potentiell auch eine Lücke, die die Unabgeschlossenheit des kolonialen Diskurses offenbart und somit die Autorität der Kolonisatoren fragmentiert (vgl. Bhabha 2000: 87).

Er möchte mit dem Hybriditätsbegriff also auf die Möglichkeitsräume hinweisen, die auch in eigentlich starren hierarchischen Verhältnissen Autoritäten in Frage stellen. Dabei versteht er diese Aushandlungsprozesse allerdings nicht als einen politisch intendierten Akt. Vielmehr stellt er mit seinem Konzept der Hybridität Lacan folgend die klassische Vorstellung von Intentionalität und Handlungsmacht des Subjekts in Frage und untergräbt auf diese Weise eine weitere die Konzeption der westlichen Moderne prägende Denkfigur. Er geht nicht von festen Identitäten aus, sondern vielmehr von einem Konglomerat gängiger Identitätsfaktoren wie etwa Rasse, Klasse, Geschlecht, Generation, Region (vgl. Bhabha 1997: 30), die wiederum alle nicht starr, sondern ebenfalls höchst veränderlich sind:

„Identification is a process of identifying with and through another object, an object of otherness, at which point the agency of identification – the subject – is itself always ambivalent, because of the intervention of that otherness. But the importance of hybridity is that it bears the trace of those feelings and practices which inform it, just like a translation, so that hybridity puts together the traces of certain other meanings or discourses.“ (Bhabha 1990: 211)

Bhabhas Konzept der Minderheitendifferenz hat auch über den postkolonialen Diskurs hinaus einiges an Berühmtheit erlangt. Es ermöglicht, Identifizierung und Differenz gleichzeitig zu denken und die Hybridität nicht als Mangel oder Bedrohung, sondern als eine das Subjekt konstituierende Eigenschaft wahrzunehmen. Wenn die Differenz als je einzigartige und im ständigen Wandel begriffene Konstellation verschiedener Identitätsmerkmale erscheint und nicht mehr als das dem Eigenen ge-

genüberstehende Andere, können binäre hierarchische Unterscheidungen und ungleiche Machtverhältnisse noch schwieriger legitimiert und durchgesetzt werden.¹⁷

In diesem Sinne irritiert Bhabha auch bewusst die binäre Logik, durch welche Kolonisierte entweder als aktive Widerstandskämpfer oder als Opfer angesehen werden können¹⁸, und folgt somit einem anderen Erkenntnisinteresse als der Poststrukturalismus:

„Kultur wird also ebenso sehr zu einer ungemütlichen, verstörenden Praxis des Überlebens und der Supplementarität – zwischen Kunst und Politik, Vergangenheit und Gegenwart, dem Öffentlichen und dem Privaten –, wie ihr strahlendes Wesen zugleich ein Moment der Lust, der Aufklärung oder Befreiung ist. Gerade von diesen narrativen Positionen aus sucht das postkoloniale Privileg eine neue Dimension der Zusammenarbeit, sowohl innerhalb der Grenzen des Nation-Raumes als auch über die Trennlinie zwischen Nation und Völker hinweg, zu festigen und auszudehnen. Die Art und Weise, wie ich die poststrukturalistische Theorie anwende, ergibt sich aus dieser postkolonialen Gegenmoderne. Ich versuche darzustellen, wie der ‚Westen‘ mit seiner Autorisierung der ‚Idee‘ der Kolonisation gewissenmaßen, und möglicherweise sogar zwangsläufig, gescheitert ist. Indem ich meine Inspiration

-
- 17 Zur Veranschaulichung seines Verständnisses von subalternen Handlungsmacht greift er u.a. auf Barthes' Konzept des lauten Schreibens zurück: „Lautes Schreiben ist für Barthes weder die ‚Ausdrucks‘-Funktion der Sprache als Intention des Autors oder des Genres, noch personifizierte Bedeutung.[...] Es ähnelt der von der klassischen Rhetorik unterdrückten actio, und es ist die ‚körperliche Veräußerung des Diskurses‘. Es ist die Kunst, den eigenen Körper so in den Diskurs einzuführen, daß der individuierte Aufstieg des Subjekts zum Signifikanten und seine Auslöschung in ihm auf paradoxe Art von seinem Überrest, einer ‚Nachgeburt‘, einem Doppel begleitet wird. Seine Geräusche – ‚Knistern, Schaben, Schneiden‘[...] geben dem Kampf, der die Einführung von Handlungsmacht – Wunde und Bogen, Tod und Leben – in den Diskurs begleitet, über den Fluß des kommunikativen Codes des Satzes hinweg Stimme und Gesicht.“ (Bhabha 2000: 275, vgl. Barthes 1974: 98)
- 18 Für sein Konzept der Hybridität und des dritten Raumes ist Bhabha aber auch verschiedentlich kritisiert worden: So wird ihm vorgeworfen, dass das Konzept der Hybridität das gewaltvolle Ungleichgewicht zwischen Kolonialmacht und der kolonisierten Bevölkerung verharmlose (vgl. Castro Valera/Dhawan 2005: 103). Das Konzept der Hybridität und des dritten Raumes beinhalte kein Konzept einer Politik der Verortung, wie es etwa in Halls Konzept der Politik der Repräsentation zu finden sei (ebd.: 102). Auch erweise es sich gerade für Menschen, die nicht nach Europa oder in die USA migriert sind als viel schwieriger, im hegemonialen Diskurs gehört zu werden. Robert Young erinnert außerdem an die Begriffsgeschichte des Terminus Hybridität, der sowohl in der Botanik als auch in rechtsradikalen Ideologien als Kreuzung von zwei Species Verwendung finde (Young 1995: 10).

weniger vom Scheitern des Logozentrismus als von der subalternen Geschichte der Ränder der Moderne beziehe, habe ich versucht, zumindest in kleinem Maßstab das Bekannte zu revidieren, das Postmoderne aus der Position des Postkolonialismus neu zu benennen.“ (Bhabha 2000: 261)

Hall hebt demgegenüber auch die relative Stabilität von Machtverhältnissen hervor: Durch soziale Hierarchien und kulturelle Hegemonie können kulturelle Repräsentationssysteme den Anschein natürlicher Gültigkeit erlangen. Hall zeigt dies in seinem vielbeachteten Aufsatz *Der Westen und der Rest. Diskurs und Macht* auf: Er befasst sich mit der diskursiven Konstruktion des Westens, in welcher die europäische Gesellschaft im Zuge der Aufklärung als die entwickeltste und fortschrittlichste repräsentiert wird. Durch diesen Überlegenheitsanspruch konnte ein Repräsentationssystem entstehen, welches die Welt in den durch Entwicklung, Industrialisierung, Wissenschaft, Säkularisierung und Urbanisierung repräsentierten ‚Westen‘ und Unterentwicklung, Magie etc. repräsentierten ‚Rest‘ einteilt und auf diese Weise Expansion, Ausbeutung und Kolonialherrschaft legitimieren konnte. Erst durch eine solche homogenisierende Gegenüberstellung konnte dieses Repräsentationssystem diese enorme Wirkkraft entfalten. Entsprechend hält Hall fest: „Das ist es, was den Diskurs des ‚Westens und des Rests‘ so zerstörerisch macht – er trifft grobe und vereinfachte Unterscheidungen und konstituiert eine absolut vereinfachte Konzeption von ‚Differenz‘.“ (Hall 1994b: 142f) Im Anschluss an Antonio Gramsci hat aber auch Hall darauf aufmerksam gemacht, dass Hegemonie in den Alltagspraktiken der Menschen Materialisierung findet, in dem die als normal anerkannten Verhältnisse reproduziert werden. Er legt somit den Fokus auf die Praktiken, über welche sich Hegemonie konstituiert. Hegemonie sei nie vollkommen gegeben, sondern müsse vielmehr „ständig unablässig erneuert, neu inszeniert werden“ (Hall 1989: 201).

Hall verfolgt den politischen Anspruch der Cultural Studies nicht nur mit der Dekonstruktion solcher wirkmächtigen Repräsentationssysteme. Mit seinem Konzept der Politik der Repräsentation möchte er – ähnlich dem Konzept der Minderheitendifferenz von Bhabha – Wege aufzeigen, mit welchen solche dichotomisierenden und homogenisierenden Denkfiguren, die charakteristisch für klassifizierende Formen der Unterdrückung sind, überwunden werden können. Um den universalistischen Charakter des westlichen Diskurses in Frage zu stellen, müssten die große Heterogenität, die Differenzen und unterschiedlichen Positionierungen aufgezeigt werden. Er plädiert dafür, sich gerade die große Vielfalt marginalisierter Positionen zunutze zu machen und aufzuzeigen, dass Individuen sich aus vielen sozialen Identitäten, nicht aus einer einzigen zusammensetzen. Um den hegemonialen Diskurs in Frage zu stellen, benötigt es Repräsentationssysteme, die gerade nicht absolut erscheinen, sondern vielmehr reflexiv ihre eigene Kontingenz sichtbar machen. Zwar bedarf es trotz des Wissens um die Kontingenz einer Positionierung, dabei ist man

sich allerdings stets bewusst, dass diese Repräsentationen durch Prozesse der Aushandlungen entstanden sind. Kollektive stellen somit immer imaginäre Konstrukte dar (vgl. Winter 2012: 133).

Ein umfassendes Verständnis von Kultur, wie es sowohl Bhabha als auch Hall vertreten, welches sich dadurch auszeichnet, dass es ein kulturelles Blockdenken bewusst hinter sich lassen will und Kultur vielmehr in den hybriden Artikulationen und Alltagspraktiken verortet und zudem den Stellenwert der Körper und Dinge hinsichtlich der Aushandlungen von Bedeutungen berücksichtigt, eignet sich bestens, den religionssoziologischen Diskurs hinsichtlich der hier auffindbaren Auffassungen von Kultur zu analysieren. Welches Kulturverständnis prägt den religionssoziologischen Diskurs? Wie beeinflusst das Kulturverständnis die Definitionen von Religion? Welche kulturellen Differenzen werden hierbei produziert? Werden Religionen etwa als kohärente Einheiten der Sinnproduktion beschrieben? Über welche theoretische Ebene wird Religion zu fassen versucht? Inwiefern findet die performative Dimension Berücksichtigung?

1.6 POSTKOLONIALE KONFRONTATION DES RELIGIONSZOLOGISCHEN DISKURSES

Wie gezeigt wurde, bieten die Arbeiten der Postcolonial Studies für das Vorhaben, Religion von den Grenzen her zu denken, in vielerlei Hinsicht eine wichtige Reflexionsfläche und gehen dabei – wie insbesondere das letzte Kapitel gezeigt hat – deutlich über das Ansinnen des Poststrukturalismus hinaus. Die postkoloniale Forschungsrichtung hat sich auf verschiedene und vielfältige Weise mit den im wissenschaftlichen Diskurs hegemonialen Begriffen, Wissensproduktionen und Narrativen befasst und ihre Skepsis gegenüber universellen Begriffen und Definitionen auf unterschiedliche Weise zum Ausdruck gebracht. Sie eignet sich nicht nur dafür, räumliche, zeitliche, kulturelle, strukturelle und sachliche Grenzziehungen im religionssoziologischen Diskurs auszumachen, sondern lenkt ihren Blick ebenso auf eurozentrische und anthropozentrische Engführungen. Eine postkoloniale Perspektive setzt sich damit auseinander, wie diese Differenzen produziert werden und arbeiten gleichermaßen die in den Grenzziehungen impliziten Verhältnisbestimmungen heraus, die entweder ein gleichwertiges, ein asymmetrisches oder ein normatives Verhältnis effizieren.¹⁹

19 Reckwitz hat in Anschluss an die poststrukturalistische Verwendung des Begriffs der Grenze auf die vielfältigen Konnotationen dieses Begriffs hingewiesen: „Der Begriff der Grenze kombiniert dabei von vorneherein drei Konnotationen, die in den entsprechenden

Mit der Frage nach der Repräsentation haben sie in Anschluss an die Vertreterinnen und Vertreter des Poststrukturalismus darauf aufmerksam gemacht, wer in welchem Zusammenhang über Religion spricht. Said hat aufgezeigt, dass es zentral ist, zu analysieren, wer über wen und für wen spricht und welche Abgrenzungsmechanismen damit verbunden sein können. Spivak hat sich zum einen gefragt, wer in hegemonialen Diskursen Gehör findet, zum anderen darauf hingewiesen, dass es nicht möglich ist, den Diskursen zu entfliehen, in die man hineingeboren wurde. Trotzdem gilt es den Diskurs von innen heraus zu irritieren, in dem etwa geschichtliche Zusammenhänge und Ambivalenzen aufgezeigt werden und scheinbar universell gültige Begriffe hinterfragt und kontextualisiert werden.

In diesem Sinne sollen auch die Thematisierungsformen des religionssoziologischen Diskurses beleuchtet werden. Zentrale Fragen sind hierbei: Welche Formationen des Wissens über Religion werden generiert? Und wie sind diese zu kontextualisieren? Wer spricht für wen? Zu welcher Zeit und in welchem diskursiven Zusammenhang? Welche Differenzproduktionen und Generalisierungen lassen sich hierbei finden und welche Auslassungen prägen den Diskurs? Wie wird Religion jeweils thematisiert? Wird im Singular oder plural von Religion gesprochen? Werden räumliche und zeitliche Konkretisierungen vorgenommen? Welche Definitionen von Religion werden formuliert? Wird diesen Definitionen universelle Gültigkeit zugesprochen? Gibt es gewisse Begriffe, die sich als besonders zentral erweisen? Und auf welchen Ebenen wird Religion zu fassen gesucht? Werden Abgrenzungen vorgenommen und wenn ja, wovon wird Religion abgegrenzt? Gibt es Definitionen, die im religionssoziologischen Diskurs einen besonderen Zuspruch erhalten? Welche Verallgemeinerungen und Auslassungen lassen sich im religionssoziologischen Diskurs finden?

Es gilt ebenso zu diskutieren, in welche Narrative die Thematisierungen von Religion jeweils eingebunden sind. Nicht selten stehen die Thematisierungen von Religion in einem diskursiven Zusammenhang zu den Moderneerzählungen. Die Frage nach dem Stellenwert der Religion in der modernen Gesellschaft ist von entscheidender Bedeutung für den religionssoziologischen Diskurs. Nicht selten prägen ge-

englischen Begriffen separiert werden: die Konnotation von *border*, von *boundary* und von *limit*. *Border* bezeichnet in erster Linie eine räumliche Grenze, eine Grenze zwischen Territorien, die mit den Merkmalen der Sichtbarkeit und Materialität ausgestattet ist. *Boundary* verweist auf Grenzen in einem übertragenen, symbolischen Sinne, auf sinnhafte Markierungen und Separierungen. *Limit* schließlich bezieht sich auf eine normative und asymmetrische Grenze, auf jene zwischen dem Normalen und Erlaubten, dem Legitimen und der illegitimen Transgression, hinter der etwas wartet, was die Grenze in Richtung des Pathologischen wie Faszinierenden überschreitet.“ (Reckwitz 2008: 302)

rade gängige Erzählungen des Meta-Narrativs der Moderne wie etwa die der Säkularisierung oder der Individualisierung die hegemonialen Definitionen des religionssoziologischen Diskurses. Aus diesem Grund ist es für die vorzunehmende Analyse von zentraler Bedeutung, den analytischen Blick auf die den religionssoziologischen Diskurs prägenden Narrative zu legen. Generell ist es ein großes Anliegen der Postcolonial Studies Universalismen, wie etwa die Modernerzählung der Säkularisierung, der Individualisierung etc. zu dekonstruieren, um zum einen auf die Macht-Wissens-Komplexe die sich in diesen Begriffen und Narrativen manifestieren aufmerksam zu machen, zum anderen aber auch auf die Auslassungen dieser Diskurse hinzuweisen. Chakrabarty etwa fordert vor diesem Hintergrund, Europa zu provinzialisieren, um aufzuzeigen, dass bereits die europäische Aneignung des Adjektivs modern ein globales Unterfangen war. Wie Randeria fordert er die Modernegeschichte nicht als eine von Europa ausgehende Diffusionsgeschichte zu erzählen, sondern auch die geschichtlichen Verwobenheiten und gewaltvollen Zusammenhänge dieser Erzählung sichtbar zu machen.

In diesem Sinne muss der religionssoziologische Diskurs mit den folgenden Fragen konfrontiert werden: Welches Geschichts- und Moderneverständnis ist im religionssoziologischen Diskurs zu finden? Welche konkreten Narrative und Argumentationsstrukturen prägen den religionssoziologischen Diskurs? Und inwiefern beeinflussen diese Erzählungen die Definitionsversuche von Religion? Welche Grenzziehungen werden durch diese Narrative etwa in räumlicher und zeitlicher Hinsicht vorgenommen? Welcher Stellenwert wird Religion jeweils in der Gesellschaft zugesprochen? Und welche Zusammenhänge lassen sich hinsichtlich der gesellschaftlichen Wahrnehmung von Religion ausmachen? Welche diskursiven Brüche und Verschiebungen lassen sich seit den Anfängen der Soziologie finden? Wie wird Religion etwa im Zusammenhang mit Globalisierung gefasst? Werden hierbei verflechtungsgeschichtliche Zusammenhänge thematisiert?

Von besonderer Bedeutung für die hier vorzunehmende Arbeit zeigt sich zudem das spezifische Kulturverständnis der Postcolonial Studies: Wie die Cultural Studies grenzen sie sich nicht nur von einem kulturellen Blockdenken ab, wie es u.a. in der Multikulturalismus-Debatte zu finden ist. Sie setzen sich vielmehr für einen allumfassenden, dynamischen und performativen Kulturbegriff ein. Kultur wird als etwas Hybrides verstanden, was sich in jeder Situation neu artikuliert. Viele postkoloniale Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler räumen der performativen Dimension also eine zentrale Rolle ein. Dies gilt gleichermaßen für ihr Religionsverständnis. Wie ersichtlich wurde, sind es gerade diese Praktiken der Artikulation und des Aushandelns, die nicht nur Bhabha, sondern auch Hall oder Appadurai interessieren. Wie Appadurai aufgezeigt hat, führt auch eine zunehmende Globalisierung nicht zu einer größeren Homogenität der Religionsvorstellungen.

Für die Analyse des religionssoziologischen Diskurses ergeben sich vor diesem Hintergrund folgende Fragen: Welches Kulturverständnis liegt den religionssoziologischen Definitionen zugrunde? Welche kulturellen Differenzproduktionen werden hierbei vorgenommen? Werden Religionen als feste Entitäten konzipiert? Werden Religionsvergleiche angestellt? Welche Aspekte werden als zentral erachtet? Wird eher der Glauben oder werden die religiösen Praktiken, die Rituale oder die religiösen Erfahrungen in den Mittelpunkt gerückt? Wird der performativen Dimension von Religion Beachtung geschenkt? Welche Bedeutung wird hierbei der Materialität religiöser Praxis geschenkt? Welcher Stellenwert wird etwa den menschlichen Körpern und Dingen in den religionssoziologischen Arbeiten zugeschrieben?

Es ist also die Verknüpfung von Poststrukturalismus, am Begriff der Praxis ausgerichteten postkolonialen Arbeiten wie die von Fanon, Bhabha oder Hall und der spezifische Analyseblickwinkel der Postcolonial Studies, welche diese Forschungsrichtung für die Kontrastierung des religionssoziologischen Diskurses so fruchtbar machen: Durch ihre poststrukturalistische Ausrichtung kann es gelingen, die religionssoziologischen Bemühungen Religion zu bestimmen, mittels einer an Derridas und Foucaults Methode der Dekonstruktion geschulten Analyse aus postkolonialer Perspektive zu unterziehen, um auf diese Weise Aufschluss über die diskursiven Grenzziehungen, Verknüpfungen und Auslassungen des religionssoziologischen Diskurses zu erhalten. Die Postcolonial Studies haben sich in den letzten Jahrzehnten insbesondere auch durch die Analyse der Wissenschaftsgeschichte einen Namen gemacht und bieten sich aus diesem Grund für eine Analyse des religionssoziologischen Diskurses ebenfalls in besonderem Maße an. Die Arbeiten Fanons, Halls, Bhabhas und Appadurais, die sich in verschiedener Weise mit den Eigenständigkeiten und der Hybridität kultureller Praktiken befassen und auf die Möglichkeitsspielräume und Widerständigkeiten gegenüber dem hegemonialen Diskurs hinweisen, können äußerst hilfreiche methodologische Hinweise für die Auseinandersetzung mit Religion liefern.

In dem Bemühen, Religion von den Grenzen her zu denken, werde ich anhand dieser Fragen zunächst eine Dekonstruktion des religionssoziologischen Diskurses, wie er insbesondere im deutschsprachigen Raum geführt wurde, vornehmen. Mit den Postcolonial Studies wird die analytische Vorgehensweise hierbei in vier Schritten erfolgen: In einem ersten Schritt wird eine kurze Genealogie des religionssoziologischen Diskurses von den Anfängen um 1900 bis in die Gegenwart vorgenommen. Hierbei werde ich die zentralen Werke des religionssoziologischen Diskurses analysieren und die unterschiedlichen Thematisierungsformen von Religion in historischer Abfolge diskutieren. Mit Foucault werde ich dabei ein besonderes Augenmerk auf die diskursiven Brüche und Verschiebungen legen, lassen sich die begrifflichen Bauweisen und Narrative der Diskurse doch meistens anhand der

diskursiven Diskontinuitäten besonders gut analysieren. Auch werde ich diese diskursiven Brüche und Verschiebungen zeithistorisch reflektieren.

Vor dem Hintergrund der aus den Arbeiten der Postcolonial Studies gewonnenen Untersuchungsfragen werde ich im Weiteren eine doppelte Untersuchungsstrategie verfolgen: Zunächst werde ich die hegemonialen Thematisierungsformen von Religion, die sich im religionssoziologischen Diskurs finden lassen untersuchen. Hierbei wird das Augenmerk insbesondere auf die theoretischen und begrifflichen Bauweisen der unterschiedlichen Definitionen von Religion gelenkt.

In einem zweiten Schritt werde ich dann die Narrative des religionssoziologischen Diskurses einer Dekonstruktion unterziehen. Hier werde ich analysieren, welcher zentraler Argumentationsfiguren sich der religionssoziologische Diskurs bedient und inwiefern diese Erzählungen Einfluss auf die vorgenommenen Definitionsversuche von Religion nehmen. In diesem Sinne handelt es sich also um eine analytische Trennung dieser eng miteinander verknüpften narrativen und definitiven Zusammenhänge. Eine solche doppelte Analysestrategie ermöglicht es jedoch, die Grenzziehungen des religionssoziologischen Diskurses nicht nur hinsichtlich der definitiven Bemühungen, sondern auch hinsichtlich des spezifischen Geschichts- und Moderneverständnisses zu untersuchen, die den religionssoziologischen Diskurs in erheblichem Maße zu prägen scheinen. Sowohl die zentralen Religionsbegriffe als auch die diskursiven Verschiebungen werde ich dann mit den Arbeiten der Postcolonial Studies konfrontieren und mithilfe einer postkolonialen Perspektive dekonstruieren. Dazu werde ich zunächst die hegemonialen Begriffe des religionssoziologischen Diskurses historisch kontextualisieren, bevor ich im Weiteren dann auf die spezifischen Grenzziehungen dieser Definitionen eingehen werde. Die gleiche Strategie werde ich auch in Bezug auf die Narrative verfolgen, auch diese sollen zunächst kontextualisiert und im Weiteren dann hinsichtlich der inhärenten Verengungen des Analyseblickwinkels befragt werden. Hierbei werde ich der gegenwärtigen Diskussion um Religion besondere Aufmerksamkeit schenken und fragen, inwiefern eine globale Analyseperspektive auf Religion vor der postkolonialen Reflexion Bestand hat.

Eine solche Vorgehensweise bietet dann die Basis für den vierten Arbeitsschritt: Vor dem Hintergrund einer solchen Konfrontation des religionssoziologischen Diskurses mit den Arbeiten der Postcolonial Studies ist es mir dann möglich, ausgehend von den Grenzen des religionssoziologischen Diskurses Überlegungen hinsichtlich der Formulierung einer neuen Perspektive auf Religion anzustellen und zu diskutieren, inwiefern diese sich als fruchtbare Alternative zu religionssoziologischen Zugängen zeigen kann.

2. Der religionssoziologische Diskurs

Während Émile Durkheim, Georg Simmel und Max Weber, die zur Etablierung der Soziologie als wissenschaftlicher Disziplin beigetragen haben, für einen Zugang stehen, der Religion möglichst neutral betrachten möchte, ist die Entstehung der Soziologie Mitte des 19. Jahrhunderts zunächst eng mit der im Zuge der Aufklärung entstandenen Religionskritik verknüpft. Bei Marx sind Religionskritik und Gesellschaftskritik noch aufs Engste miteinander verbunden: Er versteht Religion bekanntlich als „Opium des Volkes“ (Marx 1971: 208), als eine Ideologie, die die Kompensation des irdischen Leidens ins Jenseits verlagere und somit die bestehenden Produktions- und Herrschaftsbedingungen verfestige. Obgleich er Religion als etwas von Menschen Gemachtes begreift und zudem ihre gesellschaftliche Funktion bestimmt, sich somit also eindeutig soziologische Komponenten in seinen Überlegungen zu Religion finden lassen, ist seine Auseinandersetzung mit Religion in erster Linie kritisch angelegt, wie folgendes Zitat veranschaulicht:

„Die Aufhebung der Religion als des illusorischen Glücks des Volkes ist die Forderung seines wirklichen Glücks. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf. Die Kritik der Religion ist also im Keim die Kritik des Jammertales, dessen Heiligenschein die Religion ist.“ (Ebd.)

Auch Comte formuliert in seinem Bemühen, Soziologie als Wissenschaft zu etablieren, sein religionskritisches Drei-Phasen-Gesetz: Er geht davon aus, dass die Menschheit drei Stadien durchläuft, der Entwicklung vom Kind zum Erwachsenen vergleichbar: Im ersten Stadium erklärt der Mensch die ihn umgebenden Erscheinungen, indem er diesen ein dem Menschen vergleichbares Wesen zuschreibt. Im zweiten Stadium schreibt er diese Kräfte abstrakten Wesenheiten wie z.B. der Natur zu und im dritten Stadium begnügt sich der Mensch damit, die Erscheinungen zu beobachten und Zusammenhänge auszumachen. Während er die Religion bzw. Theologie für das erste Stadium und die Metaphysik für das zweite Stadium als charakteristisch erachtet, gipfelt diese Entwicklung in der positiven Wissenschaft,

insbesondere in der Soziologie. Comte attestiert Religion somit eine fortschritts-hemmende Wirkung (vgl. Tenbruck 1993: 63).

Dennoch werden in diesen frühen gesellschaftskritischen Arbeiten bereits verschiedene grundlegende soziologische Aspekte angesprochen: So wird bei Marx und Comte eine gesellschaftliche Funktion von Religion bestimmt, indem Comte Religion als einen, wenn auch überholten Erklärungsrahmen der Welt begreift, der dem Einzelnen als Orientierung dient. Dieser Gedanke ist bereits bei Voltaire zu finden, der im christlichen Glauben eine Ideologie sieht, die dazu dient, die Unmündigkeit des Volkes zu fördern und das herrschende Regime somit zu stützen. Seine Kritik richtet sich insbesondere gegen die katholische Kirche und deren Einfluss auf die weltliche Macht. Gleichwohl gesteht Voltaire Religion auch positive Funktionen hinsichtlich der Stärkung des gesellschaftlichen Zusammenhalts zu. In diesem Zusammenhang ist der Ausspruch „gäbe es Gott nicht, so müssten wir ihn erfinden“ zu sehen (zit. nach Knoblauch 1999: 24).

Neben der Funktion der Religion werden zudem sozialpsychologische und herrschaftssoziologische Fragestellungen bei Marx aber auch bei Nietzsche und Freud angesprochen: Entsprechend ist etwa Nietzsches berühmter Ausspruch ‚Gott ist tot‘ zu kontextualisieren.¹ Um seine niederen Triebe zu verdecken, schaffe der Mensch eine künstliche Ideenwelt: Die Idee des Guten entwickelt der Mensch, um seine Börsartigkeit zu verdecken – die der Wahrheit, um seinen Hang zu Lügen zu verheimlichen. Im Christentum trete dieser Widerspruch besonders deutlich hervor: In der Nächstenliebe sieht er eine Verbergung von Machtinteressen, religiöse Vorstellungen dienen also in erster Linie denjenigen, die sie vertreten.² Dieser Gedanke

-
- 1 In dem Aphorismus *Der tolle Mensch* aus seinem Werk *Fröhliche Wissenschaft* (1882) heißt es genauer: „Wohin ist Gott? rief er, ich will es euch sagen! Wir haben ihn getötet, – ihr und ich! Wir Alle sind seine Mörder! Aber wie haben wir dies gemacht? Wie vermochten wir das Meer auszutrinken? Wer gab uns den Schwamm, um den ganzen Horizont wegzuwischen? Was thaten wir, als wir diese Erde von ihrer Sonne losketteten? Wohin bewegt sie sich nun? Wohin bewegen wir uns? Fort von allen Sonnen? Stürzen wir nicht fortwährend? Und rückwärts, seitwärts, vorwärts, nach allen Seiten? Giebt es noch ein Oben und ein Unten? Irren wir nicht wie durch ein unendliches Nichts? Haucht uns nicht der leere Raum an? Ist es nicht kälter geworden? Kommt nicht immerfort die Nacht und mehr Nacht? [...] Gott ist tot! Gott bleibt tot! Und wir haben ihn getötet! Wie trösten wir uns, die Mörder aller Mörder?“ (Nietzsche 1980: 480f)
 - 2 Neben seiner Kritik an der Moral des Christentums übt Nietzsche nicht nur Kritik an der Wissenschaft im Allgemeinen, sondern explizit auch an einer Soziologie à la Comte: Diese hält er für eine versteckte Form „des Kultus des christlichen Moral-Ideals“ (Nietzsche 1969 II: 165). Auch Herbert Spencer und John Stuart Mill werden von dieser Kritik nicht ausgeschlossen. So heißt es an anderer Stelle: „Mein Einwand gegen die ganze Soziologie in England und Frankreich bleibt, daß sie nur die Verfalls-Gebilde aus Erfahrung

wird bei Nietzsche jedoch nicht auf so systematische Weise ausgeführt wie in Marx' Basis-Überbau Theorem.

Freud wiederum vergleicht ethnologische Berichte über religiöse Gemeinschaften mit seinen eigenen Beobachtungen an Kindern sowie Neurotikern und rückt Religion somit in die Nähe von Verhaltensanormalitäten. Psychische Erkrankungen resultieren daraus, auferlegte Triebverzicht zu bewältigen. Religion fasst Freud somit als eine, den Einzelnen entlastende Zwangsneurose: Entsprechend heißt es etwa in *Totem und Tabu*: „Nach diesen Übereinstimmungen und Analogien könnte man sich getrauen, die Zwangsneurose als pathogenes Gegenstück der Religionsbildung aufzufassen, die Neurose als eine individuelle Religiosität, die Religion als eine universelle Zwangsneurose zu bezeichnen.“ (Freud 1968: 91) Wenn der Mensch der Realität nicht gewachsen sei, suche er sich Götter, die ihm Sicherheit geben. Religion übernehme also drei Funktionen für die Menschen:

„Sie gibt ihnen Aufschluss über Herkunft und Entstehung der Welt, sie versichert ihnen Schutz und endliches Glück in den Wechselfällen des Lebens, und sie lenkt ihre Gesinnungen und Handlungen durch Vorschriften, die sie mit ihrer ganzen Autorität vertritt.“ (Freud 1987: 589)

Während bei Comte und Marx ein explizit kritischer Zugang gewählt wurde und Religion als Relikt der Vergangenheit betrachtet wird, welches als nicht vereinbar mit einer aufgeklärten, modernen Gesellschaft gilt (vgl. Matthes 2005: 243), kommt es mit der Jahrhundertwende zu einer dezidiert analytischen Auseinandersetzung mit dem Thema Religion (vgl. Krech 1999: 7; Matthes 2005: 242).

Der Fokus soll im Folgenden nun insbesondere auf die religionssoziologischen Zugänge Émile Durkheims und Max Webers gerichtet werden, haben deren Ansät-

kennt und vollkommen unschuldig die eigenen Verfalls-Instinkte als Norm des soziologischen Werturteils nimmt [...]. Unsere Sozialisten sind *décadents*, aber auch Herr Herbert Spencer ist ein *décadent* – er sieht im Sieg des Altruismus etwas wünschenswertes.“ (Nietzsche 1969 II: 1014) Die Skepsis gegenüber der Comtschen Soziologie wird auch von Wilhelm Dilthey und Leo Tolstoi geteilt: Dilthey verdächtigte diese, wie auch die Geschichtsphilosophie, Metaphysik zu sein. Während letztere glaube, den Plan und Sinn des gesamten Weltgeschehens ausmachen zu können steigere die Soziologie „noch diesen Anspruch der Erkenntnis, indem sie vermöge der Erfassung dieses Zusammenhangs eine wissenschaftliche Leitung der Gesellschaft herbeizuführen hofft“ (Dilthey 1962: 93). Tolstoi wiederum wollte Religion weder durch Wissenschaft ersetzt sehen, noch war er der Ansicht, dass religiöse Fragen mit wissenschaftlichen Mitteln behandelt werden könnten (vgl. Tolstoi 1968: 109f; vgl. auch Tyrell 1995: 93f).

ze nicht nur hinsichtlich des Aufkommens der Religionssoziologie, sondern auf den religionssoziologischen Diskurs überhaupt großen Einfluss genommen und somit eine größere Wirkung erzielt als etwa die religionssoziologischen Überlegungen Georg Simmels oder Ernst Troeltschs. Gleichwohl sollen deren Werke auch zu denjenigen ihrer Zeitgenossen in Beziehung gesetzt werden. In diesem Sinne wird nicht nur auf Troeltsch und Simmel, sondern auch auf William James eingegangen.

2.1 FRÜHE RELIGIONSZOLOGIE – RELIGION ALS SOZIALER TATBESTAND, ALS VERGEMEINSCHAFTUNGSFORM UND DIE PROTESTANTISMUS-THESE

Zweifelsohne hat die Religionskritik die Religionssoziologie in entscheidendem Maße geprägt, gleichwohl ist es in der Diskussion über die Anfänge der Religionssoziologie umstritten, inwiefern die frühe Religionssoziologie in Kontinuität zur Religionskritik steht: So zeichnet Tenbruck nach, dass es auch Durkheim und Weber genau wie Marx und Comte stets um das Verhältnis von Religion und Wissenschaft bzw. um eine Abgrenzung der Wissenschaft von der Religion gegangen sei.

„Es ging damals gar nicht, wie man heute meint, um die vage Aufgabe, die Beziehung zwischen Religion und Gesellschaft zu erforschen, sondern um eine konkrete Problemlage, die in Europa mit dem Streit um Wissen und Glauben entstanden war und sich zu einem Kampf zwischen Wissenschaft und Religion gesteigert hatte. Es ging darum, ob der unaufhaltsame Fortschritt der empirischen Wissenschaft nun das Versprechen der Aufklärung einlösen werde, die von aller Irrationalität befreite Gesellschaft zu errichten, in der nur mehr die Vernunft herrsche, ob also das Ende der ‚positiven‘ Religion gekommen sei. Nicht aus einem theoretischen Interesse am Verhältnis von Religion und Gesellschaft entstand damals die Religionssoziologie, sondern aus einer konkreten Problemlage, die alle als persönliche und gesellschaftliche Schicksalsfrage erlebten.“ (Tenbruck 1993: 62f)

Tenbruck folgert daraus, dass „[m]an [...] die Klassiker der Religionssoziologie nicht begreifen [kann], wenn man nicht klar erkennt, daß es ihnen allen letztlich um den Ausgang des Kampfes zwischen Religion und Wissenschaft ging“ (ebd.). Tenbruck spielt hier auf die Erfahrung des Kulturkampfes an, der Ende des 19. Jahrhunderts sowohl die Lage in Frankreich als auch in Deutschland geprägt und das Schaffen Durkheims und Webers maßgeblich beeinflusst hat. Gerade in ihrem Bemühen, Religion in allgemeiner Weise zu ergründen, spiegelt sich der Wille wider, dem Katholizismus in seiner Dominanz etwas entgegenzusetzen.

Gegenüber der Religionskritik eines Marx oder Comte sprechen sie Religion jedoch eine bedeutende Rolle hinsichtlich des gesellschaftlichen Zusammenhalts und dem Aufkommen der modernen Gesellschaft zu.

Durkheim hat sich bereits in seinen frühen Schriften zum *Selbstmord* (1897) mit dem Thema Religion befasst.³ Sein religionssoziologisches Hauptwerk ist jedoch das 1912 erschienene Buch *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*. Im Gegensatz zu Comte und Marx ist er der Ansicht, dass Religion ein Grundzug der menschlichen Existenz ist. Er hält sie für ein universales Phänomen und nimmt an, dass gewisse Grundelemente in allen Religionen gleichermaßen vorhanden sind. In den elementaren Formen des religiösen Lebens will er diese Grundelemente aufspüren. Dabei geht er davon aus, dass Religionen im Lauf der Zeit zwar ihre Form ändern, gewisse Aspekte jedoch immer bestehen bleiben (vgl. Durkheim 1994: 21).

Einem evolutionistischen Verständnis folgend, wie es für die Zeit sehr verbreitet war, ist er der Ansicht, dass diese Grundelemente am offensichtlichsten nicht in der modernen Gesellschaft zutage treten, sondern bei den ‚primitiven‘ Religionen, da die Landschaft der Religion dort noch nicht so vielfältig ist, wie in der modernen Gesellschaft (vgl. ebd.: 22). Deshalb konzentriert er sich bei seiner Analyse auf Untersuchungen über den Totemismus der australischen Ureinwohner.⁴ Er definiert Religion hierbei zunächst wie folgt:

„Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören.“ (Durkheim 1994: 75)

Durkheim möchte unter heiligen Dingen nicht nur „jene persönlichen Wesen verstehen, die Götter oder Geister genannt werden“, vielmehr kann auch ein Kiesel oder ein Baum ein heiliges Wesen sein (vgl. ebd.: 62). Auch wenn sich mit der Unterscheidung von Heiligem und Profanen ein substanzieller Aspekt in dieser Definition finden lässt, definiert Durkheim Religion hauptsächlich als sozialen Sachverhalt: Als ein System von kollektiv geteilten Regeln und Wissensformen, die sich in Praktiken materialisieren. Der verbindliche Charakter ergebe sich aus einer gewis-

3 Die folgenden Ausführungen sind in ähnlicher Form bereits in verschiedene Aufsätze eingeflossen, die ich gemeinsam mit Frank Hillebrandt geschrieben habe (vgl. Daniel/Hillebrandt 2012; Daniel/Hillebrandt 2014).

4 Der Zeit entsprechend betrieb Durkheim also ethnographische Studien von seinem Schreibtisch aus. Er stützt sich hierbei insbesondere auf Arbeiten der Feldforscher B. Spencer und F.J. Gillen (1899), aber auch die Schriften W.R. Smith (1898) haben Durkheims Auseinandersetzung mit Religion geprägt (vgl. Kippenberg 2010: 107ff).

sen Dauerhaftigkeit der Überzeugungen, die im Rahmen der Gemeinschaft stets aufs Neue realisiert würden.⁵

Indem er den Fokus auf die Sozialdimension von Religion legt, stellt sich Durkheim gegen seinen Zeitgenossen, den bekannten US-amerikanischen Religionspsychologen William James, der in seinem Werk *Die Vielfalt religiöser Erfahrungen* (1902) die individuelle Erfahrung zum Ausgangspunkt seiner Analyse macht und Religion somit wie folgt definiert: „Daher soll Religion [...] bedeuten: die Gefühle, Handlungen und Erfahrungen von einzelnen Menschen in ihrer Abgeschiedenheit, die von sich selbst glauben, dass sie in Beziehung zum Göttlichen stehen.“ (James 1997: 63f.; *Hervorh. weggelassen*) Mit dieser Definition von Religion steht James in einer Tradition mit Friedrich Schleiermacher und Rudolph Otto: Für Schleiermacher ist das Wesen der Religion in seinem 1799 erstmals veröffentlichten Werk *Über die Religion*

„weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl. Anschauen will sie das Universum, in seinen eigenen Darstellungen und Handlungen will sie es andächtig belauschen, von seinen unmittelbaren Einflüssen will sie sich in kindlicher Passivität ergreifen und erfüllen lassen“ (Schleiermacher 1984: 211f).

Religion wird hier als Wahrnehmungsmodus sui generis gefasst. Auch Otto thematisiert in seinem Werk *Das Heilige* (1917) die Vorstellung einer religiösen Erfahrung mit universeller Gültigkeit. Er beruft sich dabei auf seine eigenen Erfahrungen des Heiligen, die er an unterschiedlichen Orten der Welt, insbesondere aber in einer jüdischen Synagoge in Marokko gemacht hat und die ihn in besonderer Weise ergriffen haben. Er versucht, die Momente dieser Erfahrung als *mysterium tremendum* und *mysterium fascinans* zu charakterisieren. Das Heilige offenbare sich als überwältigende Macht, vor der man erschauert und die als das ganz Andere die menschliche Vernunft transzendiert. Neben diesem Gefühl des Erschauderns wird das Heilige zudem als faszinierende und beglückende Erfahrung wahrgenommen.

-
- 5 Insbesondere Durkheim ist aufgrund seiner strikt immanenten Sozialerklärung von Religion eine Nähe zur Religionskritik zugesprochen worden (vgl. Meyer 1988: 139f). Krech und Tyrell weisen darauf hin, dass Religion „immer ein Kollektivsachverhalt [...] und als ‚sozialer Tatbestand‘ von ‚zwingender‘ Beschaffenheit, damit reflexiv kaum hintergebar, geschweige denn instrumentalisierbar“ war (Krech/Tyrell 1995: 16f). Eine herrschaftskritische Betrachtungsweise lag ihm also eher fern. Kohl postuliert sogar, dass er die bei Comte fortgeführte Religionskritik der Aufklärung in ihr Gegenteil verwandelte: „Religion wird hier weder als ein Produkt der übersteigerten menschlichen Einbildungskraft noch als ein Instrument zur Beherrschung der Massen aufgefaßt, sondern vielmehr als ein notwendiger und unverzichtbarer Bestandteil des sozialen Lebens“ (Kohl 1988: 248).

Otto bezeichnet das Heilige als etwas Numinoses, das weder durchschaubar noch hinterfragbar ist (vgl. auch Firsching/Schlegel 1998).

In einem solchen Verständnis sind religiöse Gemeinschaften und Institutionen immer nur sekundäre Produkte, die, wie James ausführt, im Verhältnis zur tieferen Quelle der religiösen Erfahrung lediglich „der Übersetzung eines Textes in eine andere Sprache vergleichbar“ sind (James 1997: 426). In diesen Definitionen wird somit den individuellen religiösen Erfahrungen und nicht etwa religiösen Praktiken oder kollektiv geteilten Glaubensüberzeugungen der zentrale Stellenwert beigemessen. Auch wenn eine solche Definition von Religion bei Durkheim wenig Anklang findet, kommt ihr – wie zu zeigen sein wird – ab den 1960er Jahren ein zentraler Stellenwert zu.

In der 1913/1914 gehaltenen Vorlesung *Pragmatismus und Soziologie* analysiert Durkheim die Schriften von James, um sich von dessen Sichtweise abzugrenzen.⁶ Er stellt fest, dass der Pragmatismus die Dualität übersehe, „die zwischen der auf individuellen und der auf kollektiven Erfahrungen beruhenden Denkweise besteht. Die Soziologie dagegen erinnert uns daran, dass das Soziale stets eine höhere Würde hat als das Individuelle“ (Durkheim 1987: 113). Wie ernst es ihm ist, Religion als sozialen Tatbestand definieren zu wollen, lässt sich daran erkennen, dass Durkheim ohne die Vorstellung von etwas Göttlichem oder Transzendtem auskommt. Der Gegenstand der religiösen Riten und Glaubensvorstellungen ist seines Erachtens vielmehr die Gesellschaft selbst:

6 In der zwölften Vorlesung befasst er sich explizit mit James' Buch *Die Vielfalt der religiösen Erfahrungen*. Ein weiterer Verweis lässt sich in *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* finden: Durkheim bezeichnet James dort als „Glaubensverteidiger“ (Durkheim 1994: 559). Auch der Neffe Durkheims, Marcel Mauss, hat sich im Rahmen einer Rezension auf recht kritische Weise mit James' Werk befasst: Er kritisiert nicht nur die unklare Definition des Gegenstandsbereiches, sondern zudem die Implikationen eines liberal amerikanischen Protestantismus sowie metaphysische und ontologische Prämissen, die in James' Religionsverständnis zu finden sind. Insbesondere stört er sich jedoch am methodischen Vorgehen James', der als Ausgangspunkt das individuelle Bewusstsein wählt und auf diese Weise der Psychologie und nicht etwa Soziologie oder Geschichte den Vortritt lässt (vgl. Mauss 2012: 410ff). Eine etwas andere Sichtweise auf die Dinge hat diesbezüglich Hans Joas. Er spricht in Bezug auf Mauss' kritische Betrachtungsweise von schulmeisterlichem Gebaren und bemängelt, dass Mauss in seinem belehrenden Tonfall James sogar einen anderen Titel für sein Buch vorschlagen würde (vgl. Joas 1995: 198). Um die begrenzte Reichweite von James' Ansatz deutlich zu machen, hatte Mauss vorgeschlagen, das Buch mit „eine Studie über einige mit der Religion zusammenhängende psychologische Zustände“ bzw. „über einige Formen religiöser Gefühle“ zu betiteln (vgl. Mauss 2012: 415).

„Die religiösen Vorstellungen sind Kollektivvorstellungen, die Kollektivwirklichkeiten ausdrücken; die Riten sind Handlungen, die nur im Schoß von versammelten Gruppen entstehen können und die dazu dienen sollen, bestimmte Geisteszustände dieser Gruppe aufrechtzuerhalten oder wieder herzustellen.“ (Durkheim 1994: 28)

Hier wird der funktionale Charakter deutlich, welcher den Kern von Durkheims Religionsverständnis bildet: Die gemeinsam praktizierten religiösen Riten und Glaubensüberzeugungen tragen entscheidend zum Zusammenhalt einer Gemeinschaft bzw. Gesellschaft bei. Glaubensvorstellung und Riten üben für Durkheim eine integrierende Funktion aus, sie sind die moralische Instanz der Gesellschaft. Für Durkheim ist das religiöse Leben der „konzentrierte Ausdruck des gesamten kollektiven Lebens“ (Durkheim 1994: 561). „Die Idee der Gesellschaft“ ist für ihn gleichsam „die Seele der Religion“ (ebd.).

In ähnlicher Weise definiert auch Simmel Religion (1906): Zwar konstatiert er, dass Religion grundsätzlich auf eine Gottesvorstellung Bezug nimmt, ähnlich wie Durkheim kommt er zu dem Schluss, dass diese Gottheiten als Formel für die „transzendenten Orte der Gruppenkräfte“ stehen (zitiert n. Knoblauch 1999: 66). Er vergleicht die Beziehung des Individuums zur Gesellschaft mit dessen Verhältnis zu Gott. Gott stelle die vollendete Form dessen dar, was im Diesseits die Gesellschaft sei. Im Gegensatz zu Durkheim interessiert sich Simmel nicht für die gesellschaftliche Funktion von Religion, sondern vielmehr für die Leistung, die sie für das Individuum übernimmt. Religion erfülle für den Einzelnen den Wunsch nach einem Orientierungspunkt im Leben, nach Heilung des unvollkommenen Lebens, nach Gerechtigkeit und Glück. Hier wird der Unterschied zu Durkheim sehr deutlich, denn Simmels Religionsbegriff wurzelt in religiösen Trieben, also in psychologischen Tatbeständen. Zwar gehören diese Triebe zu den feineren des Menschen, gleichwohl möchte er den Wunsch nach Glück nicht bereits mit Religion gleichsetzen und nennt diese vielmehr ‚religiös‘ oder ‚religiod‘ (vgl. Simmel 1989: 126). Er unterscheidet somit zwischen Religiosität und Religion: Während Religiosität für die Befindlichkeit oder Offenheit und Erlebnissbereitschaft gegenüber einer Begegnung mit dem Mysterium steht, betrachtet er Religion als Kulturform, die aus dem kontinuierlichen Zusammenwirken sozialer Beziehungen objektiviert werde (vgl. Helle 1989: 34). Diese manifestieren sich etwa in der Institution der Kirche oder in religiösen Lehren. Die Entwicklungsdynamik von Religion ergebe sich aus der Diskrepanz zwischen der institutionalisierten Form der Religion und dem in der individuellen Religiosität angelegten Streben nach etwas Höherem. Wenn dies in der institutionalisierten Form der Religion nicht mehr gefunden werden kann, suche die individuelle Religiosität neue Formen der Religion (vgl. Simmel 1989: 125).

Durkheim hebt demgegenüber die kollektive Dimension hervor: Durch das moralische Gerüst der Religion sollen Anomien von der Gesellschaft abgewendet werden. Der Religionsbegriff bei Durkheim ist somit nicht nur eng mit dem Gesell-

schaftsbegriff verknüpft, sondern auch mit dem Begriff der Moral. Diesen überzeitlichen funktionalen Charakter der Religion herausstellend hält er an anderer Stelle fest:

„In der Religion ist also etwas Ewiges, dass das Schicksal hat, alle Einzelsymbole zu überleben, mit denen sich das religiöse Denken nach und nach bekleidet hat. Es gibt keine Gesellschaft, die nicht das Bedürfnis fühlte, die Kollektivgefühle und die Kollektivideen in regelmäßigen Abständen zum Leben zu erwecken und zu festigen. Diese moralische Wiederbelebung kann nur mit Hilfe von Vereinigungen, Versammlungen und Kongregationen erreicht werden, in denen die Individuen, die einander stark angenähert sind, gemeinsam ihre gemeinsamen Gefühle verstärken. Daher die Zeremonien, die sich durch ihren Zweck, durch die Ergebnisse, die sie erzielen, durch die Verfahren, die dort angewendet werden, ihrer Natur nach nicht von den eigentlichen religiösen Zeremonien unterscheiden. Welchen wesentlichen Unterschied gibt es zwischen einer Versammlung von Christen, die die wesentlichen Stationen aus Christi Leben feiern, oder von Juden, die den Auszug aus Ägypten oder die Verkündigung der Zehn Gebote zelebrieren, und einer Vereinigung von Bürgern, die sich der Erreichung einer neuen Moralcharta oder eines großen Ereignisses des nationalen Lebens erinnern?“ (Durkheim 1994: 571)

Hier findet sich ein wichtiger Hinweis, wie Durkheim die Entwicklung der Religion in der modernen Gesellschaft fasst: Im Zusammenhang mit den gesellschaftlichen Differenzierungsprozessen komme es zu einer zunehmenden Individualisierung und somit zu einer Verschiebung der gesellschaftlichen Funktionserfüllung: Der Zusammenhalt der Gesellschaft wird nun nicht mehr durch Religion, sondern vielmehr durch Bereiche der Politik übernommen. Durkheim spricht in diesem Sinne von einer Art Zivilreligion, die sich im Feiern nationaler Feste und Zeremonien manifestiere. Er geht jedoch nicht von einem völligen Verschwinden der Religion in der modernen Gesellschaft aus. Aufgrund der funktionalen Bedeutung der Religion für die Integration der Gesellschaft sei dies gar nicht möglich. Lediglich ihre Form könne sich einhergehend mit einem strukturellen Wandel ändern. Im Gegensatz zu Comte, der von einer marginalen Rolle der Religion in der modernen Gesellschaft überzeugt war, hat Durkheim mit seinem funktionalen Religionsverständnis den Weg dafür bereitet, Religion als wichtigen Bestandteil der modernen Gesellschaft zu fassen.⁷

7 Auch seine These des Kults des Individuums, die er in *Über soziale Arbeitsteilung* (1893) geäußert hat, findet Niederschlag im religionssoziologischen Diskurs: Vor dem Hintergrund des mit der Arbeitsteilung und der Ausdifferenzierung der Gesellschaft einhergehenden Wegfalls gemeinsamer Sinnhorizonte geht Durkheim der Frage nach, wie gesellschaftlicher Zusammenhalt dann noch zu gewährleisten ist. Durkheim spricht hier von einem ‚Kult des Individuums‘, der den gesellschaftlichen Zusammenhalt gewährleisten

Max Weber ist der zweite wichtige Protagonist der frühen Religionssoziologie, der die Auseinandersetzung mit Religion maßgeblich geprägt hat.⁸ Im Vergleich zu Durkheim interessiert er sich nicht für die elementaren Aspekte, die jeder Religion zugrunde liegen, sondern verfolgt eine soziologisch-historische Betrachtungsweise. Noch strikter als Durkheim strebt er ein soziologisches Vorgehen an, das sich einzig aus der empirischen Beobachtbarkeit speist. In *Wirtschaft und Gesellschaft* (1922) stellt er in diesem Sinne fest, dass „Religiös oder magisch motiviertes Handeln [...] in seinem ursprünglichen Bestande diesseitig ausgerichtet“ ist.⁹ Weber vermeidet es bewusst, eine Definition von Religion zu formulieren: „Eine Definition dessen, was Religion ist, kann unmöglich an der Spitze, sondern könnte allenfalls am Schlusse einer Erörterung wie der nachfolgenden stehen.“ (Weber 1980: 245) Folgerichtig macht er darauf aufmerksam, dass man es aus der soziologischen Perspektive

„überhaupt nicht mit dem ‚Wesen‘ der Religion, sondern mit den Bedingungen und Wirkungen einer bestimmten Art von Gemeinschaftshandeln zu tun [hat], dessen Verständnis auch hier nur von den subjektiven Erlebnissen, Vorstellungen, Zwecken der Einzelnen – vom ‚Sinn‘ – aus gewonnen werden kann, da der äußere Ablauf ein höchst vielgestaltiger ist.“ (Ebd.)

Den „subjektiv gemeinten Sinn“ des Religiösen sieht er jedoch durch die entsprechende Gemeinschaft geprägt. Wie bei Durkheim steht bei Weber das religiöse Handeln somit im Kontext der Gemeinschaft. Die Wesensfrage ist für Weber nur dann interessant, wenn sie sich zu einem sozialen Gebilde entwickelt. Denn das „Übernatürliche“ und „Außeralltägliche“, auf das sich die Religion bezieht, ist für ihn „lediglich“ ein Produkt der Entwicklung der Religion. Um Religion verstehen

soll: „In dem Maße, in dem alle anderen Überzeugungen und Praktiken einen immer weniger religiösen Charakter annehmen, wird das Individuum der Gegenstand einer Art Religion.“ (Durkheim 1988: 227)

- 8 Es ist kein Hinweis zu finden, dass Weber und Durkheim ihr religionssoziologisches Schaffen gegenseitig wahrnahmen. Dies liegt zum einen daran, dass Weber über Religion zu Durkheims Lebzeiten kaum etwas publiziert hatte, zum anderen liegt es aber auch an dem jeweilig unterschiedlichen Erkenntnisinteresse, welches ihrer Beschäftigung mit dem Thema Religion zugrunde lag (vgl. Tyrell 1995: 106).
- 9 Die Unterscheidung zwischen magischem und religiösem Handeln trifft Weber wie folgt: Während magisches Handeln von Kausalbeziehungen ausgeht, die das Verhältnis von Welt und Hinterwelt bestimmen, magische Handlungen also mit Handlungen im Diesseits verbunden sind und somit unter einem starken Begründungsdruck stehen, da sie auf ihre Wirksamkeit überprüft werden können, schreibt religiöses Handeln den Göttern die Macht zu.

zu können, muss nach Weber somit ihre Genese untersucht werden. In diesem Sinne stellt er fest:

„Nicht die Persönlichkeit oder Unpersönlichkeit oder Überpersönlichkeit ‚übersinnlicher‘ Mächte ist das zunächst spezifische dieser ganzen Entwicklung [der Religion], sondern: Dass jetzt nicht nur Dinge und Vorgänge eine Rolle im Leben spielen, die da sind und geschehen, sondern außerdem solche, welche und weil sie etwas ‚bedeuten‘. Der Zauberer wird dadurch aus einer direkten Kraftwirkung zu einer *Symbolik*.“ (Weber 1980: 248; *Hervorh. im Original*)

Die Symbole erzeugen folglich das Heilige, die „übernatürlichen Mächte“. ¹⁰ Auf diese Weise „ist nun aber einmal ein Reich der Seelen, Dämonen und Götter entstanden, welches ein nicht im Alltagssinn Greifbares, sondern ein regelmäßig nur durch Vermittlung von Symbolen und Bedeutungen zugängliches hinterweltliches Dasein führt“ (ebd.).

Für die Transferierung von außeralltäglichen Symbolen ins Alltägliche ist die Ausbildung von Charisma von besonderer Bedeutung. Eine zentrale Rolle spricht Weber hierbei dem Charisma der Propheten zu: Diese übermitteln Inhalte in Form von Lehren und Geboten, aber auch spezifische Ethiken und erschaffen somit eine religiöse Wertsphäre, die mit einer bestimmten Weltsicht verknüpft ist.

Weber interessiert sich also dafür, wie die Formen der religiösen Vergemeinschaftung Symbole der Religion als Handlungszusammenhänge hervorbringen. In diesem Sinne spricht er in dem, um 1910 herum verfassten Kapitel zur Religionssoziologie, welches in *Wirtschaft und Gesellschaft* abgedruckt ist, in erster Linie von Typen religiöser Vergemeinschaftung:

„Vergemeinschaftung soll eine Beziehung heißen, wenn und soweit die Einstellung des sozialen Handelns – im Einzelfall oder im Durchschnitt oder im reinen Typus – auf subjektiv gefühlter (affektuellem oder traditionaler) Zusammengehörigkeit der Beteiligten beruht.“ (Weber 1980: 21)

Für die christliche Religion sind seines Erachtens insbesondere die Kirchen und Sekten von zentraler Bedeutung. Webers Weggefährte Ernst Troeltsch ergänzt diese beiden Typen noch um eine weitere Form, die der Mystik: „Die Mystik ist eine Verinnerlichung und Unmittelbarmachung der in Kult und Lehre verfestigten Ideenwelt zu einem rein persönlichen innerlichen Gemütsbesitz, wobei nur fließend und ganz persönlich bedingte Gruppenbildungen sich sammeln können, im übrigen Kultur, Dogma und Geschichtsbeziehung zur Verflüssigung neigen.“ (Troeltsch

10 Hier verwendet Weber eine Differenz zwischen dem Symbolischen und dem Tatsächlichen, die in der gegenwärtigen Kulturosoziologie kaum noch so vertreten wird.

1965: 967) Diese fluide Vergemeinschaftungsform der Mystik findet in jüngerer Zeit auch im religionssoziologischen Diskurs wieder Beachtung.¹¹

Webers Schriften zu den *Typen religiöser Vergemeinschaftung* haben im religionssoziologischen Diskurs vergleichsweise wenig Beachtung gefunden, vielmehr wurde seine Studie *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904) breit rezipiert.¹² Hier geht es Weber um die Weltbilder, die mit Religionen verbunden sind. Diese möchte er in ihren Wirkungen auf die Entstehung des Kapitalismus untersuchen. Ausgangspunkt seiner Analyse ist somit die Frage, wie es im Okzident zur Herausbildung eines spezifisch modernen Rationalismus kommen konnte. Als wichtigste Triebkräfte für diese Entwicklung identifiziert er, sich von Marx abgrenzend, besonders kulturelle Faktoren. Normen und Ideale üben seines Erachtens einen großen Einfluss auf die Formierung gesellschaftlicher Strukturen aus.¹³ So stellt er etwa einen Zusammenhang zwischen sozialem Status und Konfessionszugehörigkeit fest, der sich auch in der konfessionellen Gesellschaftsstruktur eines Landes manifestiere: Er zeigt auf, dass protestantische Staaten im Vergleich erfolgreicher sind als nichtprotestantische Staaten. Dies bringt er nun mit der protestantischen Ethik in Zusammenhang und sieht insbesondere in der Lutherschen Berufsethik und in der calvinistischen Prädestinationslehre, gekoppelt mit einer bestimmten Lebensführung, einen gewissen Rationalismus angelegt, der in einer *Wahlverwandtschaft* zum modernen Kapitalismus steht: Laut der Prädestinationslehre ist die Gnadenwahl Gottes bereits von vornherein festgeschrieben, d.h. der Mensch kann durch sein eigenes Tun sein Schicksal nicht mehr beeinflussen (vgl.

11 Obwohl er diese Sozialform der Religion anhand der mittelalterlichen Mystik identifiziert, stellt er sie doch als eine allgemeine Sozialform der Religion dar, welche sich gerade durch den besonderen Individualismus auszeichne. Hier zeigt sich eine gewisse Nähe Troeltschs zur Religionspsychologie. Seine Aufgabe sieht er darin, Religion in ihrer „Tatsächlichkeit und sachlichen Eigentümlichkeit“ (Troeltsch 1922: 492) zu erforschen.

12 Aufgrund der unterschiedlichen Ausrichtung macht es für die Religionssoziologie einen Unterschied, ob sie auf *Wirtschaft und Gesellschaft* oder auf die *Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie* Bezug nimmt.

13 Allerdings darf hieraus nicht vorschnell der Schluss gezogen werden, dass es Weber um eine rein idealistische Betrachtungsweise geht. Entsprechend heißt es im Schlussabschnitt der *Protestantischen Ethik*: „Denn obwohl der moderne Mensch im ganzen selbst beim besten Willen nicht im Stande zu sein pflegt, sich die Bedeutung, welche religiöse Bewusstseinsinhalte auf die Lebensführung, die ‚Kultur‘ und die ‚Volkscharaktere‘ gehabt haben, so groß vorzustellen, wie sie tatsächlich gewesen ist, so kann es dennoch natürlich nicht die Absicht sein, sie anstelle einer einseitig spiritualistischen kausalen Kultur- und Geschichtsdeutung zu setzen. *Beide sind gleich möglich*, aber mit beiden ist, wenn sie nicht *Vorarbeit*, sondern *Abschluss* der Untersuchung zu sein beanspruchen, der historischen Wahrheit gleich wenig gedient.“ (Weber 1988: 205f, *Hervorh. im Original*)

Weber 1988: 93).¹⁴ Deswegen gehe man dazu über, sich bereits im Diesseits der Gnadenwahl Gottes versichern zu wollen. Als sicherer Hinweis auf die Erwähltheit durch Gott dient hauptsächlich der Erfolg im Beruf. Entsprechend versuchen die religiösen Laien im Berufsleben durch harte Arbeit und eine asketische Lebensführung sich der Gnadenwahl Gottes zu versichern (vgl. Weber 1988: 167). Mit einer solch asketischen Lebensführung geht laut Weber dann eine gewisse Rationalisierung einher. Dadurch, dass eine solch strukturierte Lebensführung nicht nur von einzelnen ausgeübt wird, sondern viele gläubige Protestanten sie praktizieren, kann sie das gesellschaftliche Gesamtgefüge und auf diese Weise das Aufkommen des modernen Kapitalismus, wenn auch nicht kausal beeinflussen so doch mit begünstigen. Entscheidend ist hierbei für Weber die spezifische rationale Wertebasis, die sich nun zunehmend aus religiösen Zusammenhängen löst und eine Aufwertung in allen Lebensbereichen erfährt.

Auch bei Weber lässt sich somit ein zeitdiagnostisches Moment finden: Er geht davon aus, dass sich diese insbesondere im Protestantismus vorzufindende Lebensführung im Laufe der Zeit von ihren religiösen Wurzeln löst und spricht insofern von einer ‚Entzauberung der Welt‘:

„Die zunehmende Intellektualisierung und Rationalisierung bedeutet also nicht eine zunehmende allgemeine Kenntnis der Lebensbedingungen, unter denen man steht. Sondern sie bedeutet etwas anderes: das Wissen davon oder den Glauben daran: dass man, wenn man nur wollte, es jederzeit erfahren könnte, dass es also prinzipiell keine geheimnisvollen unbe-rechenbaren Mächte gebe, die da hineinspielen, dass man vielmehr alle Dinge – im Prinzip – durch Berechnen beherrschen könne. Das aber bedeutet: die Entzauberung der Welt. Nicht mehr, wie der Wilde, für den es solche Mächte gab, muss man zu magischen Mitteln greifen, um die Geister zu beherrschen oder zu erbitten. Sondern technische Mittel und Berechnung leisten das. Dies vor allem bedeutet die Intellektualisierung als solche.“ (Weber 1992: 488)

Sein spezifisches Religionsverständnis ist somit eingebettet in ein spezifisches Moderneverständnis: Die Entzauberung der Welt wird zu einem wichtigen Charakteristikum der Moderneentwicklung, und Weber geht mit der Annahme der ‚Entzauberung der Welt‘ nicht nur als Wegbereiter der Säkularisierungsthese in den religionssoziologischen Diskurs ein, sondern prägt – mittels seiner vergleichenden Forschungsanlage – zudem die Vorstellung einer in Europa entstandenen endogenen Moderneentwicklung.¹⁵ Denn seiner Ausgangsfrage – warum sich diese spezifische

14 Sein Blick ist insbesondere auf die protestantischen Strömungen des 16. und 17. Jahrhunderts gerichtet.

15 Auch in Bezug auf Weber ist der Grad der Einflussnahmen durch die Religionskritik umstritten: So problematisiert etwa Tyrell die von Joachim Matthes aufgestellte These, dass es sich bei Webers Entzauberungsthese um „das Erbe der Religionskritik“ (Matthes 1967:

Form des Kapitalismus nur im Okzident ausbreiten konnte – nachgehend, untersucht Weber sowohl die protestantische Ethik, als auch die im Taoismus, Konfuzianismus, Buddhismus, Hinduismus und Judentum vermittelten Weltansichten, um Aufschluss über die jeweils transportierten Ethiken – oder genauer gesagt Wirtschaftsethiken – zu erhalten (vgl. Weber 1991a).¹⁶ Von besonderer Bedeutung ist für Weber in diesem Zusammenhang das Problem der Theodizee – also die Frage, warum den Menschen, trotz der Allmacht Gottes, auf Erden Leid und Ungerechtigkeit widerfährt – und wie die unterschiedlichen Religionen den Umgang mit diesem Problem lösen. Seine Auseinandersetzung mit Hinduismus, Judentum etc. erfolgt vor dieser konkreten Fragestellung. Dabei geht er davon aus, dass sich das Verhältnis zur Welt jeweils über eine Kombination von Heilsgütern und Heilswegen konstituiert. In den Erlösungsreligionen etwa werden die Heilsgüter dadurch bestimmt, „wovon“ und „wozu“ man „erlöst“ sein wollte – und nicht zu vergessen: – konnte“ (Weber 1991: 11a). Die Heilswegen wiederum legen fest, welche Mittel – Askese, Meditation, magisches oder rituelles Handeln – angewandt werden müssen, um diese Güter zu erlangen. In vereinfachter Weise kann „zwischen innerweltlichen und außerweltlichen Heilsgütern, sowie zwischen aktiven und kontemplativen Mitteln unterschieden werden“ (Stachura 2011: 20). Somit ist es Weber möglich, zwischen der „weltflüchtigen“ Haltung des Hinduismus, welche sich aus den auf Erlösung von dem irdischen Dasein ausgerichteten Heilsgütern ergebe und welcher mit kon-

32ff; 74f) handle, „zum einen, weil Webers primäres Interesse gerade den religiösen Ursprüngen der modernen Wirtschaft, Wissenschaft u.a. galt, zum anderen, weil seine ‚große Erzählung‘ gerade nicht die einer geradlinig-notwendigen ‚Verfallsgeschichte‘, sondern die tragische der ‚Selbstaufhebung‘ der Religion war“ (Tyrell 1995: 109). Tyrell erinnert außerdem an die Fortschrittslogik, die der Religionskritik im Allgemeinen und insbesondere Comtes Denken zugrunde liege, hier ginge es um eine Ersetzung der Religion durch die Wissenschaft. Gerade in der Abgrenzung zu einem solchen Fortschrittsdenken kann sich nach Tyrell die Religionssoziologie herausbilden: „Religion und Wissenschaft sind solcherart dann aber statt auf funktionale Differenzierung [...], auf Funktionsgleichheit und Konkurrenz sowie (zeitlich) auf Sukzession hin ins Verhältnis gesetzt – mit der Konsequenz, daß man nun der Wissenschaft (und erst recht der den Wissenschaftsbau krönenden Soziologie) Religionsartiges abverlangt und dem wissenschaftlichen Fortschritt und dem, was er bewirkt, Züge von ‚säkularer Heilsgeschichte‘ verleiht. [...] erst da, wo die Soziologie ein ‚religiös ernüchtertes‘ Verhältnis zu sich selbst gewinnt, wo sie die religiösen Ambitionen und die geschichtsphilosophischen Implikate abschüttelt und überdies die Funktionsdifferenz (der Wissenschaft) zur Religion einzuräumen bereit ist, erst da hat sie auch die nötige Bescheidenheit, um zur ‚wissenschaftlichen Disziplin‘ zu taugen.“ (Tyrell 1995: 82)

- 16 Aufgrund seiner Krankheit und seines frühen Todes ist die Auseinandersetzung mit dem Islam nur rudimentär geblieben.

templativen Heilswegen zu erlangen sei und der weltbeherrschenden Haltung des Protestantismus zu unterscheiden, welche durch ethisches und asketisches Handeln auf Erden erhoffe, auf diese Weise die Gnadenwahl Gottes zu erlangen (vgl. Stachura 2011: 20f).

Wie aufgezeigt, findet sich in den religionssoziologischen Ansätzen Durkheims und Webers eine große Vielfalt an Thematisierungsformen des Religiösen: Religiöse Überzeugungen, die sich in Wissenssystemen und -formen materialisieren, sind für die Klassiker der Religionssoziologie ebenso wichtig wie religiöse Praktiken und Handlungen, die sich in Ritualen, Zeremonien und Kulte materialisieren. In diesem Zusammenhang weisen Durkheim und Weber zudem auf die religiösen Symbole hin, ohne die Religion sich kaum vollziehen würde. Außerdem macht Weber auf die geschichtliche Verfasstheit von Religion aufmerksam und plädiert aus diesem Grund für eine genealogische Betrachtungsweise auf Religion.¹⁷ Inwiefern diese Thematisierungsformen im religionssoziologischen Diskurs Berücksichtigung finden, werde ich im Folgenden nachzeichnen.

2.2 DIE NACHKRIEGSJAHRE – STRUKTURFUNKTIONALISMUS UND KIRCHENSTHIOLOGIE

Die Soziologie der Nachkriegszeit steht ganz im Zeichen des Strukturfunktionalismus von Talcott Parsons, der in seinem Werk u.a. die Arbeiten Webers und Durkheims zusammenführen wollte. In diesem Sinne besteht für Parsons Religion aus Strukturen von Glaubensvorstellungen und Systemen von Handlungen, Objekten und Symbolen. Er fasst Religion als Subsystem des kulturellen Systems, dessen Funktion für die Gesamtgesellschaft in der integrierenden Ordnungstiftung und der Legitimierung von Werten und Normen einer Gesellschaft zu sehen ist (vgl. Parsons 1968). Auf Gesellschaftsebene erfüllt Religion somit zentrale Funktionen: Die integrative Wirkung wird zum einen durch die Zusammenführung von vorherrschenden Gruppennormen und den Wünschen der Individuen erzielt. Durch die Internalisierung von persönlichkeitsleitenden Normen werden nicht nur expressive und emotionale Handlungsmuster, sondern auch Bewertungsmaßstäbe für die eigenen Handlungen und die Handlungen Anderer bereitgestellt. Durch die Verschiebung der Erfüllungen von Erwartungen und Hoffnungen in eine nicht absehbare und nicht überprüfbare Zukunft stützt Religion somit das kulturelle System. Inso-

17 Das religionssoziologische Schaffen Webers und Durkheims fand unmittelbar nach dem Tod Webers und Durkheims keine direkte Nachfolge. Joachim Wach grenzte sich eher von Webers Schaffen ab und die Vertreter der Durkheim-Schule wandten sich nach dem 1. Weltkrieg neuen Themengebieten zu (Tyrell 1995: 108f).

fern geht Parsons auch von einer Notwendigkeit der Existenz von Religion aus. Jedoch nimmt er an, dass im Zuge der funktionalen Differenzierung der Moderne traditionelle Formen der Religion an Bedeutung verlieren. Eine zunehmende Pluralisierung befördere die Privatisierung von Religion und funktionale Äquivalente, wie etwa politische Ideologien oder Zivilreligion, übernahmen die Ausübung der bislang von der Religion erfüllten Funktionsleistung.¹⁸

Parsons' Werk wurde bekanntlich auch in einen modernisierungstheoretischen Zusammenhang gestellt. Mit der Annahme einer weltweiten Modernisierung wird somit ein in allen Gesellschaften zu erwartender Bedeutungsverlust der Religion ausgemacht, der sich insbesondere durch die Minderung des öffentlichen Einflusses der Kirchen zeige (vgl. Knöbl 2012: 90).¹⁹

Auch die Religionssoziologie blieb von den Schriften Parsons' nicht unbeeinflusst (vgl. Drehsen 1988: 92f). Entsprechend war der religionssoziologische Diskurs in Deutschland in den Nachkriegsjahren insbesondere von der Säkularisierungsdebatte geprägt und der Fokus in der Religionssoziologie wurde auf die Institution Kirche und ihre (verschwindende) Rolle in der Gesellschaft gelegt. In dieser neuen Ausrichtung der Religionssoziologie wird Religiosität fortan lediglich mit Kirchlichkeit gleichgesetzt. Von zentraler Bedeutung erweist sich hier die sogenannte Kirchensoziologie, welche in den 1950er und 1960er Jahren zur vorherr-

18 Der Gedanke der Zivilreligion wurde auch von Parsons Schüler Robert Bellah weitergeführt. Dieser hatte mit seinem Aufsatz *Civil Religion in America* (1967) für Diskussionsstoff über die Bedeutung der Religion im Zusammenhalt moderner Gesellschaften gesorgt, geht er doch davon aus, dass die Gesellschaft durch eine religiöse, aber Religionen übergreifende, Identität stiftende Überzeugung normativ geprägt sei. Er veranschaulicht dies an den USA, für welche er die Überzeugung des Auserwähltseins der USA und die Verbindung zu Gott als Kernpunkte dieser von den meisten Bürgern geteilten Überzeugung bestimmt. Sie wird durch gemeinsame Symbole und Riten gestärkt.

19 In seinem Spätwerk diagnostiziert Parsons außerdem eine Demokratisierung des Christentums, die auch religionsintern Individualisierung und Privatisierung des Glaubens zur Folge habe (Parsons 1974). Allerdings sei es zu voreilig, von einem völligen Bedeutungsverlust religiöser Normen in der modernen Gesellschaft auszugehen. Vielmehr versteht er beispielsweise unter dem Begriff der Säkularisierung eine Annäherung von säkularen Orientierungsmustern im alltäglichen Leben und normativen Maßgaben der Religion. Insofern sei die Säkularisierung auch als Christianisierung zu verstehen (Parsons 1971a). Er greift aber auch die Ideen der Zivilreligion Robert Bellahs auf, die er als eine Sammlung an Werten und Überzeugungen fasst, welche die Leitprinzipien des gesellschaftlichen Zusammenlebens bilden und somit als religiöse Basis verstanden werden können (Brandt 1993: 270). Im Anschluss an Weber hat Parsons' Schüler Robert Bellah den Einfluss der Religion auf den wirtschaftlichen Aufschwung Japans untersucht, worauf in Kapitel 5.1 noch genauer eingegangen wird (Bellah 1957).

schenden Position im religionssoziologischen Diskurs wurde.²⁰ Wegweisend waren hier insbesondere die Arbeiten des französischen Juristen und Kirchenhistorikers Gabriel Le Bras (1947; 1954/1955), welcher sich unter Verwendung von deskriptiv-statistischen Methoden vornehmlich für geographische, demographische und sozio-graphische Aspekte in Bezug auf Kirchenmitgliedschaften interessierte.

Vor dem Hintergrund einer zunehmenden Sorge vor Mitgliederschwund wurde seitens der kirchlichen Institutionen unterschiedlicher Konfessionen nun unter Bezugnahme auf Le Bras die religiöse Praxis der Gläubigen untersucht, um auf diese Weise die Auswirkung der modernen Gesellschaft auf die kirchliche Mitgliedschaft zu ermitteln. Es lässt sich also eine Vereinnahmung der Religionssoziologie durch kirchliche bzw. konfessionelle Fragestellungen diagnostizieren. In rein positivistischer Manier wurde sich hier der Untersuchungsmethoden Le Bras' bedient, um die seelsorgerische Krise zu bewältigen (vgl. Savramis 1968a: 65). Beispielhaft für die kirchliche Vereinnahmung der Religionssoziologie in der Bundesrepublik steht die Arbeit von Bernhard Häring mit dem Titel *Macht und Ohnmacht der Religion* (1956): Gegenüber einer voraussetzungslosen Soziologie im Sinne Webers hebt er gerade die „Zielstrebigkeit der Religionssoziologie“ hervor, wenn diese „auf der Basis einer klaren Sozialtheologie und Sozialphilosophie ruht“ (Häring 1956: 19). Das Hauptanliegen seines Buches ist, „zu zeigen, wie die religionssoziologische Fragestellung und die praktische Forschung theologisch sinnvoll ist und welchen Dienst sie der Theologie und der Seelsorge leisten kann“ (ebd.; vgl. auch Savramis 1968a: 68).

Es kommt in der Nachkriegszeit also nicht nur zu einer Theologisierung, sondern auch zu einer Konfessionalisierung der Religionssoziologie, wobei festgehalten werden muss, dass Studien vonseiten der katholischen Kirche diejenigen der evangelischen Kirchen an Zahl und Bedeutung klar übersteigen (vgl. Savramis 1968a: 69).

Diese Ausrichtung der sogenannten Kirchensoziologie gerät allerdings schon bald in Kritik. In seiner vielbeachteten Sammelbesprechung religionssoziologischer Studien hält beispielsweise Thomas Luckmann 1960 fest: „Die Anzahl der in den letzten Jahren auf dem Gebiet der Religionssoziologie veröffentlichten Arbeiten ist eindrucksvoll. Allerdings ist im Vergleich mit der Problemstellung der klassisch religionssoziologischen Periode Emile Durkheims und Max Webers eine geradezu radikale Verengung des Ansatzes zu bemerken.“ (Luckmann 1960: 315) Er kritisiert die kirchensoziologische bzw. kirchengemeindesoziologische Ausrichtung der

20 Die in erster Linie empirisch ansetzende Kirchensoziologie hat ebenfalls um 1900 ihren Anfang genommen (Brieger 1894; Göhre 1909; vgl. auch Krech/Tyrell 1995: 28f). Insbesondere in den Arbeiten Paul Drews wird die dezidiert empirisch-quantitative Ausrichtung der späteren Kirchensoziologie vorweggenommen (Drews 1900; vgl. Krech/Tyrell 1995: 29).

Religionssoziologie im Allgemeinen und expliziert diese Kritik etwa an dem von Dietrich Goldschmidt, Franz Greiner und Helmut Schelsky herausgegebenen Sammelband *Soziologie der Kirchengemeinde* (1960):

„Ihr Forschungsgegenstand ist als ‚messbare religiöse Praxis‘ aufgefaßt, ihre Forschungsmethode ist soziographisch, ihre Ausdeutungsversuche bleiben in Korrelationen der Variablen stecken. Soziologisch fundierte Untersuchungen der Einbettung der Kirchlichkeit in die gesamtgesellschaftliche Rollenstruktur und die soziale Schichtung, nach lokal-institutionell bestimmten Situationen modifiziert, fehlen vollkommen.“ (Luckmann 1960: 318)

Demosthenes Savramis konstatiert in seiner Einführung in die Religionssoziologie noch im Jahr 1968: „Es ist nicht mehr das akademische Interesse an den Wechselbeziehungen zwischen Religion und Gesellschaft, das die Impulse gibt zu den Fragestellungen und Forschungen, sondern die religiöse Problematik der Gegenwart bestimmt die Thematik und Methode der Arbeiten, die man heute als Religionssoziologie bezeichnet. Je nachdem, welchem Zweck oder welchen Interessen diese Religionssoziologie dient, liegt eine Ideologisierung oder Konfessionalisierung unserer Disziplin vor.“ (Savramis 1968a: 88)

Lediglich Schelsky wird ein Ausnahmestatus zugesprochen: In Anschluss an die Philosophische Anthropologie Arnold Gehlens wirft dieser die Frage auf, welche Reaktionen innerhalb der Religion und des Christentums durch die Entwicklungen der modernen Gesellschaft zu beobachten sind. Die Anpassung der Religion an die Gegebenheiten ihrer Umwelt zum Gegenstand zu machen, ist für Schelsky die zentrale Aufgabe der Religionssoziologie. Diese Anpassung vollziehe sich mittels expliziter oder impliziter Selektion, unpassend Gewordenes drohe ins Hintertreffen zu geraten (vgl. Tyrell 1996: 451). Um den kirchensoziologischen Fokus zu überwinden, macht er einen Wandel der religiösen Sozialform aus. Er vertritt die These, dass die moderne Glaubensform sich in Dauerreflexion äußere: „Eben diese in der Reflexion unauslotbare Innerlichkeit, die nicht zum endgültigen Vorstellungs- und Aussagegegenstand gerinnen kann, ist es aber, die heute Gott gegenübersteht, d.h., in ihr wird das moderne Verhältnis des Ichs zu sich selber gesucht.“ (Schelsky 1957: 258) Vor dem Hintergrund dieser Diagnose befasst er sich nun mit der Frage, ob und inwiefern Dauerreflexion institutionalisierbar ist und kommt zu folgendem Ergebnis:

„Die soziale Verbindlichkeit ritueller oder nomineller Glaubensaussagen setzt eine Gleichheit der inneren religiösen Erfahrung und der Gegenständlichkeit ihres Bewußtwerdens voraus, die im dynamischen Innenleben der modernen Subjektivität und Individualität nicht mehr so ohne weiteres gefunden werden kann; so muß man als primären sozialen Prozeß erst einmal die subjektiven Erfahrungen und Selbstdeutungen des anderen zu Gesicht bekommen, zu verstehen versuchen und sich womöglich auf einen Bestand von Gemeinsamkeiten der Sub-

ektivität, auf ein Verständigtsein einigen, das als sozial gemeinsame Grundlage einer Gemeinschaft im Glauben dienen kann. Da der Gefühls-, Gedanken-, Vorstellungs- und Rede-
strom, die Reflexion der Subjektivität aber weiterfließen und sich auf keine Objektivierung
fixieren lassen, bleibt auch diese Grundlage instabil, und ihre Wiederherstellung – das Ge-
spräch – wird chronisch und fundamental für das Leben einer Glaubensgemeinschaft moder-
ner Menschen.“ (Schelsky 1957: 268f)

Gleichwohl konnte sich die von Schelsky vertretene These nicht wirklich durchset-
zen. Savramis etwa ist der Ansicht, dass Schelsky die menschliche Fähigkeit zur
Reflexion überschätzt habe (vgl. Savramis 1968a: 71). Savramis begrüßt zwar die
erweiterte religionssoziologische Fragestellung, weist aber auch auf eine damit ein-
hergehende Verengung hin, denn der analytische Blick werde einzig auf die Verän-
derung der Glaubensformen, also nur einen spezifischen Aspekt von Religion ge-
richtet. Indem Schelsky fragt, wie „diese neue, reflektierende Spiritualität absoluter
Innerlichkeit institutionalisierbar zur Gemeinde und Kirche“ ist, bleibt seine Ausei-
nandersetzung wiederum allein der Sozialform der Kirche verhaftet. Anfang der
1960er Jahre mehren sich allerdings die kritischen Stimmen (vgl. Goldschmidt/
Matthes 1962; Matthes 1964) und es ist zudem eine Internationalisierung des religi-
onssoziologischen Diskurses zu verzeichnen, die sich dem Anliegen verschrieben
hat, „der internationalen religionssoziologischen Diskussion wieder zu jenem enge-
ren Bezug zur allgemeinen soziologischen Theorie zu verhelfen, dessen Fehlen in
den letzten Jahren wiederholt beklagt worden ist“ (Matthes 1965: 7). Dennoch ver-
dächtigt Savramis vor dem Hintergrund des Buches Religion und Gesellschaft
(1967) auch Joachim Matthes noch, ein „Fürsprecher und Theoretiker jener soge-
nannten ‚neueren‘ Religionssoziologie“ zu sein, „die die religionssoziologische
Forschung bzw. ihre Thematik konsequent auf den Rahmen der Kirchensoziologie
beschränken will“ (Savramis 1968b: 860).

Einen nachhaltigen diskursiven Wandel deuten die Überlegungen Luckmanns
an. Dieser stellt in seiner Sammelbesprechung bereits 1960 fest, dass sich die Reli-
gionssoziologie nicht in erster Linie mit der

„Problematik der ‚Säkularisierung‘ [befassen solle (*Anmerk. d. V.*)] und ihrer strukturellen
Voraussetzungen, die zur Entleerung bestimmter Sinnzusammenhänge, zum Wirklichkeits-
verlust ganzer symbolischer Realitätsschichten und zur Privatisierung der traditionellen
Kirchlichkeit führen. Die soziologisch zentrale Frage wird vielmehr sein müssen, was denn
der Sinnzusammenhang der jetzt gültigen oder gültig werdenden symbolischen Realität sei,
wie die innere Struktur ihrer Thematik beschaffen sei und inwiefern sie eine christliche
Thematik weiterführt. Ferner wird zu fragen sein, wie diese ‚Religion‘ in der modernen Ge-
sellschaft institutionell vorgeformt und ‚verteilt‘ wird. Ferner, ob die neuen ‚religiösen
Selbstverständlichkeiten‘ nur thematische Änderungen repräsentieren oder ob sie vielmehr
in (durch die moderne Massengesellschaftsstruktur) veränderten Sozialisierungsprozessen

vermittelt und durch wesensmäßig neue Komplexe sozialen Handelns in der modernen Personenstruktur bestätigt werden.“ (Luckmann 1960: 326)

Im religionssoziologischen Diskurs manifestieren konnte sich diese Stoßrichtung erst Ende der 1960er Jahre. Neben Thomas Luckmann spielte Peter Berger hierbei eine wichtige Rolle.

2.3 DER WANDEL DER RELIGIONSZOLOGIE ENDE DER 1960ER JAHRE HIN ZU EINER RELIGION DES INDIVIDUUMS

Während in der Nachkriegszeit Religion in der Religionssoziologie nur noch hinsichtlich der institutionellen Ausformung thematisiert wurde und an Weber anschließend meist von einem Bedeutungsverlust der Religion ausgegangen wurde, kommt es Ende der 1960er Jahren zu einem entscheidenden diskursiven Wandel in der Bestimmung von Religion. Im Zusammenhang mit den Veränderungen der modernen Gesellschaft wird insbesondere durch Luckmann und Berger nun eine individualisierte Sozialform der Religion ausgemacht.

Theoretisch sind Berger und Luckmann zum einen in der phänomenologischen Linie ihres Lehrers Alfred Schütz zu verorten.²¹ Gerade ihr religionssoziologisches Schaffen ist aber auch durch die Philosophische Anthropologie Helmut Plessners und Arnold Gehlens beeinflusst worden. Die von ihnen eingeleitete Trendwende im religionssoziologischen Diskurs ist aber natürlich zudem mit den veränderten ökonomischen und sozialstrukturellen Verhältnissen während des Wirtschaftsaufschwungs in der westlichen Welt, sowie mit den weitgreifenden kulturellen Transformationen, die in dieser Zeit ihren Anfang nahmen, in Zusammenhang zu stellen. Eric Hobsbawm bezeichnet die „soziale Revolution 1945-1990“ sogar als die „größte und höchst dramatische, schnellste und universellste soziale Transformation in der Menschheitsgeschichte“ (Hobsbawm 1999: 364). Durch zunehmenden Wohlstand, das Aufweichen traditioneller Bindungen und hierarchischer Strukturen, einen anwachsenden Liberalismus und das Aufkommen neuer Weltanschauungen und Lebensformen, welche einen allgemeinen Trend zum Individualismus fördern, kommt es zu einem Bedeutungsverlust der Kirchen (vgl. McLeod 2007: 123). Durch die Verbreitung von Informationstechnologien und Mobilitätszugewinne werden in weiten Teilen der Bevölkerung westlicher Länder neue Formen der Frei-

21 Luckmann und Berger haben beide an der New School for Social Research in New York u.a. bei Schütz studiert.

zeitgestaltung ermöglicht, die attraktiver sind als der sonntägliche Kirchgang (vgl. McLeod 2007: 102ff).²²

Die Protestbewegung der 68er Jahre wendet sich nicht nur als Zeichen der Rebellion gegen die konventionellen Strukturen von der Religion der Elterngeneration ab. Es wird zudem – nicht selten aus den Gemeinden heraus – offen Kritik an den autoritären Strukturen der Kirche geübt. Auf diese Weise kommt es auch innerhalb der Kirchen zu Reformbestrebungen.²³ Neue Gemeinden, die insbesondere die individuelle Freiheit und Verantwortung fördern, gewinnen an Zulauf und läuten das Ende des konfessionellen Zeitalters ein (vgl. McLeod 2007:101). Während sich weite Teile der 68er Bewegung als atheistisch verstehen, finden etliche Gefallen an anderen, nichtchristlichen Glaubensformen. Insbesondere hinduistische und buddhistische Strömungen, gefolgt von New Age und Esoterik stehen bei Teilen der 68er Bewegung hoch in Kurs, wobei eine zunehmende Vermischung von Glaubensformen und Praktiken unterschiedlicher Religionen und spiritueller Bewegungen beobachtet wird (vgl. McLeod 2007: 140ff; Taylor 2009: 843-895).

Vor diesem gesellschaftlichen Hintergrund erscheinen im Jahr 1967 sowohl *Invisible Religion* von Thomas Luckmann als auch *The Sacred Canopy* von Peter Berger, die u.a. in Anlehnung an Gehlens allgemeine Theorie der modernen Subjektivierung²⁴ von einer zunehmenden Privatisierung der Religion ausgehen. Der Fokus wird hierbei auf den Wandel der Religion in westlichen Gesellschaften gelegt, wobei Berger, der Modernisierungstheorie folgend annimmt, dass Religion auch in anderen Gesellschaften ein ähnliches Schicksal ereilen wird, wie in den westlichen (vgl. Berger 1973: 162).

Luckmann möchte zum einen die kirchensoziologische Engführung der Religionssoziologie überwinden, bezweifelt aber auch, dass sich die Veränderungen des Verhältnisses von Individuum und Gesellschaft in der modernen Gesellschaft mit einer „strukturfunktionalen Theorie der Sozialisation und des sozialen Wandels“ mit universellem Geltungsanspruch angemessen beschreiben lasse:

-
- 22 Zu nennen ist hier besonders das Aufkeimen der Jugendkultur: Erstmals wird die Jugend als unabhängige soziale Kraft und diese Lebensphase nicht mehr lediglich als Übergangsphase zum Erwachsensein wahrgenommen. Jugend gilt als Lebensgefühl, welches wiederum durch einen neuen Markt an Musik, Mode etc. bedient wird. Zudem kennzeichnet ein „erstaunlicher Internationalismus“ (Hobsbawm 1999: 406) die Jugendkultur. Nicht zuletzt durch die zunehmende Migration kam ein globalerer Geist auf.
- 23 Zu denken ist etwa an das 2.Vatikanische Konzil, welches Anfang der 1960er stattfand und zu einer Anerkennung und Öffnung gegenüber anderen Religionsgemeinschaften und einer Internationalisierung der katholischen Kirche führte. Auch in der protestantischen Kirche fanden zeitgleich ähnliche Erneuerungsbestrebungen statt.
- 24 Sie beziehen sich in erster Linie auf Gehlens Buch *Die Seele im technischen Zeitalter* aus dem Jahre 1957 (vgl. Berger 1973: 128, 143; Luckmann 1991: 137).

„Im allgemeinen setzt die Theorie der Sozialisation identische Prozesse der Verinnerlichung kultureller ‚Inhalte‘ in einem gegebenen ‚sozialen System‘ voraus. Sie gründet auf die ahistorische Vorstellung einer Beziehung zwischen ‚sozialen‘ und ‚psychischen‘ Systemen. [...] Wenn es qualitativ unterschiedliche Muster der Verortung des Einzelnen in der Gesellschaft gibt und wenn institutionelle Veränderungen zu qualitativ unterschiedlichen Formen von Gesellschaften führen, dann ist eine ahistorische Vorstellung von Sozialisation und von institutionellem Wandel nicht mehr angemessen. In diesem Fall sind von der Soziologie neue theoretische Anstrengungen gefordert.“ (Luckmann 1991: 47)

Religion wird von Luckmann nicht mehr als etwas Überkommenes betrachtet, vielmehr geht er davon aus, dass Religion in der modernen Gesellschaft ihre Gestalt ändere. Aus diesem Grund übt er in seinem Werk *Die unsichtbare Religion*²⁵ scharfe Kritik an der kirchensoziologischen Ausrichtung der Religionssoziologie der Nachkriegsjahre. Diese habe es versäumt, die sich wandelnde soziale Basis der Religion auch über ihre institutionelle Organisation hinaus zu untersuchen. Entsprechend attestiert er der aktuellen Kirchensoziologie im Vergleich zur Religionssoziologie Webers oder Durkheims eine „radikale Verengung des Ansatzes“ (Luckmann 1960: 315). Durkheim und Weber hätten bereits erkannt, „dass das Problem der individuellen Daseinsführung in der modernen Gesellschaft ein ‚religiöses‘ Problem ist“ (Luckmann 1991: 49). Entsprechend müsse man beim Individuum ansetzen, um Religion in ihrer modernen Ausformung fassen zu können. Dies gelingt ihm durch die anthropologische Ausrichtung seines Zugangs:

„Religion wurzelt in einer grundlegenden anthropologischen Tatsache: Das Transzendieren der biologischen Natur durch den menschlichen Organismus. [...] Die gesellschaftlichen Formen der Religion beruhen somit in gewissem Sinne auf einem individuellen religiösen Phänomen: Die Individuation des Bewusstseins und des Gewissens auf dem Boden und nach dem Muster der menschlichen Intersubjektivität.“ (Luckmann 1991: 108)

Mit einer solch allgemeinen Definition kann Luckmann zwischen unterschiedlichen Sozialformen der Religion unterscheiden: In noch recht unspezifischer aber universell gültiger Weise definiert er Religion zunächst als „das Transzendieren der biologischen Natur durch den menschlichen Organismus“. Seinen sozialkonstruktivis-

25 Luckmanns Buch *Invisible Religion* erscheint 1967 in englischer Sprache, stützt sich jedoch im Wesentlichen auf sein 1963 veröffentlichtes Büchlein *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*. Erst im Jahre 1991 erscheint *Die unsichtbare Religion* erstmals in deutscher Sprache. Gegenüber der Fassung aus dem Jahre 1963 enthält diese Veröffentlichung ein Kapitel zur *anthropologischen Bedingung der Religion* und eines zu *modernen religiösen Themen* (vgl. Knoblauch 1991: 7ff). Auch der *Nachtrag* ist für die Rezeption Luckmanns von Bedeutung, wie später zu zeigen sein wird.

tischen Annahmen folgend geht Luckmann davon aus, dass das Ablösen von der unmittelbaren Lebensumwelt zentrales Charakteristikum der Menschwerdung ist. Nur so gelingt es dem Menschen, Sinnzusammenhänge herzustellen, nur so kann er sich in Raum und Zeit verorten und seinen Platz im Verhältnis zu den Mitmenschen und der gesellschaftlichen Ordnung finden. Er unterscheidet mit Schütz hierbei zwischen kleinen, mittleren und großen Transzendenzen. Überschreitet etwas die unmittelbare Erfahrung in zeitlicher oder räumlicher Hinsicht, spricht er von kleinen Transzendenzen. Mittlere Transzendenzen hingegen beziehen sich auf die Herstellung von Sinnzusammenhängen im zwischenmenschlichen Austausch. Die großen Transzendenzen beziehen sich nun auf Bereiche, die der Alltagswelt nicht mehr zugänglich sind wie Träume, Ekstase aber auch Erfahrungen, die die Routinen des Alltags bedrohen:

„Solche Erfahrungen reichen von der Hilflosigkeit im Angesicht unkontrollierbarer natürlicher Ereignisse bis zum Wissen um den Tod. Sie werden regelmäßig von Angst oder Ekstase (...) begleitet. Erfahrungen dieser Art werden in aller Regel als unmittelbare Äußerung der Wirklichkeit des sakralen Bereichs aufgefasst.“ (Luckmann 1991: 96)

Luckmann spricht von diesen Sinnzusammenhängen als der Weltansicht und fasst sie als grundlegende Sozialform der Religion. Die Weltansicht, als Grundform der Religion, sei, wenn auch nur in unspezifischer Form, in allen Gesellschaften zu finden und erfülle mit der Transzendierung des menschlichen Bewusstseins eine zentrale Funktion für den Einzelnen.²⁶

Luckmann siedelt nun aber nicht wie Durkheim die Funktion der Religion auf der Ebene der Gesellschaft an, sondern konzipiert diese auf der Sozialebene: Religion bildet bei Luckmann mit den sich in der Weltansicht manifestierenden Sinnzusammenhängen den Kern des Sozialen und findet somit bereits Niederschlag auf der Ebene der individuellen Erfahrungen (vgl. Knoblauch 1991:13). Gegenstand der Soziologie kann allerdings nur die intersubjektiv geteilte Wirklichkeit sein. In Anschluss an Gehlen sieht Luckmann diese besonders durch sinnhafte Handlungen konstituiert (ebd: 15).

In unterschiedlichen Gesellschaften und verschiedenen historischen Zusammenhängen kann diese Weltansicht nun mannigfaltige Formen annehmen. Der Heilige Kosmos der christlichen Kirche etwa sei eine spezialisierte, institutionalisierte Form von Religion. In der ‚vormodernen‘ Zeit konnte dieser spezifisch christliche Heilige Kosmos aufgrund seines primären Status als System letzter Bedeutungen, als übergeordneter Deutungsrahmen für den Einzelnen dienen. Mit dem Aufkommen der Moderne und einer zunehmenden institutionellen Ausdifferenzierung der

26 Hier wird die Nähe zu Durkheim deutlich, dieser hatte die Funktion der Religion als die Transzendierung des Gesellschaftlichen gefasst.

Kirche treten die Wirklichkeitskonstruktionen der religiösen Laien und der religiösen Experten jedoch immer weiter auseinander.²⁷ Durch die Spezialisierung des religiösen Expertenwissens kann die Funktion der Religion seitens der Kirche für die religiösen Laien nicht mehr in dem Maße erfüllt werden.

Das heißt nach Luckmann nicht, dass Religion vollkommen verschwinde, lediglich die spezifische institutionalisierte Form verliere in der modernen Gesellschaft an Bedeutung. Indem er Religion mit der Funktion der Sinngebung im Allgemeinen in Zusammenhang stellt, gelingt es ihm, ein individualisiertes Religionsverständnis zu etablieren und somit eine Entwicklung hin zur unsichtbaren Religion zu konstatieren: Die spezifische Funktion der Religion, die Herstellung von Sinnzusammenhängen, bleibt nach wie vor bestehen, sie wird jedoch im Rahmen dieser Entwicklung zur ‚Privatsache‘.²⁸

Da die primären, öffentlichen Institutionen nicht mehr zur Prägung des individuellen Bewusstseins und der Persönlichkeit beitragen, ist es fortan dem Individuum überlassen, sich eine eigene Identität zu konstruieren und sich ein individuelles System letzter Bedeutungen zusammenzusuchen (vgl. Luckmann 1991: 141). Die persönliche Identität bildet somit die „universale Form der individuellen Religiosität“ (Luckmann 1991: 109). Religiöse Themen umkreisen somit immer mehr die persönliche Identität und Belange der Privatsphäre, Selbstverwirklichung wird zu einem der zentralen Themen der unsichtbaren Religion.²⁹ Insofern ist auch von einem Schrumpfen der Transzendenz die Rede: Nicht mehr der Bezug auf Außeralltägliches, sondern vielmehr die Beziehung innerhalb der Familie, die körperlichen Erfahrungen, Sexualität und die Suche nach dem Glück, die eigentlich zu den Themen der kleinen und mittleren Transzendenz gehören, rücken immer mehr in den Vordergrund (vgl. Knoblauch 1999: 127).

Dafür steht den Individuen ein reichhaltiges Angebot an Sinnsystemen zur Verfügung. Die Individuen treten mit steigender Konsumorientierung und einem erhöhten Streben nach Autonomie somit als Konsument und Käufer auf, die sich aus dem reichhaltigen Angebot an religiösen Sinnsystemen das passende herausuchen können. Diese Angebote haben aber nicht mehr einen so offiziellen Status wie die

27 Hinsichtlich der sozialpsychologischen Folgen der institutionellen Segmentierung stützt sich Luckmann in erster Linie auf Gehlens Buch *Die Seele im technischen Zeitalter* (1957; vgl. Luckmann 1991: 137).

28 Der Begriff Privatisierung findet im Zusammenhang mit Religion erstmals bei Parsons Verwendung, wird unter dem Einfluss Gehlens zudem von Berger aufgegriffen (1961).

29 Die Familie spielt bei der Aneignung religiöser Sinnsysteme eine nicht unbedeutende Rolle: „Die in den Industriegesellschaften vorherrschende sogenannte Kleinfamilie übt eine wichtige Funktion aus, da sie eine vergleichsweise stabile strukturelle Grundlage für die ‚private‘ Produktion von (sonst eher freischwebenden) Systemen ‚letzter‘ Bedeutung bildet.“ (Luckmann 1991: 149)

Kirche ihn einst innehatte. Sie nehmen laut Luckmann „im Vergleich zu den au sérieux internalisierten ‚offiziellen‘ Modellen letzter Bedeutungen eher synkretistische und verschwommene Züge an“ (Luckmann 1991: 141). Zur Ausbildung individueller Religiosität bedarf es nun hauptsächlich der Wahlentscheidungen des Individuums. Indem im modernen Heiligen Kosmos die Autonomie des Individuums hervorgehoben wird, wird ihm quasi ein „sakraler Status“ zugesprochen (Luckmann 1991:153).

Es ist zweifellos ein Verdienst Luckmanns, dass er durch seinen breit angelegten Religionsbegriff verschiedene Sozialformen der Religion und insbesondere zwischen institutioneller und individueller Religion unterscheiden kann.³⁰ Allerdings ist er gerade wegen der Breite seines Religionsbegriffs in Kritik geraten: So bemängelte bereits sein Weggefährte Peter L. Berger, dass es bei einer funktionalen Definition von Religion nicht gelingen kann, den Sinnkosmos der Religion von anderen Sinnsystemen wie etwa der Wissenschaft, Politik etc. zu unterscheiden (vgl. Berger 1973: 167f).³¹ Nur über die inhaltliche Bestimmung von Religion, also eine substantielle Definition, lasse sich das Spezifische an dieser Sozialform ausmachen. Das Bezugsproblem zeichne sich seiner Ansicht nach durch Krisensituationen wie etwa Tod, Leid, aber auch Zufälle aus, die mit der sinnhaften Ordnung der gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeit nur schwer zu erklären seien.

Die zentrale Aufgabe der Religion sei somit die Bereitstellung eines entsprechenden Sinnkosmos, der sich durch die Bezugnahme auf das Heilige ausweise. Hier knüpft Berger an Otto an und sieht das spezifisch Religiöse durch die substantiale Erfahrung des Heiligen bestimmt, also jener

„numinosen, furchterregenden Mächtigkeit, die der Mensch anders als sich selbst und doch mit ihm verbunden erlebt und von der er glaubt, sie haue in bestimmten Objekten der Erfahrung[...]. Der Mensch erlebt das Heilige als etwas, das von den Routinen des Alltagslebens ‚absticht‘, als etwas Außerordentliches“ (Berger 1973: 26).

Diesen Erfahrungen wohne eine besondere Qualität inne: „Das innerste Wesen des religiösen Phänomens besteht in vorreflektiver, vortheorietischer Erfahrung.“ (Ebd.).

Durch die Säkularisierung ist Religion allerdings nicht mehr der einzige Deutungskosmos, der dem Einzelnen in Krisensituationen der modernen Welt zur Ver-

30 Auch wenn sich eine solche Unterscheidung bereits bei James und Simmel finden lässt, ist es in erster Linie Luckmanns Diagnose der unsichtbaren Religion, die den religionssoziologischen Diskurs maßgeblich beeinflusst.

31 Bergers zentrales religionssoziologisches Werk *The Sacred Canopy* erscheint wie Luckmanns *Invisible Religion* im Jahre 1967. Die deutsche Ausgabe des Buches trägt den Titel *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie* und erscheint im Jahre 1973.

fügung steht, sondern auch andere Weltanschauungen helfen, mit außeralltäglichen Erfahrungen umzugehen.³² Laut Berger untergräbt aber nun gerade der Pluralismus in der Moderne die Plausibilitätsstrukturen der einzelnen Kosmen: Aufgrund gesteigerter Wahlmöglichkeiten hinsichtlich des Deutungsangebots in Krisensituationen hegt das Individuum Zweifel an althergebrachten Deutungssystemen:

„Die pluralistische Situation vervielfacht die konkurrierenden Plausibilitätsstrukturen und relativiert ipso facto die religiösen Inhalte. Diese werden, genauer gesagt, ‚entobjektiviert‘, d.h. ihres Gewißheits-Status und des Charakters objektiver Wirklichkeit im Bewußtsein beraubt. Sie werden ‚subjektiviert‘ in doppeltem Sinne. Einmal wird ihre ‚Wirklichkeit‘ zur ‚Privatangelegenheit‘, d.h. verliert damit die Selbstverständlichkeit intersubjektiver Plausibilität, so daß ‚man wirklich nicht mehr von Religion sprechen kann‘. Zweitens wird diese ‚Wirklichkeit‘, soweit der einzelne sie sich bewahren kann, eher als begründet im Bewußtsein des einzelnen als in Sachverhalten der äußeren Welt verstanden, so daß Religion nicht mehr auf Weltall und Geschichte verweist, sondern auf die individuelle ‚Existenz‘ oder Psychologie.“ (Berger 1973: 144f)

Berger beschreibt diesen Prozess als *Zwang zur Häresie* (1980).³³

Auch wenn es sich bei diesen Thematisierungsformen um zentrale Ereignisse des weiteren soziologischen Diskurses handelt, ist die von Berger und Luckmann aufgestellte These der Privatisierung der Religion häufig für die Forschung als nicht operationalisierbar erachtet worden (Lemert 1975; Meyer 1988: 278). Für die theoretische Diskussion um eine adäquate Definition von Religion ist die These der Privatisierung von Religion – wie ich im Folgenden aufzeigen werde – jedoch von

32 Trotz der unterschiedlichen theoretischen Fassung von Religion geht Berger wie Luckmann von einem schwindenden Einfluss der Kirchen in der modernen Gesellschaft und einem Auseinanderdriften von Kirchlichkeit und Religiosität aus, die mit einer Pluralisierung und einer Privatisierung von Religion einhergehen (Knoblauch 1999: 120).

33 Dass diesem Prozess auf gesamtgesellschaftlicher Ebene mitunter eine gewisse Dramatik zugesprochen wurde, veranschaulicht die Einleitung des Buches *Religion und der Verlust der Sinnggebung – Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft* (1974) von Alois Hahn: „Der gegenwärtig häufig festgestellte, oft bestrittene, jedenfalls sehr unterschiedlich interpretierte ‚Schwund‘ der Kirchlichkeit erscheint meist nur als organisatorisches Problem der Kirchen, nicht aber als Problem von gesamtgesellschaftlicher Bedeutung. Es stellt sich jedoch die Frage, ob nicht der gesunkene Einfluß kirchlicher und darüberhinaus religiöser Sinnggebungsformen für den Menschen unserer Gesellschaft zumindest langfristig Orientierungs- und Legitimationsnöte beschert, die dann auch als gesamtgesellschaftliches Legitimationsdefizit spürbar werden.“ (Hahn 1974: 7)

bleibender Bedeutung.³⁴ In ihren unterschiedlichen definitorischen Herangehensweisen manifestiert sich zudem die, den religionssoziologischen Diskurs nach wie vor bestimmende, Frage nach den Vorzügen und Nachteilen einer weiten bzw. engen Fassung des Religionsbegriffs.

Für den aktuellen religionssoziologischen Diskurs erweist sich jedoch noch eine weitere diskursive Verschiebung als relevant, die auch für den methodologischen Zugang zu Religion von Bedeutung ist. Die Rede ist hier von der sogenannten kommunikationstheoretischen Wende, die verknüpft mit den Werken von Habermas und Luhmann die soziologische Landschaft veränderte und ihre Spuren u.a. im religionssoziologischen Diskurs hinterließ.

2.4 DIE KOMMUNIKATIONSTHEORETISCHE WENDE DES RELIGIONSSTHEOLOGISCHEN DISKURSES

Machen Berger und Luckmann in ihrem Buch *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit* (1966) die menschliche Sprache als zentrales Medium gesellschaftlicher Objektivation aus, bleibt der Prozess der Vermittlung zumindest in Luckmanns zentraler religionssoziologischer Schrift merkwürdig unterbelichtet (vgl. Tyrell/Krech/ Knoblauch 1998: 14). Durch die anthropologische Begründung des Religionsbegriffs stützt er sich insbesondere auf die Transzendenzserfahrungen, also auf die kognitive Dimension sozialen Handelns. Die Frage nach der sozialen Konstruktion religiöser Sinnsysteme gewinnt gerade vor dem Hintergrund der Diagnose, dass die institutionelle Religion ihre allgemeine Gültigkeit einbüßt, zunehmend an Relevanz. Hinsichtlich der Ebene sozialer Vermittlungsprozesse erweist sich hier die folgende Textpassage als besonders aufschlussreich:

„Religiöse Themen entspringen aus Erfahrungen in der ‚Privatsphäre‘. Sie beruhen hauptsächlich auf Gefühlen und Empfindungen und sind so instabil, daß ihre Artikulation Schwierigkeiten bereitet. Sie sind in hohem Maße ‚subjektiv‘; d.h., sie werden nicht von primären

34 Eine Ausnahme stellt sicher das Religionsverständnis von Clifford Geertz dar: Demnach ist eine Religion „(1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellung mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, dass (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.“ (Geertz 1987: 48) An diese Definition wurde vor allem in der Anthropologie und Ethnologie angeschlossen und weniger in der Religionssoziologie. Auch lassen sich in dieser Religionsdefinition – wie später zu zeigen sein wird – grundlegende Schwierigkeiten finden.

Institutionen verbindlich festgelegt. Sie können aber von sozusagen ‚sekundären‘ Institutionen aufgenommen werden, die die ‚privaten‘ Bedürfnisse ‚autonomer‘ Konsumenten eigens beliefern. Diese Institutionen versuchen, die in der Privatsphäre aufkommenden Themen zu artikulieren und sie dann päckchenweise den potentiellen Konsumenten wieder anzubieten. Die in vielen Zeitungen veröffentlichten Ratgeberseiten, ‚erbauliche‘ Literatur, Abhandlungen über positives Denken im Playboy, populärpsychologische Versionen im Reader’s Digest oder die Lyrik der Popmusik, all dies artikuliert die tatsächlichen Elemente von ‚letzter Bedeutung‘. Freilich sind diese Modelle nicht verpflichtend, so daß sie auf einem im Prinzip freien Markt miteinander konkurrieren müssen.“ (Luckmann 1991: 146f)

Mit dem Verweis auf Zeitungen und Ratgeberliteratur lassen sich zwar schon Schlüsse hinsichtlich der Ebene der Vermittlung ziehen, es findet sich aber erst in dem Nachtrag der Neuauflage von 1991 ein Abschnitt, wo näher auf Zeichen und Symbole eingegangen wird, und als wichtigste Vermittlungsinstanz der alltäglichen Wirklichkeit und des intersubjektiven Austauschs das Zeichensystem der Sprache benannt wird (Luckmann 1991: 175). Hier möchte er nicht nur die modernen Sozialformen der Religion mittels des Kommunikationsbegriffs analysierbar machen, sondern er möchte auch darauf hinweisen, dass die „gesellschaftlichen Konstruktionen einer ‚anderen‘ oder ‚außerordentlichen‘ Wirklichkeit“ immer „auf den kommunikativen Rekonstruktionen der subjektiven Erfahrungen von Transzendenz“ aufbauen (ebd.: 171). Dies bedeutet wiederum, dass die individuellen Rekonstruktionen der religiösen Erfahrungen „der gesellschaftlichen Kontrolle bedürfen. Sie müssen vor allem richtig gedeutet werden, die Deutungen müssen aufeinander bezogen werden, sodass sie übereinstimmen [...] Wo dies nicht möglich sein sollte, müssen die Erfahrungen selbst – und nicht nur ihre Rekonstruktionen verworfen werden.“ (Ebd.: 172)

Etwas anders verhält sich diese Problematik bei Berger: Er führt zwar einige theoretische Überlegungen zum Medium der Sprache an (Berger 1973: 8), er sieht jedoch das Religiöse in der vorreflexiven Erfahrung begründet, was einen soziologischen Zugang ebenfalls schwierig macht. Der religionssoziologische Zugang der späten sechziger Jahre ist also zunächst durch die Ebene der Handlungen und Erfahrungen geprägt.

Dies ändert sich am Ende der 1970er, Anfang der 1980er Jahre. Luckmanns Nachtrag in der deutschen Ausgabe der *Unsichtbaren Religion* sowie sein vielbeachteter Aufsatz aus dem Jahre 1986 mit dem Titel *Grundformen der gesellschaftlichen Vermittlung des Wissens: kommunikative Gattungen* stehen paradigmatisch für die sogenannte kommunikationstheoretische Wende innerhalb der deutschsprachigen Soziologie, die insbesondere mit Jürgen Habermas und Niklas Luhmann verknüpft ist.³⁵ Beide hatten Anfang der 1980er Jahre eine ganz eigene Kommunikati-

35 Luckmann bezieht sich jedoch stärker auf die Schriften von Alfred Schütz.

onstheorie vorgelegt: Während sich Habermas' Theorie auf das kommunikative Handeln stützt (1981), richtet Luhmann seine Systemtheorie nun endgültig kommunikationstheoretisch aus (1984).

Für die Rezeption im religionssoziologischen Diskurs erweisen sich insbesondere die Arbeiten Luhmanns als anschlussfähig, hatte sich dieser im Gegensatz zu Habermas doch bereits frühzeitig mit Religion befasst. Insbesondere sein Buch *Funktion der Religion*, in welchem die kommunikationstheoretische Fundierung seiner Systemtheorie bereits angelegt ist, gelangt zu einer gewissen Popularität im religionssoziologischen Diskurs. Somit erstrahlt Ende der 1970er Jahre mit Luhmann ein weiterer Stern am religionssoziologischen Himmel, der diesen insbesondere durch die kommunikationstheoretische Ausrichtung seines Werkes prägen sollte.

Wie am Buchtitel seines Werkes *Funktion der Religion* aus dem Jahre 1977 uns schwer zu erkennen ist, hat Luhmann ein funktionales Verständnis von Religion, allerdings ist es seiner Theorie entsprechend auf der Systemebene angesiedelt. Im Anschluss an Parsons geht er davon aus, dass in der differenzierten Gesellschaft die einzelnen Systeme spezifische Funktionen übernehmen.³⁶ Diese unterschiedlichen Systeme versucht Luhmann mittels ihrer jeweils eigenen Kommunikation zu fassen: Er geht davon aus, dass die Kommunikation eines jeden Subsystems um einen spezifischen Code gelagert ist und sich die Subsysteme insofern von ihrer Umwelt unterscheiden.³⁷ Für die Kommunikation des Religionssystems identifiziert er den Code Immanenz/Transzendenz. Das spezifische Bezugsproblem der Religion, um das herum sich die religiöse Kommunikation zu einem Funktionssystem verdichtet, bildet für ihn der kommunikative Umgang mit Kontingenzen.

„Religion hat demnach, so können wir die bisherigen Überlegungen zusammenfassen, für das Gesellschaftssystem die Funktion, die unbestimmbare, weil nach außen (Umwelt) und nach innen (System) hin unabschließbare Welt in eine bestimmbare zu transformieren.“ (Luhmann 1982: 26)

36 Hier unterscheidet sich sein Ansatz allerdings insofern von dem Parsons', als dass sich die Subsysteme bei Luhmann um die Funktionen lagern und nicht mehr vorgegebenen Strukturen folgen.

37 Bereits Mitte der Siebziger weist Luhmann mit seinem Begriff der Weltgesellschaft auf die Globalität seiner Theorieanlage hin (1975). Der Begriff der Weltgesellschaft ist genau wie der Begriff der Modernität Form der Selbstbeschreibung des Zustands weltweiter Kommunikation. Europäische Modernität ist also prinzipiell immer auf Welt gerichtet. Es ist jedoch die strukturelle und die funktionale Bestimmung der Differenzierung sozialer Systeme, in welchem die weltgesellschaftliche Perspektive von vornherein angelegt ist (Luhmann 1975: 61f; vgl. auch Dennaoui 2010: 324).

Indem er davon ausgeht, dass religiöse Kommunikation, die sich am spezifischen Code Immanenz/Transzendenz ausrichtet, das Kontingenzproblem zu bearbeiten hilft, bestimmt er Religion nicht nur funktional, sondern auch substantiell (vgl. Knoblauch 1999: 128).

In späteren Schriften (2000) stellt Luhmann dann das Problem aller Operationen in den Mittelpunkt, nämlich die Beobachtung des Nichtbeobachtbaren, welches Religion seines Erachtens nach paradigmatisch bearbeitet. Religion versuche, einen Umgang mit dem nicht beobachtbaren Medium Sinn zu finden. Ihre Aufgabe bestehe demnach darin das Unbeobachtbare zu beobachten, das nicht Kommunizierbare zu kommunizieren. Laut Luhmann kommuniziert das religiöse Subsystem nicht nur sinnhaft, sondern kann – anders als die anderen Subsysteme – auch über Sinn kommunizieren. Mit einem solchen Religionsbegriff kann er konstatieren, dass Religion trotz Säkularisierung in der modernen Gesellschaft bestehen bleibt (vgl. Gabriel/Reuter 2004: 177).

Allerdings stehe Religion dabei vor einem paradoxen Problem: Denn obwohl sie beim Prozess der Ausdifferenzierung eine Vorreiterrolle einnehmen konnte und durch die Säkularisierung quasi erst zu sich selbst fand,³⁸ verliert ihre Funktion in der ausdifferenzierten Gesellschaft an Relevanz für die Gesamtgesellschaft (vgl. Luhmann 1982: 225ff). Auf diese Weise kommt es im Zuge der Moderne zu einem Bedeutungsverlust des religiösen Subsystems, der sich etwa am Mitgliederschwund der Kirchen zeigen lässt. Wie Luckmann spricht auch Luhmann von einer Privatisierung der Religion:

„Für den Religionsbereich bedeutet Privatisierung, daß die Beteiligung an geistlicher Kommunikation (Kirche) ebenso wie das Glauben des Glaubens zur Sache individueller Entscheidungen wird, daß Religiosität nur noch auf der Grundlage individueller Entscheidungen erwartet werden kann und daß dies bewußt wird. Während vordem Unglaube Privatsache war, wird jetzt Glaube zur Privatsache.“ (Luhmann 1982: 239)

Mit der werkgeschichtlichen Verschiebung seines Blickwinkels auf die „Gesellschaftsstruktur und Semantik“ macht er außerdem einen mit Privatisierung und Individualisierung der Lebensverhältnisse zusammenhängenden Wandel der religiösen Semantik aus:

„In der neueren Literatur wird oft gesagt, daß es auf (religiöse) Erfahrung ankomme. Die Erfahrung gilt als inkommunikabel, man kann sich nur auf sie berufen, ohne damit anderen den Zugang zu solcher Erfahrung zu erschließen. Der Sprachgebrauch bestätigt mithin den

38 Mit Hahn kann man somit von der Religion als „erste Tochter der Moderne“ reden, „die als erste begreifen lernen musste, dass sich Welt ‚polykontextual‘ beschreiben lässt“ (Hahn 2008: 259).

modernen Individualismus, und er bestätigt zugleich die unüberbrückbare Differenz von psychischem Erleben und sozialer Kommunikation.“ (Luhmann 2000: 293)

Damit formuliert Luhmann in prägnanter Weise ein zentrales Problem, um welches die gegenwärtigen Definitionsversuche des religionssoziologischen Diskurses kreisen und welches er mittels seines kommunikationstheoretischen Zugangs zu fassen versuchte, indem er eben nicht auf die psychischen, sondern auf die sozialen Systemreferenzen abzielt. Ähnlich wie die von Luckmann und Berger diagnostizierte individuelle Sozialform der Religion den religionssoziologischen Diskurs der Folgejahre bestimmen sollte, hat auch Luhmanns kommunikationstheoretischer Zugang den Diskurs in nicht unerheblichem Maße geprägt.

Detlef Pollack etwa weist in Rekurs auf Luhmann und Hermann Lübbe (1998) darauf hin, dass die Kontingenz nicht als solche existiert, sondern lediglich individuell erfahren werden kann. Dabei gibt es unterschiedliche Wege, die Kontingenzerfahrung zu bewältigen. Neben Religion stellen auch Wissenschaft oder Psychotherapie Lösungsansätze bereit. Der spezifische Lösungsweg, den die Religion einschlägt, ist laut Pollack durch zwei Momente gekennzeichnet: Einerseits wird, um die Kontingenzerfahrung zu bewältigen, der alltägliche Erfahrungsraum überschritten. Eine solche Transzendierung findet andererseits immer unter Bezugnahme auf eben diese Alltagswelt statt. Der Mensch kann paradoxerweise nur im Unzugänglichen Sicherheit finden – alles, was ihn unmittelbar umgibt, kann er hinterfragen. Trotzdem muss der Sinnbereich der Transzendenz, um Antwort auf das Kontingenzproblem zu geben, für den Einzelnen lebenspraktische Relevanz besitzen (vgl. Pollack 2003: 48ff.). In Anschluss an Luhmann plädiert er also für einen funktional-substanziellen Religionsbegriff. Zu nennen sind außerdem die Ansätze von Volkhard Krech und Armin Nassehi's Bestreben, aus Luhmanns Religionsverständnis eine „Individualisierung der Religion“ abzuleiten. Nassehi und Krech knüpfen dabei eher an die späteren kommunikationstheoretischen Arbeiten Luhmanns an.

Religionssoziologen und Religionssoziologinnen, die eher in der Tradition Luckmanns stehen, machen nun auf die Bedeutung der Kommunikation – wenn auch nicht im direkten Zugriff auf Luhmann – aufmerksam und deuten so den Begriff des Transzendierens nun auch kommunikationstheoretisch aus:

„In der Interaktion beziehen sich Alter und Ego kraft des Transzendierens aufeinander. Diese Kraft ist allerdings keine metaphysische Größe: Es ist nicht das Göttliche, das als ein verbindendes Drittes ins Spiel gebracht wird, sondern es ist etwas notwendig Wahrnehmbares: Das Dritte zwischen Alter und Ego sind die Zeichen und Symbole. Zeichen und Symbole sind nicht nur Ausdrucksformen, in denen die Transzendenz sich gleichsam materialisiert; sie erlauben es erst, eine gemeinsame Wirklichkeit zu gestalten.“ (Knoblauch 2009: 68)

Auch Ulrich Oevermanns religionssoziologischer Ansatz ist kommunikationstheoretisch ausgerichtet: Indem er in Anschluss an Weber die Alltagspraxis des Individuums als Ausgangspunkt für seine Definition von Religion nimmt, um „Religiosität als allgemeinen Strukturzusammenhang aus den Konstitutionsbedingungen der Praxis zu entwickeln“ (Oevermann 1995: 31; 2006), zielt er u.a. auf die Bedeutung der Sprache ab. Auf diese Weise möchte er sich explizit sowohl von Zugängen, die auf der Erfahrungsebene ansetzen, als auch von funktionalen Zugängen abgrenzen und wählt stattdessen einen anthropologischen Zugang: Er sieht die Struktur der Religion in der Bewährungsdynamik begründet, der jeder Mensch aufgrund der Endlichkeit des Lebens ausgesetzt ist. Nicht nur das sogenannte Bewährungsproblem enthalte in Form der Begründungsverpflichtung eine kommunikative Ebene, auch der Bewährungsmythos, der dem Einzelnen Hoffnung auf Bewährung verspricht, ist kommunikativ vermittelt. Und auch den Ausformungen der Gemeinschaften, der Riten und der Praktiken, die auf die Beweisstellung der Evidenz des Bewährungsmythos abzielen, liege eine kommunikative Ebene zugrunde (vgl. Krech 2011: 33f).

Die kommunikationstheoretische Wende im religionssoziologischen Diskurs besitzt zwar nicht die Relevanz, die der Hinwendung zur individuellen Religiosität zugesprochen wurde, gleichwohl ist es doch recht auffällig, dass diejenigen Religionsbegriffe, die Religion einzig über die Erfahrungsebene begründen wollen, zunehmend ins Hintertreffen geraten bzw. kommunikationstheoretisch fundiert werden.

Infolge dieses analytischen Wandels hin zur individualisierten Religion wird in den 1980er und 1990er Jahren die Begleiterscheinung dieser Entwicklung in Anschluss an Berger insbesondere in Hinblick auf den nun aufblühenden *Jahrmarkt der religiösen Möglichkeiten* zum Untersuchungsgegenstand gemacht und der Frage nachgegangen, welche Konsequenzen sich daraus sowohl für die institutionalisierten Formen der Religion, als auch für die der individualisierten Formen von Religion und das religiöse Feld überhaupt ergeben. So diagnostiziert Soeffner 1993 in seiner Analyse des 24. Deutschen Evangelischen Kirchentags, dass die Messe zum „religiösen Jahrmarkt“ für „eine relativ frei flottierende Religiosität“ werde, auf welchem „Therapeuten, Lebensstilbarbiere und Seelenbader [...] an ihren Problemlösungsständen Religion und ‚Selbstfindungs‘-Techniken anbieten“ (Soeffner 1993: 196f).

In ähnlicher Weise hatte bereits Pierre Bourdieu 1982 im gleichnamigen Aufsatz *die Auflösung des Religiösen* ausgemacht (vgl. Bourdieu 2009). Die Heilung der Seele falle nun nicht mehr allein der Priesterschaft zu, die historisch gewachsene Arbeitsteilung zwischen Medizin (Heilung des Körpers) und Religion (Heilung der Seele) habe sich vielmehr aufgelöst und die Grenzen zwischen Wissenschaft, Religion und Magie verschwimmen zunehmend. Entsprechend gewinnen ‚neue

Geistliche‘ mehr und mehr an Einfluss, die untereinander darum ringen, wer den größten Einfluss auf die Weltansicht und das Seelenheil der Akteure nehmen kann:

„Alle diese Leute, die darum kämpfen, sagen zu dürfen, wie die Welt zu sehen ist, sind Professionelle einer Form magischen Handelns, die mittels Wörtern, die zum Körper sprechen, ihn ‚berühren‘, ‚treffen‘ können, eine bestimmte Sicht und einen Glauben erzeugen und damit völlig reale Effekte, Handlungen hervorbringen.“ (Bourdieu 2009: 245f)

Als einen zentralen Grund für eine solche Entwicklung nennt Bourdieu die Bildungsexpansion insbesondere der Frauen, sowie den Zusammenbruch der kollektiven Kontrolle durch Urbanisierung und Privatisierung. Mit dem gehobenen Bildungsniveau verändere sich sowohl das religiöse Angebot als auch die Nachfrage nach Selbigem. Das mit der Bildung einhergehende Gefühl, selbst sein eigener und bester Fürsprecher zu sein, führt zu einer Zurückweisung des herkömmlichen Delegationsprinzips. Vielmehr kommt es zu einer Intellektualisierung des religiösen Angebots und zur Gründung eigenständiger religiöser Gruppierungen. Mit dem Monopolverlust der traditionellen Geistlichen nehmen körperliche Rituale mehr und mehr ab und es kommt zu einer zunehmenden Versprachlichung der Praktiken, um zu gewährleisten, dass die Partizipierenden dem Geschehen auch folgen können (Bourdieu 2009: 249).

Laut Soeffner erhalte Peter Bergers Bild vom „Supermarkt“ der Weltanschauungen in besonderem Maße seine Berechtigung. Wesentlicher Faktor für diese Entwicklung ist nach Soeffner, dass sich in den letzten Jahren zunächst die protestantische Kirche für Elemente der Populärkultur geöffnet habe, die wiederum in erster Linie von Markt und Medien geprägt sei. Diese „Verschmelzungsprozesse“ äußern sich nicht nur im „Feierabend-Mahl“, sondern auch auf dem Kirchentag angebotenen Formaten wie etwa den an Talkshows angelehnten Talk-Treffs, Konzerte christlicher Rock- und Popgruppen oder Auftritte von Kabarettisten, deren Quelle der Inspiration die Medien und insbesondere das „Medium Fernsehen“ sei (vgl. Soeffner 1993: 194). Entsprechend diagnostiziert Soeffner:

„Der protestantische Gläubige, ursprünglich stolz auf die Errungenschaft der Reformation: Auf die persönliche ‚Reichsunmittelbarkeit‘ gegenüber seinem Gott, hat sich, soweit er sich von Gemeinde und ‚Schrift‘ (dem ‚in der Welt geoffenbarten Gott‘ [Luther]) gelöst hat, zum Unternehmen seiner eigenen Sinn- und Selbstgestaltung entwickelt.“ (Soeffner 1993: 202)

Spiritualität und Selbstverwirklichung fallen laut Soeffner somit zusammen: „Das Heilige, zu dem der Kirchentagspilger sich heute zur Wallfahrt aufmacht, ist er selbst in der Menge.“ (Soeffner 1993: 197) Auch Franz Xaver Kaufmann hält Identität und Selbstverwirklichung für „quasi religiöse Metaphern“ (Kaufmann 1989: 193).

2.5 DIE KRITISCH-REFLEXIVEN STIMMEN DES RELIGIONSSTOZIOLOGISCHEN DISKURSES

Im Zuge der poststrukturalistischen Wende in den Sozialwissenschaften werden vereinzelt kritische Stimmen im religionssoziologischen Diskurs laut: Während unter den übrigen Fachkolleginnen und Fachkollegen weitgehend Einigkeit darüber herrscht, dass Religion mit wissenschaftlichen Mitteln zu erfassen, dem Religiösen also irgendwie beizukommen ist, gibt es insbesondere mit Joachim Matthes eine Stimme, die einem solchen Unterfangen weit skeptischer gegenüber steht.³⁹ Wie in der Einleitung bereits erwähnt, hat Joachim Matthes davor gewarnt, die „Suche nach dem Religiösen“ [...] als einen methodischen Vorgang zu behandeln, in dem es darum geht, etwas, was es als eindeutig identifizierbar gibt, auf zuverlässige und gültige Weise zu ermitteln“ (Matthes 1992a: 129).

Aus diesem Grund kann es nicht darum gehen, dem Begriff Religion über definitorische Bemühungen beizukommen, sondern Matthes erinnert vielmehr daran, dass es sich bei Religion um ein kulturelles Konzept handelt, welches zudem noch an die okzidentale Entwicklung der nachreformatorischen Zeit gebunden ist (vgl. ebd.: 131). Diese kulturelle Prägung des Religionsbegriffs werde in den Sozialwissenschaften zu häufig ausgeblendet. Die sozialen und kulturellen Zusammenhänge, die zur Entstehung des Begriffs beigetragen haben und die Begriffsgeschichte prägen, werden in den Definitionsversuchen nicht mitberücksichtigt (vgl. Matthes 2005: 244). So macht Matthes beispielsweise darauf aufmerksam, dass Durkheims Denken ein Wissenschaftsverständnis zugrunde liegt, in welchem die

„Begriffsbildungen, in die die Gesellschaftsmitglieder selber ihre Wirklichkeitserfahrungen fassen, systematisch und methodisch auszuschalten seien, und dass die eigentlich wissenschaftliche Forschung zu beginnen habe mit einer gesellschaftlich und kulturell unvorelbasteten definitorischen Arbeit.“ (Matthes 1993: 18)

Obgleich eine solche Ansicht dem spezifischen Wissenschaftsverständnis des frühen 20. Jahrhunderts geschuldet gewesen sein mag, habe sie doch ihre Wirkung gezeitigt und sei dem heutigen Wissenschaftsverständnis nicht völlig fremd (vgl. ebd.). Eine solche Sichtweise ist es laut Matthes jedoch gerade, die das Selbstver-

39 Für die vorliegende Arbeit ist die von Matthes geäußerte Kritik von besonderem Interesse und findet aus diesem Grund an dieser Stelle ausführliche Beachtung. Dies soll jedoch nicht den Eindruck vermitteln, dass die Arbeiten von Joachim Matthes im religionssoziologischen Diskurs breit rezipiert worden sind. Gegenteiliges war der Fall. Dass Matthes Arbeiten jedoch nicht ganz wirkungslos geblieben sind, soll am Ende des Kapitels verdeutlicht werden.

trauen der Forschenden in die Definitionsmacht gesellschaftlicher Phänomene steigern und dazu führen würde, „dass die reflexive Kontrolle über das Verhältnis von wissenschaftlich-definitiver Begrifflichkeit und sprachlich-begrifflicher Verfasstheit der gesellschaftlichen Wirklichkeit verloren geht“ (Matthes 1993: 19).

Geht man aber nun wie Matthes von der diskursiven Verfasstheit sozialer Wirklichkeit aus, also davon, dass die gesellschaftlichen Phänomene durch die gesellschaftlich gegebenen begrifflichen und konzeptuellen Fassungen leben, erweist sich eine Vorgehensweise, die Religion über definitiver Bemühungen zu fassen versucht, in mehrfacher Hinsicht als problematisch: Durch die Ausblendung der diskursiven Verfasstheit von Religion wird Religion nur allzu leicht zu etwas Ontologischem stilisiert und die spezifischen kulturellen Prägungen des Religionskonzeptes und die spezifische Begriffsgeschichte bleiben auf diese Weise unberücksichtigt. Matthes möchte Religion also als diskursiven Tatbestand verstanden wissen und sieht es als zentrale Aufgabe der Kultur- und Sozialwissenschaften an, „sich des Stellenwerts all dessen zu vergewissern, was unter der Selbstbezeichnung ‚Religion‘ ins gesellschaftliche und kulturelle Leben [...] eingerückt ist“ (ebd.).⁴⁰

Nehme man eine solche Vorgehensweise ernst, sei die christliche Prägung des Religionsbegriffs bzw. die okzidentale Kulturgeschichte seit der Reformation, die auch so manche religionssoziologische Definition bestimme, nicht mehr zu übersehen. Das heutige Religionsverständnis ist laut Matthes etymologisch zum einen insbesondere mit der Zeit der Reformation verknüpft: Von entscheidender Bedeutung war hierbei Luthers These des allgemeinen Priestertums aller Gläubigen.

„Dieses protestantische Prinzip schuf den Bedeutungsbereich, in dem der kulturelle Begriff ‚Religion‘ nun wichtig wurde: als Bezeichnung für eine Art christlichen Glaubens und für ein Leben abseits vom, wenn nicht gar in Widerspruch zum institutionellen Rahmen der Kirche und dem dogmatischen System, das sie repräsentierte und lehrte.“ (Matthes 2005: 246; Tenbruck 1993: 59)

In Opposition zur katholischen Kirche, die einen alleinigen Anspruch auf die Auslegung des christlichen Glaubens geltend gemachte hatte, gestand Luther insbesondere den gläubigen Laien zu, die Bibel zu interpretieren und ihren Alltag auf eigenständige Weise nach christlichen Maßgaben zu gestalten. In der Annahme vom Priestertum aller Gläubigen lässt sich zum ersten Mal die Bedeutungskomponente

40 Nicht nur Joachim Matthes hat dafür plädiert, den soziologischen Diskurs um Religion selbst zum Untersuchungsgegenstand zu machen, auch Friedrich Tenbruck ist der Ansicht, dass man die theoretische und begriffliche Arbeit der Religionssoziologie genau unter die Lupe nehmen sollte, geht er doch davon aus, dass gerade die Religionssoziologie den Begriff der Religion auf entscheidende Weise geprägt hat. (Tenbruck 1993: 61)

der unmittelbaren Beziehung zwischen Gläubigem und Gott identifizieren (vgl. Matthes 2005: 247).

Der zweite etymologische Ansatz zur Erklärung der Bedeutung des heutigen Religionsbegriffs steht ebenfalls im Zusammenhang mit der Zeit der Reformation: Nach der Aufspaltung des europäischen Christentums in Katholiken und Protestanten kamen die Vertreter der unterschiedlichen konfessionellen Ausrichtungen bald zu der Einsicht, dass es eines allgemeingültigen Begriffes für das bedurfte, was das Christentum über die konfessionellen Grabenkämpfe hinweg auszeichnete. Eine solche Einsicht stand zum einen im Zusammenhang mit den zermürbenden Erfahrungen des Dreißigjährigen Krieges, zum anderen auch mit einem sich in Europa zunehmend verbreitenden Bewusstsein für andere Glaubensrichtungen (vgl. Matthes 2005: 248; Tenbruck 1993: 59). Religion wird somit zu einer Sammelbezeichnung für die unterschiedlichen konfessionellen Strömungen, die sich alle dem Christentum zugehörig fühlen.

Die Geschichte des Religionsbegriffs ist also erst einmal aufs Engste verknüpft mit der spezifischen abendländischen Geschichte (vgl. Matthes 1992a: 129; Tyrell 1996: 442; Tenbruck 1993: 36). Ein begriffliches Äquivalent für einen mit dieser spezifischen Konnotation ausgestatteten Religionsbegriff sei etwa in Asien zunächst noch nicht zu finden (vgl. Tenbruck 1993: 37). Durch Kolonisation und Mission und nicht zuletzt durch das Aufkommen der komparativen Wissenschaft findet der Begriff in dieser spezifisch verallgemeinernden Konnotation Ende des 19. Jahrhunderts Verbreitung.

Der religionssoziologische Diskurs sei in entscheidendem Maße von einer solchen Vorstellung von Religion geprägt: So ist laut Matthes gerade die Tatsache „dass ‚Religion‘ immer und überall mit einer Scheidung der Welten und der Dinge in ‚heilige‘ und ‚profane‘ zu tun habe, wie es uns in der Religionssoziologie seit Durkheim geläufig ist, [...] eine christozentrische Projektion par excellence“ (Matthes 1993: 22; vgl. Matter 2007: 21). Eine solche Sichtweise wurde im nachreformatorischen Denken geprägt, wo von einer unteilbaren diesseitigen Wirklichkeit ausgegangen wurde, die als profan galt, in der aber über symbolische Repräsentationen auch Heiliges enthalten war (vgl. Matthes 1993: 22). Erst durch eine solche Unterteilung, die sich im Folgenden dann auch im religionswissenschaftlichen Gebrauch des Religionsbegriffs finden lässt, kann sich die Vorstellung entwickeln, dass Religion sich vom sonstigen Leben unterscheidet.

Eine solche Vorstellung ist laut Matthes in den chinesischen oder indischen Kulturen zunächst nicht zu finden. Bei einer genaueren Analyse würde man vielmehr „auf ein multiples Konzept von vielfältigen geschichteten Wirklichkeiten stoßen, in dem die hier und jetzt gelebte alltägliche Wirklichkeit von allen anderen, die man so kennt (die der Naturkräfte, der Vorfahren, der Geister und schließlich der Götter) nicht nur nicht säuberlich getrennt, sondern geradezu auf ‚Kommunikation‘ mit ihnen angelegt ist [...]“ (ebd.). Vor diesem Hintergrund erweise sich eine uni-

versell angelegte, auf der Trennung zwischen heilig und profan beruhende Definition von Religion als nicht länger haltbar.

Laut Matthes enthalte eine solche Definition die folgende, eng mit der christlichen Geschichte verknüpfte Konnotation:

„Da ist, zum Beispiel, die Konnotation von der ‚Religion‘ als etwas ‚Apartem‘, als ein Etwas, das sich als eine eigenartige Gefühls-, Denk- und Handlungswelt darstellt, apart von dem, was man sonst noch alles fühlt, denkt und tut. Diese Vorstellung stellt eine gleichsam ‚säkularisierte‘ Version der asymmetrischen und in sich doppeldeutigen kulturellen Unterscheidung von ‚heilig‘ und ‚profan‘ dar. Dem westlichen Christenmenschen ist spätestens seit der allmählichen Auflösung der nachreformatorischen sozialen Formen der Frömmigkeit mehr und mehr geläufig geworden, sein ‚religiöses‘ Leben – und überhaupt die Existenz von ‚Religion‘ – als eine eigene, gesonderte Sphäre zu erfahren und zu betrachten.“ (Matthes 1993: 23)⁴¹

Auch die Unterscheidung zwischen expliziter (institutionalisierter) und impliziter (persönlicher) Religion, für die Luckmann sich in seinem Bemühen, Religion allgemeiner fassen zu wollen, stark gemacht hat, liegt laut Matthes ein spezifisch christliches Religionsverständnis zugrunde:

„Wenn Sozialwissenschaftler von ‚Religion‘ sprechen, verstehen sie diese, theoretisch wie begrifflich, als zweigeteilt in Institution und Individuum (Kirche – Gläubiger), wie das für die kulturelle Entwicklung des europäischen Christentums charakteristisch ist. In ihrer empirischen Forschung neigen sie, gemäß reformatorischem Religionsverständnis, dazu, die ‚Religion‘ des Glaubenden ins Zentrum zu rücken.“ (Matthes 2005: 251)

Deswegen hegt Matthes eine gewisse Skepsis gegenüber Luckmanns Konzeption einer „unsichtbaren Religion“. Da diese begrifflichen Einlassungen nicht explizit gemacht werden, berge ein solcher Ansatz die Gefahr, zu vergessen, dass es sich hierbei um einen spezifisch kulturgeschichtlichen Prozess handle. Zwar habe Luckmann mit seinem Konzept der unsichtbaren Religion die kirchensoziologische Engführung umschiff, eine erweiterte kulturgeschichtliche bzw. kultursoziologische Perspektive, welche auch all jene Verständnisweisen und Phänomenbestim-

41 Eng damit verknüpft ist die Vorstellung von Religion als etwas, das außerhalb der Normalität steht. Durch die Erfahrung der Reformation sei es außerdem wichtig geworden, religiöse Zugehörigkeit eindeutig bestimmen zu können, was bedeutet, dass auch die religiöse Ausübung klar bestimmbar und von den Praktiken anderer Religionen oder Konfessionen klar unterscheidbar sein muss. All diese Vorstellungen sind also aufs Engste mit der christlichen Religionsgeschichte verknüpft. Das Prinzip der Eindeutigkeit etwa lässt sich auf diese Weise im Buddhismus nicht finden (vgl. Matthes 1993: 24f).

mungen in den Blick nimmt, die sich mit dem verbinden, was wir ‚Religion‘ nennen, konnte er zu Matthes Bedauern auf diese Weise für die religionssoziologische Forschung allerdings nicht begründen (vgl. Matthes 1993: 17). Auch in den aktuelleren religionssoziologischen Diskursen bleibt eine solch kultursoziologische Erweiterung meist aus.

Eine solche Ausblendung der Begriffsgeschichte erweise sich laut Matthes ebenso in der komparativen Religionsforschung als äußerst problematisch. Gerade wenn man von einem diskursiven Verständnis von Religion ausgeht, wird ersichtlich, welche Konsequenzen sich aus einer solchen Unterlassung ergeben:

„In etwa eineinhalb Jahrhunderten religionswissenschaftlicher Forschung haben wir die religiösen Welten außerhalb unserer eigenen nach unserem Maße stilisiert und zu erforschen versucht. Was wir heute als ‚Weltreligion‘ bezeichnen, ist in diesem Vorgang als Gegenstand des Forschens erst so entstanden, und dies hat dann alle weitere Forschung über ihn angeleitet; man könnte zum Beispiel, leicht pointiert, von der Geburt des ‚Hinduismus‘ aus dem Geist der Forschung über ihn sprechen.“ (Matthes 1993: 27)

So müsse man davon ausgehen, dass etwa das, was in der Perspektive westlicher Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler unter Hinduismus verstanden wird, seine konstituierende Wirkung auch über den wissenschaftlichen Kontext hinaus entfaltet habe. Auf diese Weise sei das unter dem Begriff Hinduismus subsumierte und stilisierte Selbst zu einer Wirklichkeit geworden (vgl. ebd.). Jedoch dürfe man nicht so weit gehen, hinsichtlich der Übertragung des christlichen Religionsverständnisses auf andere Religionen von einer „strukturellen Verchristlichung“ zu sprechen. „Insbesondere dort, wo der ‚Hinduismus‘, im Unterschied zum zeitgenössischen Christentum, eigentlich ‚lebt‘, nämlich in den komplexen Verhältnissen des gesellschaftlichen und kulturellen Alltags, ist von solchen Transformationen wenig zu spüren, wohl aber durchaus dort, wo sich der ‚Hinduismus‘ in Organisationsformen höherer Ordnung und in neuartigen Kanonisierungen von Wissens- und Lehrgehalten zeigt.“ (Ebd.: 28) Widerstand wurde einer solchen Vereinheitlichung auch auf dieser Ebene entgegengebracht.

Auch wenn also nicht von einer „Verchristlichung“ anderer Religionen die Rede sein kann, müsse man dennoch davon ausgehen, dass den Menschen vielerorts bekannt sei, was das spezifisch europäische Religionsverständnis ausmache. Nachdrücklich vor Augen geführt wurde Matthes dies, als eine in Singapur lebende junge Inderin ihm nach einem Interview folgende Botschaft mit auf den Weg gab:

„Bitte beachten Sie, dass Sie mich gebeten haben, Ihnen zu erzählen, wie ich mich als Hindu sehe. Ich habe nach bestem Wissen darauf geantwortet. Aber bitte, verstehen Sie das alles nicht so, als hätte ich ihnen etwas über meine ‚Religion‘ gesagt. Ich habe hier in Singapur eine westliche Schulbildung erhalten und glaube, ich weiß ziemlich gut, wie Sie als Bewohner

der westlichen Hemisphäre über Mensch und Gott und ‚Religion‘ denken. Ich habe also so zu Ihnen gesprochen, als sei der Hinduismus meine ‚Religion‘, damit Sie verstehen können, was ich meine. Wenn Sie selbst Hindu wären, hätte ich in ganz anderer Weise mit Ihnen geredet, und ich bin sicher, wir hätten beide gelacht bei dem Gedanken, dass ‚Hinduismus‘ eine ‚Religion‘ sein könnte oder dass so etwas wie ‚Hinduismus‘ überhaupt existiert. Bitte vergessen Sie das nicht, wenn Sie all das Zeug analysieren, dass Sie auf Ihren Tonbändern haben.“ (Matthes 2005: 261)

In diesem Sinne dürfe mit Matthes nicht vergessen werden, „dass wir es bei einem Begriff wie dem der Religion vorab mit einem kulturellen Konzept zu tun haben, in dem sich, [...] ein ganzer kultureller Prozess ‚semiotisch zusammenzieht‘, und das daher jeder unter Exaktheitsanspruch gestellten Definition trotzt“ (Matthes 1993: 27).

Es mag mit Matthes Kritik zusammenhängen, dass sich die wissenschaftsgeschichtlichen Auseinandersetzungen in den 1980er und 1990er Jahren mehren. Auch wenn die von Matthes geäußerten Probleme des religionssoziologischen Diskurses nur bedingt Gehör fanden, ist gerade hinsichtlich der Konstituierungsphase der Religionssoziologie eine gesteigerte Reflexion zu verzeichnen. Treibende Kräfte sind hierbei insbesondere Hartmann Tyrell und Volkhard Krech, die den Sammelband zur *Religionssoziologie um 1900* herausgegeben haben (Krech/Tyrell 1995; vgl. auch Tyrell 1996; Krech 1998; Knoblauch 1999). Hier werden die religionssoziologischen Arbeiten insbesondere Webers und Durkheims nicht nur wissenschaftsgeschichtlich eingeordnet, sondern es wird auch eine soziohistorische Kontextualisierung des Schaffens der beiden Klassiker vorgenommen.

Auch Franz Xaver Kaufmann nimmt in seinem Buch *Religion und Modernität* (1989) u.a. eine religionssoziologische Bestandsaufnahme vor, aus welcher er ein heuristisches Raster der Mehrfunktionalität von Religion ableitet. Er macht insgesamt sechs Funktionen aus, die Religion in der Religionssoziologie zugeschrieben werden: Seines Erachtens übernimmt Religion bei Gehlen aber auch bei Luckmann die Funktion der Affektbindung und Angstbewältigung, welche insbesondere auch für die Identitätskonstitution von Bedeutung ist (1). Des Weiteren kommt Religion die Funktion der Handlungsführung im Außeralltäglichen zu, welche sich etwa in Magie, Ritual oder Moral manifestiert (2). Lübbe aber auch Weber stellten mit dem Problem der Theodizee insbesondere die Funktion der Kontingenzbewältigung in den Vordergrund, also die Verarbeitung von Unrecht, Leid, Schicksalsschlägen (3). Durkheim wiederum stellt die Funktion der Sozialintegration und der Gemeinschaftsbildung in den Mittelpunkt (4). Darüber hinaus macht er außerdem die Funktion der Kosmisierung (5) und die Funktion der Welt дистанzierung von Religion aus (6). Kaufmann möchte dann von Religion sprechen, wenn ein Deutungsmuster mehrere dieser Funktionen zugleich zu erfüllen vermag (Kaufmann 1989: 82ff).

Es findet somit auch eine Rückbesinnung auf die Klassiker statt. Insbesondere die Arbeiten Webers dienen nach wie vor als wichtiger Anknüpfungspunkt. So wird verschiedentlich an sein Charisma-Konzept angeschlossen (vgl. Schluchter 1991; Gebhardt 1993; 1994; Soeffner 1992), Martin Riesebrodt greift zudem in seiner Fundamentalismus-Studien explizit auf Weber zurück (Riesebrodt 1990) und auch Alois Hahns Soziologie der Beichte wurde von Webers Annahme geprägt, dass Formen der ethischen Kontrolle des Handelns gegenüber der rituellen Kontrolle an Bedeutung gewinnen werden (Hahn 1982; vgl. auch Wohlrab-Sahr 2003).

Bourdieu ist sicherlich der bekannteste Rezipient von Webers religionssoziologischen Überlegungen, auf den auch in der neuen Diskussion verstärkt zurückgegriffen wird (Schultheis 2005; Dianteill 2010). Webers idealtypische Religionskonzeption, in welcher er Herrschaftssoziologie und Religionssoziologie miteinander verknüpft, wie er sie insbesondere im Kapitel Religionssoziologie (Typen religiöser Vergemeinschaftung) in *Wirtschaft und Gesellschaft* vornimmt, bildet die Grundstruktur für Bourdieus Konzeption gesellschaftlicher Felder. Bourdieu greift hierbei insbesondere den Zusammenhang der religiösen Arbeit auf, „welche mit institutioneller oder nicht institutioneller Macht ausgestattete Produzenten und spezialisierte Wortführer verrichten, um mittels eines bestimmten Typus von Praxis und Diskurs auf eine besondere Kategorie von Bedürfnissen zu antworten, die bestimmten sozialen Gruppen zu eigen sind“ (Bourdieu 2009: 34). Die religiösen Experten kämpfen im religiösen Feld somit um die Monopolstellung bei der Definition von Heilsgütern und Heilswegen. Bourdieu interessiert sich hierbei nicht nur für die Generierung symbolischen Kapitals, sondern – seiner Theorie der sozialen Ungleichheit entsprechend – ebenfalls für die Strukturfigurationen des religiösen Feldes:

„Das religiöse Kapital, über das die unterschiedlichen religiösen Instanzen, Akteure oder Institutionen, im Konkurrenzkampf um das Monopol über die Verwaltung der Heilsgüter und der legitimen Ausübung der religiösen Macht verfügen, ist entscheidend für die Natur, die Form und die Durchsetzungskraft der Strategie, welche diese Instanzen in den Dienst der Befriedigung ihrer religiösen Interessen stellen können, sowie für die Funktionen, die sich innerhalb der Teilung der religiösen Arbeit übernehmen. In Wirklichkeit geht die Anpassung des religiösen Angebots als die Gesamtheit der religiösen Dienstleistungen und Heilsgüter, welche die unterschiedlichen Instanzen je nach Position in der Struktur der religiösen Kräfteverhältnisse, also in Abhängigkeit von ihrem religiösen Kapital, zu produzieren und anzubieten gehalten sind, und der den verschiedenen Laienkategorien eigenen Nachfrage nach Dienstleistungen und Heilsgütern aus der Homologie zwischen den Stellungen der Produzenten in der Struktur des Produktionsfeldes und den von den Konsumenten ihrer Produkte eingenommenen Positionen im sozialen Raum hervor.“ (Bourdieu 2009: 62)

Wie sich die im religiösen Feld umkämpften Interessen ausgestalten und welche Akteure hierbei das Sagen haben, ist von der jeweiligen historischen Situation ab-

hängig, denn wie Weber vertritt Bourdieu eine konsequent historische Perspektive auf Religion. Entsprechend hält Bourdieu den geistlichen Idealtypen bei Weber – den katholischen Priester als Mandatsträger einer geistlichen Körperschaft, der nicht nur die legitime Handhabung der Heilsgüter bestimmt, sondern das Sakrale verwaltet – eben nur für eine begrenzte historische Zeitphase für angebracht (vgl. ebd.). Das religiöse Feld wird in dieser Perspektive als der Raum begriffen, in dem Feldeffekte wirken, die Grenzen des religiösen Feldes liegen entsprechend da, wo religiöse Kräfte keine Wirkung mehr zeigen (vgl. Schäfer/Wienold 2012a: 72). Wie oben bereits dargestellt wurde, sieht er das religiöse Feld gegenwärtig zunehmend in Auflösung begriffen.

An der Frage nach den Vorzügen und Nachteilen eines engen oder weiten Religionsbegriffs scheiden sich im religionssoziologischen Diskurs – wie bereits bei Berger und Luckmann – nach wie vor die religionssoziologischen Definitionsbemühungen. Während Bourdieu diese Frage historisch klären will, werden die entsprechenden Präferenzen im religionssoziologischen Diskurs weiterhin an der Art und Weise der Definition von Religion festgemacht. In diesem Sinne verwundert es nicht, dass die Religionssoziologie in den 1990er Jahren auch von vielen Grundsatzzdebatten, wie etwa der Verhältnisbestimmung von *Religion und Kultur* (Bergmann/Hahn/Luckmann 1993) geprägt ist. Auch die Frage der Perspektive wird vor dem Hintergrund der Erfahrung einer sich zunehmend globalisierenden Welt neu verhandelt.

2.6 GLOBALISIERUNG UND DER NEUE HYPE UM RELIGION

Neben Luhmann, der seine systemtheoretische Perspektive bereits früh als Weltgesellschaftstheorie anlegt, lässt sich insgesamt eine zunehmende Öffnung des religionssoziologischen Diskurses hin zu einer globalen Betrachtungsweise feststellen. Beeinflusst wird diese Diskussion u.a. von Shmuel Eisenstadts Konzept der *Multiple Modernities*: Er möchte die Ausbreitung der Moderne nicht als europäische Diffusionsgeschichte verstanden wissen. Vielmehr möchte er jeder Kultur bzw. Zivilisation und damit auch den religiösen Einflüssen eine eigene endogene Dynamik zugestehen. Er knüpft hierbei an Webers *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* an, legt den Fokus aber gegenüber Weber nicht nur auf die europäische Dynamik der Moderneentwicklung (2008a), sondern spricht auch den anderen Kulturkreisen eine eigene Dynamik zu (vgl. Eisenstadt 2000: 12; 2008b).

Während Eisenstadt in erster Linie die endogene Dynamik der unterschiedlichen Religionen in den Blick nimmt, interessiert sich der kanadische Religionssoziologe Peter Beyer hauptsächlich für die Verfassung der Religion in einer globalisierten Welt. Um diese in den Blick zu bekommen, knüpft er an Luhmanns Theorie

der Weltgesellschaft an und reichert diese in Anschluss an Roland Robertson kulturosoziologisch an (Beyer 1994; 2006).

In der Diskussion um eine globalere Betrachtungsweise religiöser Phänomene erhält in der internationalen Diskussion insbesondere die Säkularisierungstheorie viel Beachtung. Diese wird zunehmend der Kritik ausgesetzt. So zieht etwa José Casanova in seinem viel beachteten Buch *Public Religions* (1994) die Säkularisierungstheorie, verstanden als Marginalisierung und Privatisierung von Religion, in Zweifel. Zwar hält er an einem Verständnis von Säkularisierung im Sinne einer Trennung von religiöser und politischer Sphäre fest, von einem Bedeutungsverlust der Religion in der Öffentlichkeit kann seines Erachtens aber nicht die Rede sein:

„What was new and unexpected in the 1980s was not the emergence of new religious movements, religious experimentation and new religious consciousness [...] but rather the revitalization and the assumption of public roles by precisely those religious traditions which both theories of secularization and cyclical revitalization of religious revival has assumed were becoming even more marginal and irrelevant in the modern world.“ (Casanova 1994: 5)

Er diagnostiziert ein zunehmendes Bestreben der institutionalisierten Religionen, an den politischen Prozessen öffentlich und aktiv mitwirken zu wollen, um u.a. die Willensbildungsprozesse der Zivilgesellschaft zu beeinflussen (vgl. 2004). Er stellt somit nicht nur den Bedeutungsverlust der institutionellen Religionsformen, sondern mit ihr die Individualisierungsthese in Frage, geht er doch davon aus, dass Religion weltweit nach wie vor eine wichtige Rolle hinsichtlich der Formulierung zentraler Fragen der Gesellschaft einnimmt.⁴² Casanova steht genau wie Beyer und Eisenstadts Ansatz der *Multiple Modernities* für eine Trendwende hin zu einer globalen Betrachtungsweise, dem sich auch der religionssoziologische Diskurs in Deutschland spätestens seit der Jahrtausendwende nicht mehr entziehen kann.

Es mag mit der verstärkten Sichtbarkeit und Thematisierung von Religion in der globalen Öffentlichkeit zusammenhängen, dass es zu Beginn des neuen Jahrtausends zu einem regelrechten Hype um das Thema Religion kommt. Es sind nicht nur die Reisen und Besuche des Papstes oder des Dalai Lamas sowie der starke Zuwachs, den evangelikale Bewegungen weltweit erfahren. Insbesondere die islamistischen Terroranschläge in New York, London und Madrid haben in der westlichen Welt zu einer veränderten Wahrnehmung geführt (Knoblauch 2009: 32ff; Pickel 2011: 9).

Viele Religionssoziologinnen und Religionssoziologen fühlen sich vor diesem Hintergrund verpflichtet, eine Neuverortung von Religion in der modernen Gesell-

42 Weitere zentrale Autoren in der Debatte um Säkularisierung sind Bryan Wilson (1982), David Martin (1978), Karel Dobbelaere (1981) und Steve Bruce (1992; 1996).

schaft vorzunehmen (König/Wolf 2013: 2). Entsprechend prägen Publikationen mit dem Titel *Die Rückkehr der Religionen* (Riesebrodt 2000), *Säkularisierung – ein moderner Mythos?* (Pollack 2003), *Populäre Religion – auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft* (Knoblauch 2009), *Ein säkulares Zeitalter* (Taylor 2009) oder *Fluide Religion* (Lüdeckens/Walther 2010) den religionssoziologischen Diskurs der Folgejahre. Aber auch den muslimischen Migranten und Migrantinnen in Deutschland bzw. Europa sowie der Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa wird vor diesem Hintergrund neue Aufmerksamkeit zuteil (Brettfeld/Wetzels 2008; Wensierski/von Lübecke 2007; Pollack et al 2013; 2014).⁴³

Nicht selten wird in diesen Büchern dieses plötzliche Wiedererstarken der Aufmerksamkeit für Religion selbst zum Thema gemacht. So heißt es etwa in der Einleitung zu Riesebrodts *Rückkehr der Religionen*:

„Die dramatische weltweite Rückkehr der Religionen und ihrer Bedeutung als öffentliche Macht hat die meisten von uns überrascht, ob wir nun Sozialwissenschaftler sind oder nicht. Wir glaubten alle mehr oder weniger zu wissen, daß ein solches Wiedererstarken von Religion nicht möglich sei. Denn der westliche Modernisierungsmythos hatte uns gelehrt, einen fortschreitenden Trend in Richtung einer Säkularisierung und Privatisierung von Religionen zu erwarten. Es gab verschiedene Optionen für die Religion in der modernen Welt, aber weder ihre Rückkehr als politische Kraft und Kennzeichen sozialer Identität noch ihre Fähigkeit, Menschen nach ihrem eigenen Ethos zu formen, befanden sich darunter.“ (Riesebrodt 2000: 9)

Die Meinungen gehen auseinander, ob es sich bei diesem Trend tatsächlich um eine *Rückkehr der Religion* handelt oder vielmehr der soziologische Blick auf Religion durch Annahmen wie etwa die der Säkularisierungsthese versperrt blieb, die Jahrzehnte lang den soziologischen Diskurs prägte. So stellen etwa Stark und Finke fest: „Nach beinahe drei Jahrzehnten großartig gescheiterter Prognosen und irreführender Einschätzungen der Vergangenheit und Zukunft ist es nun an der Zeit, die Säkularisierungsthese auf dem Friedhof der falschen Theorien zu begraben und dort ein ‚requiscat in pace‘ zu flüstern.“ (Stark/Finke 2000: 79; zit. nach Knoblauch

43 In der Art und Weise wie Religion hierbei betrachtet wird, zeigt sich eine deutliche Diskrepanz zwischen quantitativ und qualitativ ausgerichteten Ansätzen, die auch den religionssoziologischen Diskurs im Allgemeinen prägt: Während die quantitativen Arbeiten die Religionszugehörigkeit in den Blick nehmen und den Bedeutungsverlust der Religion in Europa an dem zunehmenden Mitgliederschwund der Kirchen festmachen, nehmen qualitativ arbeitende Religionssoziologinnen und -soziologen meist Formen der individualisierten Religionsausübung in den Blick.

2009: 15)⁴⁴ Welche Position in dieser Frage auch eingenommen wird, klar scheint zu sein, dass der öffentliche Stellenwert von Religion in der globalen Moderne nicht mehr bestritten wird und dieser Zusammenhang nun Niederschlag in den vielen Publikationen findet, die auch über den religionssoziologischen Diskurs hinaus breite Beachtung finden.⁴⁵ Auch Soziologen, die in ihrem vorherigen Wirken Religion keine Aufmerksamkeit geschenkt haben, fühlen sich nun plötzlich zu einer Auseinandersetzung mit Religion bemüht (vgl. Beck 2008; Habermas 2001a; 2012).

Während vor dem Hintergrund der Diagnose der globalen Präsenz religiöser Themen zunächst eine Art Bestandsaufnahme der bisherigen Annahmen über den Stellenwert von Religion in westlichen Gesellschaften erfolgte und etwa die Frage nach der Säkularisierungsthese neu aufgerollt wurde (Norris/Inglehart 2004; Martin 2005; Bruce 2002; Stark/Finke 2000), sowie der öffentliche Charakter bisher im Privaten verorteter Religionsformen thematisiert wird (Casanova 2006, Knoblauch 2009), zeichnet sich auch der deutschsprachige religionssoziologische Diskurs der letzten Jahre verstärkt durch eine Hinwendung zur globalen Betrachtungsweise aus (Joas/Wiegandt 2007; Krech 2012; Graf 2014; Pollack/Rosta 2015).

Die globale Präsenz von Religion wird hierbei auf unterschiedliche Weise zu fassen versucht: So haben etwa Norris und Inglehart einen Zusammenhang zwischen Religiosität und Deprivation, verstanden als das Fehlen von existentieller Sicherheit für den Menschen, auf globaler Ebene ausgemacht (2004): Anhand weltweit vergleichender Daten veranschaulichen sie, dass Religion hauptsächlich in Regionen von großer Bedeutung und Präsenz ist, wo Menschen mit sozialen Unsicherheiten, insbesondere materiellen Unsicherheiten konfrontiert sind. Laut Norris und Inglehart stellen sowohl körperliche, gesellschaftliche aber auch persönliche Risiken, egal ob sie im Laufe der Sozialisation oder akut auftreten, Ursachen für die Hinwendung zu Religion dar. Auf diese Weise werde erklärbar, dass Religion nicht nur in Westeuropa, sondern auch in Kanada, Australien, Neuseeland und Japan an Bedeutung verliere. Dadurch, dass die demographisch im Wachstum befindlichen Gesellschaften Religion einen größeren Stellenwert einräumen, gibt es global gesehen immer mehr religiöse Menschen. Darüber hinaus machen sie noch historisch

44 Es handelt sich hierbei um einen Trend, der zwar etwas zeitversetzt sowohl im religionssoziologischen Diskurs in den USA als auch in Europa zu verzeichnen ist, wobei das Wiedererstarken religiöser Themen gleichermaßen für Verwunderung sorgte. Während in den USA die Diskussion – angestachelt von Huntingtons Kulturkampfthese – bereits Mitte der Neunziger an Fahrt aufnahm, hat der Hype um Religion hierzulande erst nach der Jahrtausendwende religionssoziologische Wellen geschlagen.

45 Im Rahmen dieses neu erwachsenen Interesses an Religion werden auch die Schriften von Pierre Bourdieu oder Marcel Mauss zu Religion erstmals gesammelt veröffentlicht (Bourdieu 2009; Mauss 2012).

gewachsene kulturelle Unterschiede als wichtige Einflussquellen aus und stellen diesbezüglich eine Pfadabhängigkeit von Säkularisierung fest.⁴⁶

Die globale Präsenz von Religion stellt aber die Plausibilität der Säkularisierungstheorie, die im religionssoziologischen Diskurs lange Zeit bestimmend war, im Allgemeinen in Frage. War die Säkularisierungstheorie aufgrund der anhaltenden, nicht zu übersehenden religiösen Vitalität in den USA zunehmend mit dem Fokus auf Europa geführt worden, wurde deren globale Bedeutung zunächst nicht wirklich bezweifelt.

Mit dem Jahrtausendwechsel wird dann nicht nur die Linearität von Säkularisierungsprozessen, sondern ihre globale Reichweite im Allgemeinen in Zweifel gezogen (vgl. Berger 1999). Im Zuge dessen wird die Säkularisierungsthese auch hinsichtlich ihrer Bedeutung in Europa neu diskutiert: Jürgen Habermas, der der Säkularisierungsthese folgend lange Zeit von einem Bedeutungsverlust der Religion ausging, spricht heute – aufgrund des veränderten Stellenwerts von Religion in der öffentlichen Wahrnehmung – von postsäkularen Gesellschaften (Habermas 2012). Einen solchen Bewusstseinswandel führt er vor allem auf drei Phänomene zurück: Zum einen vermittele die mediale Berichterstattung, die weltweite Konflikte in erster Linie als religiöse Konflikte präsentiere, eine anhaltende Bedeutung von Religion im globalen Gesamtgefüge. Aber auch auf nationaler Ebene gewinne Religion wieder an Bedeutung: Aufgrund der Gespaltenheit pluralistischer Gesellschaften in puncto Wertefragen übernahmen religiöse Gemeinschaften zunehmend die Rolle von Interpretationsgemeinschaften hinsichtlich der politischen Belange einer säkularisierten Gesellschaft. Auch die Frage nach einem toleranten Zusammenleben verschiedener Religionsgemeinschaften, welche insbesondere durch zunehmende Migration aufkomme, sieht Habermas als Stimulus eines postsäkularen Bewusstseinswandels (vgl. Habermas 2012: 313f).⁴⁷

Anstatt von postsäkularen Gesellschaften zu sprechen, wird dem Säkularisierungsbegriff hinsichtlich seiner Bedeutung in Europa oder den USA nicht selten auch eine ganz neue Bedeutung zugesprochen: So hebt etwa Beck, der ebenfalls

46 Eine ähnliche Sichtweise vertritt auch David Martin, er stellt die lineare Säkularisierungstheorie von universeller Reichweite in Frage. Er hat sich insbesondere mit den religiösen Entwicklungen in Nord- und Südamerika befasst und aufgezeigt, dass hier ganz unterschiedliche Muster religiöser Vitalität zu beobachten seien. Auch die Beziehungsstruktur zwischen Politik und Religion sei unterschiedlich ausgeprägt, was er insbesondere mit der divergierenden historisch-konfessionellen Prägung in Zusammenhang bringt (2005).

47 Nach wie vor gibt es jedoch Verteidiger und Verteidigerinnen der Säkularisierungsthese. In der internationalen Diskussion hat sich insbesondere Steve Bruce dadurch hervorgetan (Bruce 2002). Hierzulande ist es hauptsächlich Detlef Pollack (2003; 2009) sowie Gert Pickel (2011) und Kornelia Sammet (2011), die vor dem Hintergrund quantitativer Erhebungen an der Säkularisierungsthese festhalten.

lange Zeit von einem Bedeutungsverlust der Religion in der modernen Gesellschaft ausgegangen war, Säkularisierung in seinem Buch *Der eigene Gott* (2008) nun als besondere Chance der Religion hervor: Durch die Säkularisierung werde die Religion gezwungen, „nichts anderes als Religion zu werden; also die unaufhebbare Spiritualität des Menschseins, das Transzendenzbedürfnis und -bewußtsein der menschlichen Existenz zu wecken, zu kultivieren, zu praktizieren, zu zelebrieren, zu reflektieren und auf diese Weise subjektiv und öffentlich zur Geltung zu bringen“ (Beck 2008: 41f).

Auch Charles Taylor möchte in seinem Monumentalwerk *Ein säkulares Zeitalter* (2009) Säkularität als Bedingung des Glaubens verstanden wissen:

„So aufgefasst, besteht der Wandel hin zu Säkularität unter anderem darin, daß man sich von einer Gesellschaft entfernt, in der der Glaube an Gott unangefochten ist, ja außer Frage steht, und daß man zu einer Gesellschaft übergeht, in der dieser Glaube eine von mehreren Optionen neben anderen darstellt, und zwar häufig nicht die bequemste Option.“ (Taylor 2012: 14)

Die Verknüpfung von Säkularisierungstheorie und Individualisierungsthese erfreut sich allgemein großer Beliebtheit. Auch die Arbeiten der französischen Religionssoziologin Daniele Hervieu-Leger (2000, 2003) und der britischen Soziologin Grace Davie (2001, 2008) widmen sich diesem Zusammenhang und prägen mit Schlagworten wie „believing without belonging“ (Davie 2001: 267) den deutschen Diskurs.⁴⁸

Die Auseinandersetzung kreist also nach wie vor sehr stark um Themen wie Individualisierung, Pluralisierung und Synkretisierung von Religion. Obwohl die individuelle Religion weiterhin im Zentrum der Aufmerksamkeit steht, finden auch einige diskursive Verschiebungen statt: So plädiert etwa Hubert Knoblauch dafür, hinsichtlich der gegenwärtigen Religionsformen nicht mehr von unsichtbarer Religion zu sprechen, sondern von ‚populärer Religion‘ oder ‚Spiritualität‘ (siehe auch Knoblauch 2006), um den öffentlichen, fluiden Charakter dieser neuen Religiosität zu verdeutlichen, der sich vor dem Hintergrund einer zunehmenden Globalisierung

48 Hervieu-Leger hat insbesondere auf den Zusammenhang zwischen kulturellem Gedächtnis und sozialer Gemeinschaft hingewiesen (Hervieu-Leger 2000; 2003). In Folge der Erfahrung mit den Großkirchen sei in Europa eine Entkirchlichung zu verzeichnen, private Formen der Religiosität bleiben jedoch nach wie vor bestehen. Auch die Kirche behalte nach wie vor einen gesellschaftlichen Stellenwert als öffentliches Gut, welches nach Bedarf – etwa zu spezifischen Feiern im Lebenslauf – abgerufen werden könne (Davie 2008: 169). Gerade in Krisenzeiten, besinne sich man des in der Kultur verankerten Wertes von Religion und so verwundere es nicht, dass es mit den Unsicherheiten der Moderne auch zu einer „Explosion des Glaubens“ komme (Hervieu-Leger 2000:73).

insbesondere auch durch die Kommunikationsmedien durch eine Vermischung globaler Wissenstraditionen auszeichne.

So werde etwa dem Papstbesuch nicht zuletzt durch die mediale Präsenz und Berichterstattung ein Eventcharakter verliehen, welcher mit dem Auftritt eines Popstars vergleichbar ist (vgl. Knoblauch 2009: 252). Im Gegensatz zu Luckmann, der von einer Privatisierung und somit einem ‚Unsichtbar Werden‘ der Religion ausging, diagnostiziert Knoblauch eine mit der Popularisierung religiöser und spiritueller Erfahrungen und den neuen Medien einhergehende Entgrenzung von Privatsphäre und Öffentlichkeit, die immer mehr zunimmt. Beispielsweise könne man heute seine Nahtoderfahrung in ein entsprechendes Internetforum stellen, womit das, was noch vor wenigen Jahren höchst privat war, öffentlich zugänglich gemacht wird (vgl. Knoblauch 2009: 209). In diesem Sinne spricht er von der „Sichtbarkeit des Unsichtbaren“, die sich insbesondere aus der Entgrenzung der Kommunikation ergibt (vgl. Knoblauch 2009: 270). Casanovas These, dass Vertreterinnen und Vertreter religiöser Gemeinschaften und Institutionen auch in zivilgesellschaftlichen Belangen starkes Engagement zeigen und daher von einer öffentlichen Religion gesprochen werden müsse, möchte Knoblauch allerdings nicht zustimmen. Von einem solchen Verständnis von „öffentlicher Religion“ grenzt er sich vielmehr entschieden ab: Ihm geht es „nicht um die öffentlichen Verlautbarmachungen von Institutionen und auch nicht um die Gemeinschaft rasonierender Bürger im öffentlichen Raum“ (Knoblauch 2009: 210), sondern darum, dass der Einzelne in seiner Privatsphäre durch die neuen technischen Möglichkeiten des Internets sowohl mit anderen kommunizieren kann, als auch prinzipiell stets an die Öffentlichkeit angeschlossen ist.

Angeichts des fluiden Charakters des Religiösen stellt sich die Frage, wie Religion heute noch von anderen Angeboten auf dem Jahrmarkt der Weltanschauungen zu unterscheiden sei. Bereits Luckmanns weites Religionsverständnis hatte diesbezüglich Anlass zur Kritik gegeben. Knoblauch nimmt deswegen eine begriffliche Schärfung des Transzendenzbegriffs vor. Während Luckmann allen Transzendenz Erfahrungen eine religiöse Grundlegung zuspricht, möchte Knoblauch lediglich diejenigen Transzendenz Erfahrungen als religiös verstanden wissen, „in denen große Transzendenz Erfahrungen auf eine symbolische außerweltliche Weise gedeutet werden“ (Knoblauch 2004: 101). Allerdings würden diese Erfahrungen heute mehr und mehr als spirituelle Erfahrungen gedeutet (vgl. Heelas/Woodhead 2004). So verwendeten die neuen erfahrungsorientierten religiösen Bewegungen wie etwa pfingstlerische oder charismatische Gruppierungen, die in den letzten Jahrzehnten überall auf der Welt einen enormen Zulauf erfahren haben, aber auch alternativreligiöse Bewegungen, wie etwa Ayurveda, Homöopathie, Yoga und Esoterik den Begriff der Spiritualität zunehmend als Selbstbezeichnung. Knoblauch greift bei der Konzipierung des Spiritualitätsbegriffs auf die von Troeltsch diagnostizierte Sozialform der Mystik zurück, welche ähnliche Merkmale wie die neuen spirituellen Be-

wegungen aufweise: Sie zeichnen sich zum einen durch eine dogmatische Distanz zu den „offiziellen Modellen der Religion“ aus, indem sie die religiöse Erfahrung ins Zentrum stellen und somit zu einer Generalisierung des Charismas beitragen. Zum anderen unterscheiden sie sich auch in ihrer Organisationsform von Kirchen und Sekten:

„Während der Begriff der Religion (oder auch Religiosität) eine deutliche Orientierung an spezifischen, institutionell festgelegten Vorgaben besonderer religiöser Lehren und Liturgien sowie die Anerkennung der Legitimität eines besonderen religiösen Personals suggeriert, scheint die Spiritualität in all ihrer synkretistischen Beliebigkeit ihre Begründung nicht im Sozialen, sondern im Subjekt selbst zu suchen. Sie bezeichnet die zunehmende Tendenz von Gesellschaftsmitgliedern, die eigenen Transzendenz Erfahrungen als Quelle, Evidenz- und ‚Güte‘-kriterium der *eigenen* Religion zu sehen. Spiritualität ist deswegen zutiefst subjektivistisch, denn sie verlegt den Grund für den Glauben ins eigene ‚Ich‘.“ (Knoblauch 2004: 80)

Wie bereits Troeltsch feststellte, richten sich diese Bewegungen nicht nur an einer unsichtbaren Universalkirche aus, sondern auch am Prinzip der Ganzheitlichkeit, da sie alle wichtigen Themenbereiche des Einzelnen wie Gesundheit, Psyche, Beziehungen etc. umfassen (Knoblauch 2004: 108). Diese neuen spirituellen Bewegungen stehen in enger Verbindung mit „einer Ethik der Authentizität“, wie Charles Taylor es nennt. Gekennzeichnet sei die mit der Ethik der Authentizität in Verbindung stehende Spiritualität durch eine Art Suche, auf die sich die Einzelnen begeben (vgl. auch Roof 1999: 92, 106): „Ich selbst muß meinen Weg zur Ganzheit und zur spirituellen Tiefe finden.“ (Taylor 2012: 847) Nicht selten wird das Bild des spirituellen Wanderers bemüht, der sich offen für verschiedene Impulse auf eine Art innere Suche begibt (vgl. Matter 2007; Boehinger/Engelbrecht/Gebhardt 2009).

Der Begriff der religiösen Erfahrung ist im aktuellen religionssoziologischen Diskurs in aller Munde. Teilweise wird hierbei direkt auf James, aber auch auf Otto oder Schleiermacher Bezug genommen, zum Teil werden deren Konzepte auch kommunikationstheoretisch weiterentwickelt, um sie für den religionssoziologischen Diskurs fruchtbar zu machen. Hans Joas nimmt explizit auf William James Bezug, um die Religion zu bestimmen. Joas stellt die Erfahrung der Selbsttranszendenz in den Mittelpunkt seiner Überlegungen:

„Erfahrungen, in denen eine Person sich selbst übersteigt, nicht aber, zumindest zunächst nicht, im Sinne einer moralischen Überwindung ihrer selbst, sondern im Sinne eines Herausgerissenwerdens über die Grenzen des eigenen Selbst, eines Ergriffenwerdens von etwas,

das jenseits meiner selbst liegt, einer Lockerung oder Befreiung von Fixierung auf mich selbst.“ (Joas 2004: 17)⁴⁹

Allerdings wird die individuelle Form der Religion auch noch in einer etwas anderen Konnotation thematisiert: Was bei Durkheim als Kult des Individuums angelegt ist und von Luckmann bereits als Sakralisierung des Ich thematisiert wurde, wird im aktuellen religionssoziologischen Diskurs noch weiter zugespitzt. Die von Luhmann in Gesellschaftsstruktur und Semantik hervorgebrachte Überlegung, dass religiöse Kommunikation neuerlich verstärkt auf die Belange des Individuums Bezug nehme, wurde etwa von Volkhard Krech und Armin Nassehi aufgegriffen. So drängt Volkhard Krech darauf, zwischen Individualisierung der Religion in der Sozial- und in der Sachdimension zu unterscheiden. Während er unter ‚Individualisierung in der Sozialdimension‘ die Privatisierung der Religion fasst, dass also religiöse Sinnbildung erst durch private Wahl und Kombination unterschiedlicher Deutungsmuster zur Geltung gelange, besteht die ‚Individualisierung in der Sachdimension‘ darin, „dass der Einzelne mehr und mehr zur Sache der Religion, das Selbst zentraler Gegenstand religiöser Sinnbildung wird“ (Krech 2011: 164).⁵⁰ Zur Präzisierung des Religionsbegriffs möchte er mit Simmel allerdings zwischen religiöser und religiöser Kommunikation unterscheiden und hat in diesen Zusammenhang den Begriff der Sakralisierung weiter entwickelt (vgl. Krech 2011: 23, 163).

49 Joas begreift James, der sich bekanntlich selbst als Religionspsychologe versteht, als wichtigsten Ausgangspunkt der Religionssoziologie, während er Max Weber nur einen marginalen Platz in der Geschichte der Religionssoziologie zuspricht (vgl. Joas 2004: 67). Dass Webers Rolle für die Religionssoziologie nicht zu unterschätzen ist, sollte deutlich geworden sein (vgl. Wohlrab-Sahr 2003: 428). Nicht nur Luckmann bezieht sich auf Weber, auch Berger schließt an dessen Entzauberungsthese an und Oevermann konzipiert sein Religionsverständnis in Anschluss an Weber explizit auf der Handlungsebene. Allerdings findet auch neuerlich die „elementare Heterogenität kultureller Orientierungsmuster“ in Webers Werk Zulauf (Endreß 2011: 135). Generell wird gegenwärtig die Aktualität von Webers Religionssoziologie wieder verstärkt diskutiert (Bienfait 2011; Schwinn 2013). Joas Darstellung entspringt wohl eher der Intention, seinen Spiritus Rector James ins rechte Licht rücken zu wollen. Auch wenn der Erfahrungsbegriff heute sehr prominent in der Religionssoziologie platziert ist, ist James' religionspsychologischer Ansatz sehr kritisch diskutiert worden (vgl. Luckmann 1991: 79; Knoblauch 2009: 67; Krech 2011: 27, 46).

50 Krech macht die Konjunktur asiatischer Religionen als Zeichen dieser Entwicklung aus (vgl. 2011: 164). Er interessiert sich also für die Wechselwirkung zwischen religiöser Semantik und Sozial- bzw. Gesellschaftsstruktur und unterscheidet demnach zwischen funktionaler und vertikaler Differenzierung.

Auch Armin Nassehi diagnostiziert, dass sich Religion, „nachdem die Welt als Ganzes sich ihr entzogen hat“ nun kommunikativ auf die Individualität von Personen Bezug nimmt, ist doch das Individuum „der einzige Ort, an dem die disparaten Teile der Gesellschaft verbunden werden“ (Nassehi 1995: 114). Das Seelenheil wird somit immer mehr in die Individuen hineinverlagert: Während Nassehi die individuelle Biographie als Bezugspunkt religiöser Kommunikation betrachtet, macht Krech die individuelle Erfahrung als relevanten Bezugspunkt aus. Es seien gesellschaftsstrukturelle und keine anthropologischen Begründungen, die die individuelle Biographie bzw. individuelle Erfahrung zum Bezugspunkt religiöser Kommunikation machten. Insofern ist auch nicht jede Reflexion über das eigene Leben und die gemachten Erfahrungen religiös, sondern nur Formen der Kommunikation, die sich am spezifischen religiösen Code Immanenz/Transzendenz ausrichten (vgl. ebd.: 118). Allerdings müsse Religion Kommunikation auf die individuelle Ebene beziehen, möchte sie anschlussfähig bleiben.

Kennzeichnend für eine solche Sakralisierung des Ich sei, dass der Umgang mit Transzendenzenerfahrung nicht mehr gesellschaftlich ausgehandelt werde, sondern der letzte Referenzpunkt vielmehr nun in der inneren Erfahrungswelt des Individuums gesichtet wird: Entsprechend hält etwa Christine Matter fest:

„Das Individuum wird zum Ort der ‚großen‘ Transzendenz und in diesem Prozess mit einer entsprechenden Symbolik und Semantik aufgeladen. [...] Das moderne Individuum ist einerseits das auf das ganz andere verweisende Symbol, andererseits ist es selbst von genuin transzendenter Qualität – es wird zu seiner eigenen ‚anderen Wirklichkeit‘. Innerweltlichkeit und deren Überwindung fallen nun im Subjekt, das selbst in der Welt leben muss, zusammen.“ (Matter 2007: 48)

Beck spricht in diesem Sinne auch von einem eigenen Gott, den sich jeder aus seinen eigenen religiösen Erfahrungen zusammenbaue (Beck 2008: 30f).

Charles Taylor bringt diese Entwicklung mit einem „selbstgenügsamen Humanismus“, in Verbindung, der weder letzte Ziele, die über das menschliche Gedeihen hinausgehen, noch irgendwelche Instanzen jenseits dieses Gedeihens akzeptiere (Taylor 2012: 42f). In ähnlicher Weise wie Matter formuliert auch Knoblauch sein Konzept der doppelten Subjektivierung:

„Zum einen wird das Subjekt zum aktiven Ansprechpartner, zum Ausgangspunkt der Religiosität, die nicht nur das Gemeinsame im Innern entdeckt, sondern das Innere als öffentliches Thema entfaltet und damit die Grenzen von ‚öffentlich‘ und ‚privat‘ sprengt. Das Subjekt ist aber nicht nur eine Konstruktion der populären Kommunikation, die es schafft, indem sie es anspricht, und die ihm vorgibt, welche Erfahrung es zu machen hat. Denn zum anderen wird das Subjekt selbst für die Religion wie auch für das gesamte soziale System sozusagen von ‚innen heraus‘ fruchtbar gemacht. Das Subjekt muss etwas Subjektives vorweisen, das dann

zum Thema der religiösen Kommunikation gemacht werden kann. In diesem Fall handelt es sich um die Erfahrungen, die das zentrale Thema der Spiritualität sind.“ (Knoblauch 2009: 272)

Während die meisten Religionssoziologinnen und Religionssoziologen gegenwärtig die Religion über die individuelle Biographie, die religiöse Erfahrung, bzw. die Kommunikation über diese Erfahrung theoretisieren, sieht außer Bourdieu einzig Martin Riesebrodt gerade in Hinblick auf die globale Perspektive einen methodologischen Mehrwert darin, Religion über die Ebene der Praktiken theoretisieren zu wollen. Die Vorteile eines solchen Zugangs sieht er zum einen darin, dass über die Ebene der Praktiken sowohl die subjektive als auch die objektive Dimension, also die Handlungsebene und die institutionelle Ebene von Religion in den Blick gerate (Riesebrodt 2000: 38ff). Für eine allgemeine Religionstheorie ist es seines Erachtens von zentraler Wichtigkeit, sich einer Definition von Religion zu bedienen, welche nicht allein aus der religiösen Sonderentwicklung der westlichen Moderne generiert werde (vgl. ebd.).⁵¹ Allerdings sind solch kritische Töne eher die Ausnahme im religionssoziologischen Diskurs.⁵² Lediglich Casanova verteidigt nach wie vor die von ihm vorgebrachte Kritik an der These der Individualisierung bzw. Privatisierung der Religion, und moniert, dass gemeinschaftsbildende Aspekte von Religion in einer solchen Perspektive zum archaischen Relikt erklärt würden (vgl. Casanova 2011), die Konzentration auf die individualisierte Sozialform der Religion gerät hierzulande aber erst jüngst in Kritik (vgl. Ludwig/Heiser 2014).

Während sich die religionssoziologische Auseinandersetzung Webers und Durkheims dadurch auszeichnete, dass sowohl religiöse Praktiken und Glaubenssysteme, Prozesse der Vergemeinschaftung und funktionale Aspekte von Religion, aber auch der religiöse Einfluss auf die Lebensführung des Einzelnen und das Aufkommen der modernen Gesellschaft thematisiert wurden, wird mit der Diagnose der Privatisierung der Religion in den 1960er Jahren ganz der persönliche Glaube ins Zentrum des Interesses gerückt. Im Einklang mit der Säkularisierungsthese wird zunächst angenommen, dass religiöse Praktiken und Riten mit der institutionellen Religion an Bedeutung verlieren. Das hängt auch mit der Veränderung des räumlichen und zeitlichen Analyseblickwinkels zusammen, der mit diesem diskursiven

51 Auch Riesebrodts Untersuchungsgegenstand unterscheidet sich insofern vom Mainstream religionssoziologischer Studien, als er seinen Blick insbesondere auf religiöse Fundamentalismen richtet (Riesebrodt 1990; 2000). Erst in *Cultus und Heilsversprechen* (2007) wirft er dann einen allgemeinen Blick auf Religion und baut seine Religionstheorie weiter aus.

52 Entgegen einer praxissoziologischen Betrachtung hält es Riesebrodt jedoch für zentral, Religion vorab zu definieren und nicht wie es eine Soziologie der Praxis fordert, aus der Empirie zu generieren (vgl. Hillebrandt 2012, 2014).

Wandel einhergeht: War die Auseinandersetzung der Klassiker mit Religion in räumlicher und zeitlicher Hinsicht durch einen sehr weiten Analyseblickwinkel gekennzeichnet, so konzentriert sich die Diskussion seit Parsons auf den religiösen Wandel in Europa und den USA und somit hauptsächlich auf die christliche Religion. Es mag mit dem Einfluss der Modernisierungstheorie zusammenhängen, dass Berger und Luckmann aber auch Luhmann ihren Blick, genau wie Parsons, lediglich auf die westliche Entwicklung lenken. Zwar ist ihr Analysefokus hierbei nicht allein auf die institutionelle Ausformung der Religion ausgerichtet, wie das etwa in der Nachkriegszeit der Fall war. Gleichwohl kann es erst durch die Konzentration des Blickwinkels auf die westliche Welt mit der Jahrtausendwende zu der erstaunten Diagnose des plötzlichen Wiederauflebens religiöser Themen kommen. Obwohl die Säkularisierungsthese vor diesem Hintergrund nicht selten in Zweifel gezogen wird, hält sich eine individualisierte Religionsvorstellung recht beharrlich im religionssoziologischen Diskurs.

Im Folgenden werden ich nun die hegemonialen Begriffe und deren theoretische Bauweisen noch einmal im Einzelnen kurz darstellen, bevor ich diese dann im Lichte der Postcolonial Studies reflektieren werde.

3. Hegemoniale Definitionen des religionssoziologischen Diskurses

Wie deutlich geworden ist, wird Religion im religionssoziologischen Diskurs ganz unterschiedlich definiert und zu fassen versucht. Im Folgenden werden die hegemonialen Begriffe des religionssoziologischen Diskurses, die sich also durch eine gewisse Stabilität auszeichnen, anhand des aus der postkolonialen Perspektive generierten Analyserasters, hinsichtlich der auffindbaren Wissensformen über Religion und der ‚spezifischen begrifflichen Bauweisen‘ diskutiert. Zentrale Fragen werden hierbei sein: Welche Formationen des Wissens über Religion werden generiert? Wie sind diese zu kontextualisieren? Wer spricht für wen, zu welcher Zeit und in welchem Zusammenhang? Welche Generalisierungen lassen sich hierbei finden und welche Auslassungen prägen den Diskurs? Wie wird Religion jeweils thematisiert? Wird im Singular oder plural von Religion gesprochen? Werden räumliche und zeitliche Grenzziehungen vorgenommen? Welche sachlichen, strukturellen und kulturellen Grenzziehungen werden vorgenommen? Welche hegemonialen Definitionen von Religion werden formuliert? Wird diesen Definitionen universelle Gültigkeit zugesprochen? Und auf welchen Ebenen wird Religion zu fassen versucht? Wird eher der Glauben oder werden die religiösen Praktiken, die Rituale oder die religiösen Erfahrungen ins Zentrum des Interesses gerückt?

Während nun zunächst auf die zentralen Religionsbegriffe eingegangen wird, werden in Kapitel 5 die spezifischen, den religionssoziologischen Diskurs prägende Narrative in den Blick genommen, nehmen diese, wie bereits deutlich wurde, doch ebenfalls auf die theoretischen Konzeptionen von Religion Einfluss. Sowohl die Religionsbegriffe als auch die Narrative des religionssoziologischen Diskurses werden in einem weiteren Schritt dann mithilfe der postkolonialen Perspektive dekonstruiert.

3.1 DIE UNIVERSALIE RELIGION

Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Religion jenseits theologischer Betrachtungsweisen steckt zu Lebzeiten der Klassiker Émile Durkheim und Max Weber gerade erst in den Kinderschuhen. Trotzdem verwenden sie bereits wie selbstverständlich einen allgemeinen Begriff der Religion.¹ Sowohl in Frankreich als auch in Deutschland wird um die Jahrhundertwende davon ausgegangen, dass Religion als etwas begriffen werden kann, dem universelle Gültigkeit zukommt. Entsprechend ist meist von der Religion, also von Religion im Singular die Rede.² Die Bemühungen, einen allgemeingültigen Religionsbegriff zu formulieren, werden jedoch mittels verschiedener Herangehensweisen eingeholt. Durkheims Zugang in *Die elementaren Formen des religiösen Lebens* ist noch stark von den evolutionistischen Auseinandersetzungen geprägt, wie sie im 19. Jahrhundert in Ethnologie und Religionswissenschaft vorherrschend waren.³ So greift er etwa die Ursprungsidee auf, die sich insbesondere in der britischen Anthropologie seiner Zeit großer Beliebtheit erfreute.⁴ Für die Formulierung eines universellen Religionsbegriffs wählt er eine „primitive Religion“ – konkret den australischen Totemismus – als

-
- 1 Die Formulierung eines allgemeinen Religionsbegriffs im wissenschaftlichen Diskurs wird im Wesentlichen in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts verortet und hauptsächlich mit der vergleichenden Religionsforschung Friedrich Max Müllers verknüpft, wie im nächsten Kapitel noch genauer gezeigt wird. Ihm diene bekanntlich die linguistische Klassifikation der Religionen als Vergleichsbasis. Auch wenn die Koppelung von Religion und Linguistik bereits aufgrund seiner rassistischen Konnotationen in Kritik geriet, der Gedanke, dass Religionen miteinander verglichen werden können, ohne dass ihre jeweiligen Besonderheiten aus dem Blick geraten, setzte sich in der wissenschaftlichen Forschungslandschaft schnell durch.
 - 2 Laut Friedrich Tenbruck erweist sich für die Etablierung der Religionssoziologie als wissenschaftliche Teildisziplin das Aufkommen eines allgemeinen Religionsbegriffs als konstitutiv (Tenbruck 1993: 36).
 - 3 Neben der Animismus-Forschung der Ethnologie sind insbesondere Edward Burnett Taylor (1871), Walter Baldwin Spencer und Francis James Gillen (1899) sowie James G. Frazer (1887) zu nennen, außerdem wurde Durkheim insbesondere auch durch Friedrich Max Müller (1858; 1889; 1891; 1892) beeinflusst.
 - 4 Wegweisend war hier etwa die Auseinandersetzung Edward Burnett Taylors (1871, vgl. auch Krech/Tyrell 1995: 30f). Auch im Denken Friedrich Max Müllers ist die Ursprungsidee zu finden. Durkheims Interpretation weicht jedoch insofern von der Interpretation Müllers ab, als dieser eine solche Idee nur als Wesensbestimmung verstanden wissen will, während Durkheim sie als Beginn einer realen Entwicklung fasst (vgl. Merz-Benz 2007: 81).

Ausgangspunkt, da diese ihm „geeigneter erschien als jede andere, die religiöse Natur des Menschen verständlich zu machen, d.h. uns einen wesentlichen und dauernden Aspekt der Menschheit zu offenbaren“ (Durkheim 1994: 19f). Die „neuesten Religionen“ lassen sich nur verstehen, „wenn wir in der Geschichte die Art und Weise verfolgen, wie sie sich allmählich zusammengesetzt haben“ (ebd.: 20). Es geht ihm jedoch nicht allein darum die Entwicklungen nachzuzeichnen, die die Religionen im Laufe der Zeit genommen haben, es sei noch wichtiger, zu analysieren „was die Religion im allgemeinen ist“ (ebd.). Durkheim kommt nun zu dem Schluss:

„Da alle Religionen vergleichbar sind, da sie alle Abarten einer und derselben Gattung sind, gibt es notwendigerweise wesentliche Elemente, die ihnen allen gemeinsam sind. [...] An der Basis aller Glaubenssysteme und aller Kulte muß es notwendigerweise eine bestimmte Anzahl von Grundvorstellungen und rituellen Handlungen geben, die trotz der Vielfalt der Formen, die die einen und die anderen haben annehmen können, überall die gleiche Funktion erfüllen. Diese beständigen Elemente bilden das, was in der Religion ewig und menschlich ist. Sie bilden den objektiven Inhalt der Idee, die man meint, wenn man von der Religion im allgemeinen spricht.“ (Durkheim 1994: 21f)

Durkheim definiert Religion somit nicht nur universell, er geht auch von einem transhistorischen und transkulturellen Kern des Religiösen aus: Durch die Annahme, dass Religion in ihrer Ausprägung zwar variieren kann, die Funktionen aber gleich bleiben, liegt Durkheims Religionsbegriff neben dem evolutionistischen auch ein überzeitliches Moment zugrunde.

Auch Weber setzt sich in allgemeiner Weise mit Religion auseinander; dabei geht es ihm nicht darum, einen universellen Religionsbegriff zu formulieren, vielmehr ist sein Schaffen durch eine historische Betrachtungsweise geprägt. Er befasst sich neben den christlichen Vergemeinschaftungsformen vor dem Hintergrund seines spezifischen Erkenntnisinteresses mit Taoismus, Konfuzianismus, Hinduismus, Buddhismus und antikem Judentum, wobei er allerdings nur Konfuzianismus, Hinduismus, Buddhismus, Christentum und Islam den Status einer Weltreligion zuspricht. Weber richtet anders als Durkheim, dem es darum ging, die elementaren Formen des Religiösen zu ergründen, seinen Blick auf unterschiedliche Religionen in ihren jeweiligen zeitlichen, räumlichen und kulturellen Kontexten. Anhand der Frage nach dem Umgang mit dem Problem der Theodizee arbeitet Weber in seiner idealtypischen Rekonstruktion die Unterschiede in den Glaubensvorstellungen der Weltreligionen und den inhärenten Ethiken heraus. Auch wenn er sich einer idealtypischen Vorgehensweise bedient, kann doch festgehalten werden, dass er hierbei eine deutliche Unterscheidung zwischen Weltreligionen und anderen Religionen

vornimmt,⁵ die zwar wertfrei verstanden werden soll, die jedoch mit Ausschließungen verbunden ist. Auch werden die unterschiedlichen Weltreligionen durch Weber als klar abgrenzbare und differente Entitäten betrachtet. In dieser Form findet der Begriff der Weltreligion nach wie vor selbstverständliche Verwendung im religionssoziologischen Diskurs, wobei auch das Judentum heute als Weltreligion gehandelt wird (vgl. Joas 2007: 21).

Diskursbestimmend ist in der deutschen Religionssoziologie jedoch ein allgemeingültiger Religionsbegriff. So heißt es etwa bei Luhmann:

„Von der katholischen Kirche zum Voodoo-Kult, vom Inkarnationsglauben der Spiritisten bis zum Zen Buddhismus: es ist immer noch Religion; und dies nicht wegen eines heiligen Zentralmysteriums oder weil die Glaubensartikel ineinander übersetzbar sind, sondern deshalb, weil sich alle religiösen Formen in der Gesellschaft als Religion von anders gerichteten Funktionssystemen, aber auch von der religionsfreien Alltagskommunikation unterscheiden.“ (Luhmann 2000: 273)

Während sich ein universeller Religionsbegriff im religionssoziologischen Diskurs als hegemonial durchsetzen konnte, verlor der bei Weber zu findende vergleichsweise breite Blickwinkel auf Religion zunehmend an Bedeutung. Der analysierende Blick wurde etwa bei Parsons hauptsächlich auf das Christentum als die Religion gerichtet, die die moderne Gesellschaft seines Erachtens maßgeblich beeinflusst hat. Auch Luhmann leitet seinen universellen Religionsbegriff aus dem Aufkommen der modernen europäischen Gesellschaft als funktional differenzierter Gesellschaft ab und stützt sich – trotz weltgesellschaftlicher Theorieanlage – somit auf die spezifisch europäischen Vorstellungen von Religion. Gleichwohl findet aber auch der Begriff der Weltreligion noch bei ihm Verwendung.

Etwas anders verhält es sich bei Luckmann, der Religion zunächst in unspezifischer Weise als Weltansicht bestimmt, die sich zu Heiligen Kosmen verdichten kann und in historisch unterschiedlicher Weise institutionalisiert wird. Seinen Blick richtet Luckmann insbesondere auf die anthropologische Bedingung von Religion, die er als sozialisierende Einordnung des Individuums in einen den Einzelnen transzendierenden Sinnkosmos fasst und der er somit universelle Gültigkeit zuspricht (vgl. Luckmann 1991). Die anthropologische Bestimmung von Religion dient Luckmann aber insbesondere dazu, die neue individualisierte Sozialform der Religion, die in der modernen Gesellschaft neben der institutionalisierten Religion entstanden ist, zu analysieren. Hinsichtlich der Unterscheidung zwischen der individualisierten und der institutionalisierten Sozialform von Religion wird im religionsso-

5 Eine Ausnahme bildet hier lediglich das Judentum, welchem er in seinen Studien aufgrund des Einflusses den es auf Christentum und Islam ausgeübt hat, größere Beachtung zuteilwerden lässt (Weber 1991a: 1).

ziologischen Diskurs bisweilen an die von Simmel eingeführte begriffliche Unterscheidung *religiös* und *Religion* angeknüpft (vgl. Beck 2008: 71).

Im Folgenden soll nun diskutiert werden, welche diskursiven Formationen im religionssoziologischen Diskurs entstehen konnten, welche Begriffe hier von hegemonialer Bedeutung sind, welche Dimensionen von Religion hier in besonderer Weise in den Blick genommen werden und wie Religion theoretisch beizukommen versucht wird, also welche Einheit als theoretische Referenz herangezogen wird.

3.2 RELIGION ALS WERTSPHÄRE, FUNKTIONALES TEILSYSTEM ODER BESONDERE ERFAHRUNG

Religion wird vom Großteil der religionssoziologischen Arbeiten in irgendeiner Weise als etwas von anderen Bereichen Abgrenzbares betrachtet, als ein spezifisches, unvergleichliches Gefühlserleben, einen bestimmten Sinnhorizont oder einen gesellschaftlichen Teilbereich. Hierbei wird Religion jeweils eine gewisse Autonomie gegenüber anderen Bereichen, Sphären, Feldern etc. zugesprochen. Als ‚konstitutives Außen‘ von Religion werden meist andere gesellschaftliche Teilbereiche – vornehmlich Politik und Wissenschaft – angeführt, da diese mehr als andere gesellschaftliche Bereiche für das Säkulare stehen. Ein solches Denken ist bereits bei den Klassikern angelegt: Max Weber fasst Religion z.B. als spezifische Wertsphäre, bei Durkheim erfüllt Religion eine ganz bestimmte Funktion für die Gesamtgesellschaft. Auch in Bourdieus Feldbegriff ist eine differenzierungstheoretische Betrachtung angelegt. William James hebt hingegen die besondere Qualität der religiösen Erfahrung hervor. Der Gedanke von Religion als etwas von anderen Bereichen Unterscheidbares findet bei Luhmann seine radikalste Ausformulierung: Eine differenzierte Gesellschaft, in welcher die unterschiedlichen Teilbereiche wie etwa Religion, Politik, Wirtschaft etc. jeweils unterschiedliche Funktionen übernehmen, ist bei Luhmann das entscheidende Charakteristikum einer modernen Gesellschaft.⁶ Religion wird dabei meist aus einer bestimmten Gesellschaftsform oder Kultur abgeleitet, mitunter wird ihr aber auch ein überzeitlicher Status zugesprochen.

Allerdings wird das Spezifische der Religion auf je unterschiedliche Weise theoretisiert: Während Religion in der Tradition der Religionspsychologie und der Re-

6 Lediglich Luckmann bildet hier eine Ausnahme, da er mit seiner Diagnose der Verschiebung des religiösen Sinnhorizonts von den großen zu den mittleren und kleinen Transendenzen davon ausgeht, dass Religion nicht mehr lediglich über Außeralldtliches zu bestimmen ist, sondern für den Einzelnen vielmehr alltägliche Funktionen übernimmt. In Anschluss an Luckmann geht im gegenwärtigen Diskurs auch Knoblauch von einem solchen Religionsverständnis aus (Knoblauch 2009).

ligionsphänomenologie über ihr spezifisches Wesen bzw. ihren Inhalt bestimmt wird, fasst der Großteil der Religionssoziologinnen Religion über die von Religion übernommenen Funktionen für das menschliche Handeln und die Gesellschaft.⁷

Im religionssoziologischen Diskurs erweisen sich somit entweder substanzielle oder funktionale Religionsbegriffe als hegemonial. Diesen beiden Konzeptionen von Religion wird nun im Einzelnen gesonderte Aufmerksamkeit geschenkt, wobei insbesondere auf die jeweiligen theoretischen Konzeptionen und ihre impliziten Schlussfolgerungen eingegangen wird.

3.2.1 Substanzieller Religionsbegriff

Substanzielle Definitionen von Religion sind bereits bei dem evangelischen Theologen Friedrich Schleiermacher zu finden. Dessen zentrale Schrift *Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern* (1799) wird gemeinhin der Epoche der Romantik zugeordnet und kann als ein früher Referenzpunkt solcher theoretischer Zugänge betrachtet werden, die Religion als irreduziblen Erfahrungsmodus des Individuums begreifen wollen. Für Schleiermacher ist das Wesen der Religion „weder Denken noch Handeln, sondern Anschauung und Gefühl“ (Schleiermacher 1984: 211). Religion ist Anschauung des Universums, das sich dem Menschen offenbart und ihn tief berührt. In diesem Sinne schreibt er auch von Religion als „Sinn und Geschmack fürs Unendliche“ (ebd.: 212). Die Anschauungen des Universums variieren dabei von Mensch zu Mensch und sollten eigentlich in gleichberechtigter Weise nebeneinanderstehen. Da im Christentum eine Verbindung zwischen Gott und Mensch – also zwischen Unendlichem und Endlichem – angestrebt wird, und dies der Wesenskern der Religion selbst sei, spricht er diesem eine herausragende Stellung unter den Religionen zu. Religion wird von Schleiermacher als etwas Angeborenes betrachtet (vgl. ebd.: 252), in ihr ist auch ein Moment der Geselligkeit enthalten, insofern er davon ausgeht, dass die Menschen sich über ihr religiöses Erleben austauschen wollen. Der religiösen Gemeinschaft selbst spricht er jedoch eine zweitrangige Rolle zu. Insofern kann festgehalten werden, dass die reine Innerlichkeit der religiösen Erfahrung zwar durch Kommunikation transzendiert wird, die mitteilende Erfahrung allerdings nicht mit der Erfahrung selbst gleichzusetzen ist.

Die von Schleiermacher aufgestellten Annahmen über das Wesen der Religion erweisen sich als mehr oder weniger paradigmatisch für die substanziellen Religionsdefinitionen. So versteht der evangelische Theologe und Religionswissenschaftler Rudolph Otto Religion als Erfahrung von universeller Gültigkeit, welche sich

7 Wie zu zeigen sein wird, kommen auch die funktionalen Religionsbegriffe größtenteils nicht ohne die Bezugnahme auf inhaltliche Komponenten des Religionssystems aus.

durch die Bezugnahme auf das Heilige besonders auszeichne.⁸ Otto bezeichnet das Heilige letztlich als etwas Numinoses, was weder durchschaubar noch hinterfragbar ist (vgl. auch Firsching/Schlegel 1998: 42).

Einen besonderen Einfluss übt die Definition des US-amerikanischen Religionspsychologen William James aus, der die *Vielfalt der religiösen Erfahrung* auf die folgende einheitliche Formel bringt:

„Würde man gebeten, das religiöse Leben in den denkbar weitesten und allgemeinsten Begriffen zu charakterisieren, so könnte man sagen, es bestehe in der Überzeugung, dass es eine unsichtbare Ordnung gibt und dass unser höchstes Gut in einer harmonischen Anpassung an diese liegt. Diese Überzeugung und diese Anpassung machen die religiöse Geisteshaltung aus.“ (James 1997: 85)

In einem solchen Verständnis sind religiöse Gemeinschaften und Institutionen immer nur sekundäre Produkte, die laut James im Verhältnis zur tieferen Quelle der religiösen Erfahrung lediglich „der Übersetzung eines Textes in eine andere Sprache vergleichbar“ sind (James 1997: 426).

Gerade aus diesem Grund sind diese Definitionen im religionssoziologischen Diskurs auch in Kritik geraten oder weiter entwickelt worden. Auch wenn Luckmann seinem Buch ein Zitat von James voranstellt,⁹ äußert er sich skeptisch gegenüber einem „Homo psychologicus“ à la James: „Es wäre wenig gewonnen, entdeckte man, dass die Religion einige innerpsychische Funktionen erfüllt, wenn man nicht zuerst die Konstitution der sozialen Tatsachen erklärt, die in der Lage ist, solche Funktionen für das Individuum zu erfüllen. Religion aus einigen angeblich innerpsychischen Mechanismen eines hypothetischen Homo psychologicus abzuleiten, wäre ein offenkundiger Widersinn.“ (Luckmann 1991: 79) Der Sinn gründet also nicht in der subjektiven Erfahrung, sondern stellt sich erst über die soziale Deutung der Erfahrung her (vgl. ebd.: 81). Allerdings führt Luckmann in seinem Werk *Die unsichtbare Religion* nicht in systematischer Weise aus, wie man sich diese Vermittlungsleistungen vorzustellen habe (vgl. Tyrell/Krech/Knoblauch 1998: 14).

8 Er charakterisiert die Momente dieser Erfahrung als *mysterium tremendum* und *mysterium fascinans*. Das Heilige offenbare sich als überwältigende Macht, vor der man erschauert und die, als das ganz Andere, die menschliche Vernunft transzendiert. Neben diesem Gefühl des Erschauerns wird das Heilige allerdings auch als faszinierende und beglückende Erfahrung wahrgenommen.

9 „Wie es auf diese Weise keine einheitlichen elementaren religiösen Emotionen zu geben scheint, sondern nur einen gemeinsamen Fundus von Emotionen, den religiöse Objekte in Anspruch nehmen können, so könnte es denkbarerweise auch Anhaltspunkte dafür geben, dass es keine spezifische und wesentliche Art religiöser Objekte und keine spezifische und wesentliche Art religiöser Akte gibt.“ (James zit. nach Luckmann 1991: 44)

Zwar möchte in Anschluss an Otto auch Peter Berger Religion als allgemeingültige Erfahrung betrachten: „Religion läßt sich als menschliche Projektion verstehen, weil sie in menschlichen Symbolen kommuniziert wird. Doch eben diese Kommunikation wird ausgelöst durch eine Erfahrung, mit der eine übermenschliche Erfahrung in das menschliche Leben injiziert wird.“ (Berger 1980: 65) Auch wenn Religion in der Erfahrung der Menschen mit dem Übernatürlichen gründet, möchte Berger aufgrund seiner sozialkonstruktivistischen Theorieanlage Religion jedoch in erster Linie als gesellschaftliche Projektion begreifen, mittels welcher durch innerweltliche Symbole auf Erfahrungen mit dem Außerweltlichen verwiesen wird: „In all ihren Manifestationen ist Religion eine gigantische Projektion menschlicher Sinnhaftigkeit in die öde Leere des Universums – eine Projektion freilich, die als fremde Wirklichkeit in die Menschenwelt zurückkehrt und ihre Hervorbringer heimsucht.“ (Berger 1973: 97)¹⁰ Diese Projektionen werden konstruiert, um Erfahrungen des Übernatürlichen verarbeiten zu können.

In der aktuellen Diskussion geht Volkhard Krech noch einen Schritt weiter: In Abgrenzung zu Berger weist er darauf hin, dass man zwischen religiöser Wahrnehmung und religiöser Kommunikation unterscheiden muss. Er vertritt die Ansicht, dass in der Kommunikation der religiösen Erfahrung die „Differenz von Bewusstsein und Sozialem, von Wahrnehmung und Kommunikation zum Ausdruck“ kommt (Krech 2011: 48). Diese lasse sich auf diese Weise als Form der Selbstthematisierung von Religion verstehen: „In dieser Konzeption ist religiöse Erfahrung im Unterschied zum bewusstseinsförmigen religiösen Erleben mitteilbar, weist aber zugleich darauf hin, dass das Kommunizierte immer nur der als inadäquat erachtete Ausdruck von etwas Inkommunikablem ist.“ (Krech 2011: 48)

Im gegenwärtigen Diskurs wird allerdings noch unmittelbar an James' Definition von Religion angeknüpft. Joas macht in Anschluss an James die religiöse Erfahrung als Erfahrung der Selbsttranszendenz zum Ausgangspunkt seiner Religionsdefinition. Die besondere Qualität der religiösen Erfahrung fasst er als „ein Ergriffen-sein von einem Unbedingten, einem Unverfügbaren“ (Joas 2004: 22). Casanova hat wiederum darauf aufmerksam gemacht, dass ein solches Religionsverständnis, welches in der individuellen religiösen Erfahrung seinen Ausgangspunkt nimmt, im Widerspruch zu Durkheims Konzeption von Religion steht, auf welche Joas an anderer Stelle seiner Religionstheorie zurückgreift (vgl. Joas 2004: 129):

10 Entsprechend folgert Berger daraus: „So kann man also sagen, daß Religion in der Geschichte als welterhaltende und als welterschütternde Macht auftritt. In beiderlei Gestalt hat sie sowohl entfremdend gewirkt als auch Entfremdung aufgehoben. Häufig hat sie einer ihr immanenten Qualität wegen entfremdend gewirkt, aber unter besonderen historischen Umständen war auch das Umgekehrte der Fall.“ (Berger 1973: 97)

„Wenn man nun die beiden Definitionen der Religion von James und Durkheim gegenüberstellt, dann bleibt das Problem, wie zwischen der fundamentalen Dualität des Religiösen zu vermitteln ist, wie also die Spannung zwischen dem Religiösen als der irreduziblen Erfahrung der Transzendenz einerseits und dem Religiösen als der kollektiven Erfahrung des Sozialen als des Heiligen andererseits aufzulösen ist.“ (Casanova 2011: 177)

Trotz der genannten Problematisierungen hält sich ein substanzieller Religionsbegriff relativ stabil im religionssoziologischen Diskurs und ihm kann somit nach wie vor ein hegemonialer Status zugesprochen werden.

3.2.2 Funktionaler bzw. funktional-substanzieller Religionsbegriff

Ein funktionaler Religionsbegriff wurde in der religionssoziologischen Diskussion insbesondere durch Émile Durkheim geprägt und erfreut sich sowohl bei Luckmann und ebenso bei Luhmann großer Beliebtheit. Aus diesem Grund hat sie bis heute nichts an Aktualität eingebüßt. Religion wird hier über die spezifische Funktion, die sie für die Gesamtgesellschaft oder den Einzelnen ausübt, definiert. In diesen hegemonialen Konzeptionen ist Religion um ein bestimmtes Bezugsproblem gelagert, welches Religion als einziges oder aber in Konkurrenz zu anderen Systemen stehendes zu bearbeiten versucht. Während Durkheim Religion hauptsächlich die Funktion des gesellschaftlichen Zusammenhalts zusprach, ändert sich die Funktionszuschreibung von Religion im religionssoziologischen Diskurs, wie gesehen, in den 1960er Jahren. Als zentrale Funktion der Religion werden im neueren religionssoziologischen Diskurs gemeinhin identitätsstiftende Aspekte bzw. die Bewältigung von Kontingenz identifiziert.

3.2.2.1 Die Stärkung des gesellschaftlichen Zusammenhalts

Wie sein gesamtes Schaffen ist auch Durkheims religionssoziologische Auseinandersetzung davon geprägt, Religion als ‚soziale Angelegenheit‘ zu bestimmen: „Die religiösen Vorstellungen sind Kollektivvorstellungen, die Kollektivwirklichkeiten ausdrücken; die Riten sind Handlungen, die nur im Schoß von versammelten Gruppen entstehen können und die dazu dienen sollen, bestimmte Geisteszustände dieser Gruppe aufrecht zu erhalten oder wieder herzustellen.“ (Durkheim 1994: 28) Seine Nähe zur Religionsethnologie lässt sich vor dem Hintergrund der spezifischen Kulturkampfkonstellation in Frankreich erklären: In Abgrenzung zum zeitgenössischen Katholizismus galt es, einen möglichst allgemeinen Religionsbegriff zu formulieren, dessen grundlegende Funktion zwar mit der Ausrichtung auf die Festigung der sozial-moralischen Ordnung auf Aufgaben gerichtet war, die auch die katholische

Kirche zu erfüllen beanspruchte, der jedoch nicht aus der christlichen Religion, sondern gesellschaftstheoretisch hergeleitet werden sollte (vgl. Krech/Tyrell 1995: 48). Vor dem Hintergrund der institutionellen Instabilität der dritten Republik und der gesellschaftlichen Ausdifferenzierung wollte er gerade die unbewusste kollektive Dimension der Gesellschaft ergründen und sah hierbei die ‚primitive Religion‘ als geeigneten Untersuchungsgegenstand:

„Seit langem weiß man, dass die ersten Denksysteme, die sich der Mensch von der Welt und von sich selbst gemacht hat, religiösen Ursprungs sind. [...] Man hat aber weniger gesehen, daß die Religion sich nicht darauf beschränkt hat, den vorher ausgebildeten menschlichen Geist mit einer bestimmten Anzahl von Ideen zu bereichern; sie hat dazu beigetragen, ihn überhaupt zu bilden. Die Menschen verdanken ihr nicht nur zu einem bedeutsamen Teil den Inhalt ihrer Kenntnisse, sondern auch die Form, nach der diese Kenntnisse sich gebildet haben. An den Wurzeln unserer Urteile steht eine bestimmte Anzahl von wesentlichen Begriffen, die unser ganzes intellektuelles Leben beherrschen; es sind die Begriffe, die die Philosophie seit Aristoteles die Kategorien des Urteilsvermögens nennt: Zeit, Ort, Substanz, Quantität, Qualität, Relation, Tätigkeit, Leiden, Verhalten, Befinden. [...] Sie sind das Gerüst der Intelligenz. Wenn man die primitiven religiösen Glaubensüberzeugungen methodisch analysiert, begegnet man zwanglos den hauptsächlichsten dieser Kategorien. Sie sind in der Religion und aus der Religion entstanden.“ (Durkheim 1994: 27f)

Durkheim geht davon aus, dass „fast alle großen Institutionen aus der Religion geboren wurden“ (ebd.: 561) und folgert daraus: „Wenn die Religion alles, was in der Gesellschaft wesentlich ist, hervorgebracht hat, dann deshalb, weil die Idee der Gesellschaft die Seele der Religion ist.“ (Ebd.) Er hebt also insbesondere den über „ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken“ (Durkheim 1994: 75) erlangten gesellschaftlichen Zusammenhalt seitens der Religion hervor. Glaubensüberzeugungen und religiösen Praktiken wird hierbei also gleichermaßen eine zentrale Stellung eingeräumt.

Einen besonderen Stellenwert nimmt bei der Hervorhebung der kollektiven Dimension von Religion auch die Verhältnisbestimmung von Religion und Moral ein. Durkheim setzt Moral und Religion insofern in eins, als dass er Religion als symbolischen Ausdruck der Moral versteht.¹¹

Es muss noch auf ein weiteres Charakteristikum einer funktionalen Bestimmung von Religion aufmerksam gemacht werden: Indem Durkheim Religion als „ein so-

11 Laut Krech und Tyrell stehen Durkheim und Weber stärker in einer neukantianischen Tradition, die die ethische und moralische Komponente des Handelns in den Mittelpunkt stellt. Troeltsch und Simmel hingegen knüpfen eher an Schleiermacher an, welcher dem Religiösen „eine eigene Provinz im Gemüte“ zuweist und bewusst von Moral und Metaphysik abgrenzt (Krech/Tyrell 1995: 38f).

lidarisches System von Überzeugungen und Praktiken“ definiert, die sich von anderen Überzeugungen und Praktiken dadurch unterscheiden, dass sie sich „auf heilige, d.h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken“ (Durkheim 1994: 75) beziehen, liegt dem durkheimschen Religionsbegriff mit der Unterscheidung von Sakralem und Profanem somit auch ein substanzielles Moment zugrunde. Um religiöse Praktiken und Überzeugungen von anderen Handlungen unterscheiden zu können, bedarf es einer substanziellen Basis des Religionsbegriffs. Diese erweist sich, wie im Folgenden noch vertieft wird, als symptomatisch für eine funktionalistische Bauweise des Religionsbegriffs und in diesem Sinne ist hier auch von funktional-substanziellen Religionsbegriffen die Rede.

Durkheims funktionalistische Definition von Religion zeichnet sich dadurch aus, dass er insbesondere die Stärkung des gesellschaftlichen Zusammenhalts durch Religion hervorhebt. Eine solche Konnotation ist auch noch bei Parsons zu finden: Auch Parsons sieht die Funktion von Religion in der integrierenden Ordnungsstiftung und der Legitimierung von Werten und Normen und somit in der Stabilisierung kultureller Wertemuster. Bei ihm tritt neben der gesellschaftstheoretischen Ebene in Bezug auf die Konzeption von Religion auch die sozialtheoretische Ebene hervor, die bei Durkheim ebenfalls schon angelegt ist: Durch die Internalisierung von persönlichkeitsleitenden Normen werden nicht nur expressive und emotionale Handlungsmuster, sondern auch Bewertungsmaßstäbe für die eigenen Handlungen und die Handlungen Anderer bereitgestellt. Hier wird also die gesellschaftstheoretische und die sozialtheoretische Ebene gleichermaßen in den Blick genommen. Luhmann hat an dieser engen Verzahnung von Religion und Gesellschaftsbegriff explizit Kritik geübt: So habe „sich eine funktionale Definition des Religionsbegriffs (z.B. durch Integration) entwickelt, die Mühe hat, die Funktion der Religion zu unterscheiden, von der Funktion, die das Gesellschaftssystem selbst erfüllt“ (Luhmann 2000: 301). Er macht die zentrale Funktion der Religion, wie auch Luckmann, Berger und die neueren religionssoziologischen Ansätze, in der Identitätsstiftung und der Bewältigung von Kontingenz aus.

3.2.2.2 Identitätsstiftung und Kontingenzbewältigung

Berger und Luckmann konzentrieren sich ab den 1960er Jahren auf die sozialtheoretische Ebene von Religion. Vor dem Hintergrund der Diagnose einer zunehmenden Individualisierung der Gesellschaft sprechen beide Religion zunächst eine besondere Rolle für die Bewältigung von Krisenmomenten und somit auch identitätsstiftendes Potential zu. Sie bedienen sich allerdings verschiedener Argumentationsstränge: Um die individualisierte Sozialform der Religion zu fassen, begründet Luckmann seinen Religionsbegriff anthropologisch. Erst durch die Transzendierung der biologischen Natur werde der Mensch zum Menschen. Luckmann unterscheidet mit Schütz zwischen großen, mittleren und kleinen Transzendenz Erfahrungen. Wäh-

rend er Religion zunächst als Sinnhorizont fasst, der auf Außeralltägliches Bezug nimmt und diesen auf der Ebene der großen Transzendenzerfahrung verortet (Luckmann 1991: 96), lasse sich mit der Privatisierung der Religion auch eine zunehmende Verschiebung der Religion hin zu mittleren und kleineren Transzendenzerfahrungen wahrnehmen. Mit der Privatisierung der Religion rücken in verstärktem Maße Themen wie Selbstverwirklichung, körperliche oder sexuelle Belange, die Familie etc. ins Zentrum des persönlichen Heiligen Kosmos:

„Die Themen der individuellen Autonomie treten in sehr vielfältigen Gestalten in Erscheinung. Da der ‚innerliche‘ Mensch ja nun wirklich eine unbestimmbare Einheit ist, macht seine vermeintliche Entdeckung ein lebenslanges Suchen erforderlich. Das Individuum, das die Quelle ‚letzter‘ Bedeutung auf der subjektiven Seite seiner Biographie vermutet, strebt nach Selbstverwirklichung, ein zwar nicht unablässig verfolgtes Ziel [...], das aber sicher unerreichbar bleibt. Verwirklichung des Selbst stellt die wichtigste Form des im Heiligen Kosmos vorherrschenden Themas der individuellen ‚Autonomie‘ dar.“ (Luckmann 1991: 154)

Religion übernimmt in einem solchen Religionsverständnis somit eine zentrale Rolle bei der Identitätsfindung des Einzelnen. Das Ich wird zunehmend zum Zentrum religiöser Funktionserfüllung, weswegen Luckmann in Anlehnung an Durkheims ‚Kult des Individuums‘ auch das Schlagwort Sakralisierung des Ichs geprägt hat. Diese Thematisierung des Religiösen erfreut sich insbesondere in der jüngeren Diskussion besonderer Beliebtheit (vgl. Knoblauch 2009, Matter 2007, Krech 2011).

Aus einem solch breit angelegten Religionsbegriff resultiert nun, dass er nur noch schwerlich als eigenständiger Sinnhorizont zu erkennen ist. Aus diesem Grund hatte Berger für einen substanziellen Religionsbegriff plädiert, lässt sich doch mit Luckmanns breitangelegtem Religionsbegriff Religion nicht von anderen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens unterscheiden. Er sieht die Kontingenzbewältigung als zentrale Funktion der Religion an, geht allerdings davon aus, dass diese Funktionen in der modernen Gesellschaft nicht allein von Religion übernommen werden können, sondern sich auch politische oder sonstige Sinnhorizonte für die Bearbeitung von Kontingenzproblemen als fruchtbar erweisen. Berger sieht den spezifisch religiösen Sinnhorizont durch die Erfahrung mit ‚dem Heiligen‘ ausgewiesen (vgl. Berger 1973: 26).

Dem funktionalen Verständnis von Religion ist es geschuldet, dass Berger und Luckmann und zuvor bereits Durkheim und Parsons nicht von einem Verschwinden der Religion ausgehen, sondern annehmen, dass Religion in ‚der Moderne‘ lediglich ihre Gestalt ändere. Gleiches gilt auch für den Religionsbegriff Luhmanns: Er sieht die zentrale Funktion der Religion in der Bewältigung von Kontingenz. Religion habe „für das Gesellschaftssystem die Funktion, die unbestimmbare, weil nach außen (Umwelt) und nach innen (System) hin unabschließbare Welt in eine bestimmbare zu transformieren, in der System und Umwelt in Beziehung stehen können, die

auf beiden Seiten Beliebigkeit der Veränderung ausschließt“ (Luhmann 1982: 26). Dies trifft nicht nur auf gesellschaftliche Kontingenzen, wie etwa politische oder wirtschaftliche Krisen, sondern auf die dauerhafte ‚Bedrohung‘ des sozialen Systems durch die Umwelt zu. Auch für personale Systeme stellt Religion Lösungswege im Umgang mit den nicht vorhersehbaren Einbrüchen der Umwelt bereit.¹² In diesem Zusammenhang hat Luhmann auch den Begriff der Kontingenzerfahrung geprägt. Dass die Erfahrung der Kontingenz irgendwie bewältigt werden muss, kann Luhmann nur schwerlich aus der Kommunikation ableiten, was die Vermutung nahelegt, dass sich in seiner Theorie, neben dem substantiellen Moment, der sich im spezifisch religiösen Code Immanenz/Transzendenz niederschlägt, auch eine anthropologische Unterfütterung finden lässt (vgl. Daniel/Hillebrandt 2012: 46).

Auch die neueren religionssoziologischen Ansätze machen als zentrales Bezugsproblem von Religion die Kontingenzbewältigung aus (vgl. Pollack 2003, 2009). So spricht Charles Taylor etwa von einem inneren Ort der Fülle, der zwar nicht zwangsläufig religiös verstanden werden muss, dessen religiöse Variante sich aber durch die Bezugnahmen auf ein in irgendeiner Weise göttlich geartetes Wesen auszeichne (vgl. Taylor 2009: 20f).

Während zunächst die Funktion von Religionen in der Stärkung des gesellschaftlichen Zusammenhalts ausgemacht wurde, wird in neueren Ansätzen auf der Erfahrungsebene angesetzt und die Herstellung von Sinn als zentrale Aufgabe der Religion für den Einzelnen erachtet. Beiden Ansätzen kommt in der Religionssoziologie eine hegemoniale Stellung zu. Dabei fällt auf, dass auch die funktionalen Definitionen nicht ohne eine substantielle oder anthropologische Unterfütterung des

12 Zusammenfassend hält Luhmann diesbezüglich fest: „Bei der Frage nach dem Bezugsproblem der Religion muß man Außen- und Innenhorizonte sozialer und personaler Systeme unterscheiden. Außen – und Innenhorizonte korrelieren, da die Umwelt intern als Interdependenzunterbrecher rezipiert wird und da die Art, in der das geschieht, die dem System zugängliche Diskreditierung und Typifizierung der Umwelt bestimmt. Überdies sind personale und soziale Systeme wechselseitig füreinander Umwelt, so dass die Relationierung der Außen- und Innenhorizonte in keinem dieser Systeme ganz unabhängig davon erfolgen kann, was für das je andere System möglich und konkret aktualisierbar ist. Diese Grundbedingungen der Funktion von Religion können im Laufe der gesellschaftlichen Evolution durch Zunahme der Systemdifferenzierungen auseinandergezogen, die Parameter können abstrahiert, die Funktion der Religion kann spezifiziert werden. Zugleich sichert aber der Umstand, dass alle Veränderung nur möglich ist als Veränderung der Grundrelation von System und Umwelt, die Einheit und Kontinuität des Geschehens. Der Formwandel der Religion und selbst die Transformationen des Bezugsproblems der Religion schließen die Möglichkeit nicht aus, Religion als selbstsubstitutive Ordnung funktional zu identifizieren.“ (Luhmann 1982: 32)

Religionsbegriffs auskommen.¹³ Hierbei wird meist die Unterscheidung zwischen Sakralem und Profanem bzw. Immanentem und Transzendtem als zentrales Charakteristikum von Religion benannt. Nicht selten wird dabei auf Jaspers Theorie der Kulturen der Achsenzeit zurückgegriffen, welche besagt, dass sich in der Zeitspanne von 800 bis 200 v. Christus in unterschiedlichen und voneinander unabhängigen Kulturräumen bedeutende Entwicklungen in Philosophie und Technik herausbildeten, die die gesellschaftliche und kulturelle Entwicklung enorm beeinflussten und u.a. alle Weltreligionen in der uns heute bekannten Form erst hervorbrachten (vgl. Jaspers 1949). Ausschlaggebend hierfür sei die Ausbildung der Vorstellung der Transzendenz gewesen. Prominent hat natürlich Shmuel Eisenstadt an Jaspers Konzept angeschlossen, darüber hinaus bezieht sich aber auch Taylor oder Joas auf Jaspers Ausführungen (Eisenstadt 1992; Taylor 2009: 260, Joas/Knöbl 2004: 454). Joas gibt den von Jaspers beschriebenen Zusammenhang wie folgt wieder:

„Gemeint ist damit die Tatsache, daß es in jenen Religionen und Philosophien zu einer scharfen, quasi-räumlichen Trennung zwischen dem Weltlichen und dem Göttlichen kam und daß Vorstellungen entwickelt wurden, wonach es ein *jenseitiges*, eben *transzendentes* Reich gebe. Während zuvor, im mythischen Zeitalter, das Göttliche *in* der Welt und *Teil der* Welt war, also keine wirkliche Trennung zwischen dem Göttlichen und dem Irdischen stattgefunden hatte und die Geister und Götter direkt beeinflusst und manipuliert werden konnten [...], tut sich mit den neuen Religionen der Achsenzeit eine erhebliche Kluft auf zwischen beiden Sphären. Das Göttliche – so der zentrale Gedanke – ist das Eigentliche, das Wahre, das ganz Andere, dem gegenüber das Irdische nur defizitär sein kann.“ (Joas/Knöbl 2004: 454)

Dass in religionssoziologischen Arbeiten weder auf eine substanzielle noch auf eine funktionale Bestimmung zurückgegriffen und Religion entsprechend nicht expressis verbis definiert wird, ist eher die Ausnahme im religionssoziologischen Diskurs. Webers Anliegen ist es, sich explizit aus historischer Perspektive mit Religion zu befassen. Jedoch lässt sich insbesondere in seiner vergleichenden Analyse der Weltreligionen auch ein substanzielles Moment ausmachen, indem er den Religionen jeweils einen unterschiedlichen Umgang mit dem Problem der Theodizee attestiert. Sein Ansatz unterscheidet sich aber deutlich von den substanziellen Definitionen von Religion, welche nicht selten gerade den transhistorischen und transkulturellen Charakter von religiösen Erfahrungen herausstellen wollen. Die meisten funktionalistischen Definitionsversuche nehmen demgegenüber häufig einen historischen Blickwinkel ein und befassen sich entweder mit der gegenwärtigen Verfasstheit von

13 Aus diesem Grund ist es auch verwunderlich, dass Pollacks Vorschlag, Religion sowohl substantiell als auch funktional zu definieren (vgl. Pollack 2003: 52), derzeit als neuartige und willkommene Alternative gegenüber den alten Frontstellungen zwischen substantiellen und funktionalen Religionsdefinitionen aufgefasst wird.

Religion oder untersuchen wie Luhmann die Ausdifferenzierung des religiösen Funktionssystems. Allerdings lassen sich in diesen Definitionen auch gewisse ahistorische Momente finden, wenn Luckmann Religion z.B. anthropologisch begründet oder aufgrund einer funktionalen Bestimmung eine Welt ohne Religion nicht vorstellbar ist.

In der Tradition Webers haben insbesondere Shmuel Eisenstadt und Pierre Bourdieu in ihren Arbeiten die historische Perspektive ins Zentrum ihres Interesses gerückt. Allerdings beruht auch Bourdieus Theoriefigur des religiösen Feldes auf einer funktionalen Bestimmung von Religion, welche jedoch stets gesellschaftlich rückgebunden ist:

„Wenn es so etwas wie gesellschaftliche Funktionen der Religion gibt [...] so erwarten die Laien von ihr nicht – oder nicht nur – Rechtfertigung für ihr Dasein, die sie der existentiellen Angst vor den Wechselfällen des Lebens und der Verlassenheit sowie dem biologischen Elend, der Krankheit, dem Leiden und dem Tod entheben können, sondern auch und vor allem Rechtfertigungen dafür, in einer bestimmten gesellschaftlichen Position zu existieren und zwar so zu existieren wie sie existieren, also mit allen Eigenschaften, die ihnen gesellschaftlich anhaften.“ (Bourdieu 2009: 57)

Theodizeen sind somit gleichzeitig immer auch Soziodizeen. Den persönlichen Charakter der Religiosität, der wie Bourdieu bemängelt „allzu oft als zum Wesen jeglicher religiösen Erfahrung gehörig angesehen wird“ (Bourdieu 2009: 57), sei erst mit dem Aufkommen des städtischen Bürgertums entstanden, welchem daran gelegen war, die menschliche Geschichte nicht als Schicksal sondern vielmehr als Produkt von Verdiensten und Verfehlungen darzustellen (ebd.).

Eine primär soziologisch-historische Zugangsweise ist, wie die von Matthes propagierte diskursive Betrachtungsweise, nach wie vor eher selten im religionssoziologischen Diskurs zu finden. Wie sich in diesem Kapitel gezeigt hat, variiert die Ebene, auf der Religion theoretisch gefasst wird.

3.3 INSTITUTIONELLE RELIGION

In der frühen Religionssoziologie wird Religion vornehmlich über ihre kollektive Dimension zu fassen versucht. Wie wir bei Durkheim gesehen haben, interessiert er sich insbesondere für die gemeinschaftsstiftenden Glaubenssysteme und Praktiken. Ebenso befasst sich Parsons hauptsächlich mit der systemstützenden Funktion von Religion und nimmt hierbei ebenfalls die Glaubens- und Handlungssysteme in den Blick. Besondere Aufmerksamkeit erfährt zudem die institutionelle bzw. organisationale Ausformung der Religion. Seit den 1960er Jahren wird die institutionalisier-

te Sozialform der Religion explizit der individualisierten Religion gegenübergestellt. Diese unterschiedlichen Ebenen der Thematisierung von Religion erhalten somit schon früh einen hegemonialen Status im religionssoziologischen Diskurs.

Inwiefern institutionelle Aspekte hier ins Licht gerückt werden, hängt wiederum vom spezifischen Erkenntnisinteresse ab. Weber beispielsweise beschäftigt sich in besonderem Maße mit dem Zusammenhang von Religion und Lebensführung. In diesem Sinne spricht er auch von religiösen Wertsphären, die auf das Verhalten des Einzelnen und der Gemeinschaft Einfluss nehmen. Zudem hat er sich mit religiösen Vergemeinschaftungsformen befasst und es lässt sich bei ihm diesbezüglich die folgende Typologie finden: Weber unterscheidet zwischen Kirchen und Sekten. Von Kirchen spricht Weber

„wenn 1. ein besonderer nach Gehalt, Avancement, Berufspflichten, spezifischem (außerberuflichem) Lebenswandel reglementierter und von der ‚Welt‘ ausgesonderter Berufspriesterstand entstanden ist, – 2. die Hierokratie ‚universalistische‘ Herrschaftsansprüche erhebt, d.h. mindestens die Gebundenheit an Haus, Sippe, Stamm überwunden hat, in vollem Sinn erst, wenn auch die ethnisch-nationalen Schranken gefallen sind, also bei völliger religiöser Nivellierung, – 3. wenn Dogma und Kultus rationalisiert, in heiligen Schriften niedergelegt, kommentiert und systematisch [...] Gegenstand des Unterrichts sind, – 4. wenn dies alles sich in einer *anstaltsartigen* Gemeinschaft vollzieht. Denn der alles entscheidende Punkt, dessen Ausflüsse diese, in sehr verschiedenen Graden von Reinheit entwickelten Prinzipien sind, ist die Loslösung des Charismas von der *Person* und seine Verknüpfung mit der Institution und speziell: mit dem *Amt*.“ (Weber 1948: 254)

Von Sekten unterscheiden sich Kirchen laut Weber wie folgt:

„Denn die ‚Kirche‘ ist von der ‚Sekte‘ im soziologischen Sinn dieses Wortes dadurch unterschieden: daß sie sich als Verwalterin einer Art von Fideikommiß ewiger Heilsgüter betrachtet, die jedem dargeboten werden, in die man – normalerweise – nicht freiwillig, wie in einen Verein, eintritt, sondern in die man hineingeboren wird, deren Zucht auch der religiös nicht Qualifizierte, Widergöttliche unterworfen ist, mit einem Wort: nicht, wie die ‚Sekte‘ als eine Gemeinschaft rein persönlicher charismatisch qualifizierter Personen, sondern als Trägerin und Verwalterin eines Amtcharismas.“ (Weber 1948: 254f)

Weber sieht Kirchen in dem von ihm definierten Sinn neben dem Christentum nur im Islam und Judentum ausgebildet.¹⁴ Im Buddhismus sei mit dem „Lamaismus“ eine – weil nationalbegrenzte – abgeschwächte Form ausgebildet. Rollenspezifisch unterscheidet Weber zwischen Priestern, Propheten und Laien: Während erstere „im

14 Lediglich im Mahdismus und in spätägyptischer Hierokratie seien diejenigen Formen von kirchlichen Vergemeinschaftungsformen zu finden (Weber 1948: 255).

Dienst einer heiligen Tradition“ – der Kirche – stehen, beanspruche „der Prophet dagegen kraft persönlicher Offenbarung und Gesetzes Autorität“ (Weber 1984: 178). Von Gemeindereliosität wiederum möchte Weber nur sprechen, wenn „die Laien 1. zu einem dauernden Gemeinschaftshandeln vergesellschaftet sind, auf dessen Ablauf sie 2. irgendwie auch aktiv einwirken“ (ebd.: 199).

Mit seiner Unterscheidung zwischen Kirchen und Sekten knüpft Weber an die von Ernst Troeltsch in seinem Buch *Die Soziallehre der christlichen Kirchen und Gruppen* (1912) aufgestellte Typologie von Formen religiöser Gemeinschaften an. Dieser hatte sich, wie der Titel des Buches verrät, mit dem Christentum befasst und Kirchen und Sekten in ähnlicher Weise charakterisiert wie Weber. Auch für ihn sind Sekten der Gestalt nach freie Vereinigungen „strenger und bewusster Christen, die als wahrhaft Wiedergeborene zusammentreten, von der Welt sich scheiden, auf kleine Kreise beschränkt bleiben“ (Troeltsch 1965: 967). Troeltsch hat neben Kirche und Sekte allerdings noch eine dritte religiöse Organisationsform ausgemacht, die der Mystik. Diese zeichne sich durch „fließende und ganz persönliche Gruppenbindungen aus“ (ebd.). Kulte und Dogmen wird hier kein zentraler Stellenwert eingeräumt, vielmehr sei die Mystik die „Verinnerlichung und Unmittelbarmachung der in Kult und Lehre verfestigten Ideenwelt zu einem rein persönlich-innerlichen Gemütsbesitz“ (ebd.).

Diese von Troeltsch beschriebene lose Vergemeinschaftungsform der Mystik erfährt mit der Rede von den *Neuen Religiösen Bewegungen* im aktuellen religionssoziologischen Diskurs neue Aufmerksamkeit (vgl. Knoblauch 2006: 107). Im Zentrum der religionssoziologischen Betrachtung stand aber lange Zeit die kirchliche Ausformung der Religion. Hinsichtlich der Reproduktion und Wahrung der religiösen Lehren und Riten kommt der Kirche eine entscheidende Rolle zu, wie etwa auch Bourdieu herausstellt:

„Die dauernde Verwaltung des Vorrats an religiösem Kapital, welches das Produkt der akkumulierten religiösen Arbeit ist, und die notwendige religiöse Arbeit, die für die Gewährleistung der Fortdauer dieses Kapitals durch die Gewährleistung der Wahrung und Wiederherstellung des symbolischen Marktes, auf dem es gültig ist, nötig ist, können nur durch einen bürokratischen Apparat erbracht werden, der, wie die Kirche, dauerhaft zum Vollzug des zur Sicherung seiner eigenen Reproduktion notwendigen kontinuierlichen, d.h. gewohnheitsmäßigen Handelns imstande ist.“ (Bourdieu 2009: 65)

Die Institutionalisierung bzw. Bürokratisierung spiegelt sich hierbei in der Festsetzung der Kompetenzbereiche und reglementierten Hierarchisierung der Ämter und den somit vorgezeichneten Ausbildung- und Karrierewegen ebenso wider wie in der

Rationalisierung und Vereinheitlichung der ‚Arbeitsinstrumente‘, also der Dogmen und Liturgien (ebd.: 65f).¹⁵

Ein Höhepunkt in der Auseinandersetzung mit der Institution der Kirche ist zweifellos in der Religionssoziologie der 1950er und 1960er Jahren zu finden, der von Luckmann und anderen bescheinigt wurde, in erster Linie Kirchensoziologie zu sein.

Aus den Reihen der aktuelleren Religionssoziologen hat sich insbesondere Luhmann intensiv mit der institutionellen Sozialform der Religion befasst: Während der Blick auf die institutionellen und organisationalen Ausformungen bei Durkheim und auch bei Parsons weitestgehend gesellschaftstheoretisch verbaut ist – durch ihren allgemeinen Fokus auf die zusammenhaltstiftende Funktion der Religion geraten die institutionellen Ausformungen nicht in den Blick¹⁶ – nimmt Luhmann auch organisationale Aspekte in den Blick. Seines Erachtens werde die Funktion des Religionssystems „unmittelbar durch das System geistlicher Kommunikation erfüllt, das man Kirche nennt“ (Luhmann 1982: 56). Jedoch können die Leistungen des Religionssystems, „die anderen gesellschaftlichen Teilsystemen sowie personalen Systemen zugute kommen [...] nicht allein durch Erfüllung der Funktion erbracht werden, weil die empfangenden Systeme nicht mit dem gesamtgesellschaftlichen System identisch sind“ (ebd.: 57f). Luckmann unterscheidet somit zwischen Leistungen, die das Religionssystem für andere Teilsysteme übernimmt, und Leistungen, die es für das personale System erbringt: Erstere fasst Luhmann unter dem Begriff der Diakonie, für die kennzeichnend sei, dass sie *sozialstrukturelle* Probleme in *personalisierter Form* behandle: „Diese Wahrnehmungsweise ermöglicht es dem Religionssystem, Zuständigkeiten für ‚Restprobleme‘ oder Personbelastungen und Schicksale in Anspruch zu nehmen, die in anderen Funktionssystemen erzeugt, aber nicht behandelt werden.“ (Luhmann 1982: 58) Die Leistungen für personale Systeme begreift er als *Seelsorge*. Die Reflexion des Religionssystems wiederum werde von der *Theologie* übernommen (vgl. ebd.: 58f). Luhmann unterscheidet darüber hinaus zwischen drei Arten von Mitgliedschaft: „(1) rein rechnerische, lediglich Geldleistungen beitragende Mitglieder, (2) aktive, auch Anwesenheit und Interaktion beitragende Mitglieder und (3) Amtsträger, die hauptberuflich Arbeitsleistungen beisteuern und dafür ein Gehalt beziehen“ (Luhmann 1982: 300).

15 Mit Weber unterscheidet Bourdieu zwischen Kirchen und Sekten, wobei der Grad der Institutionalisierung und Bürokratisierung hier das entscheidende Differenzkriterium ist: „Jede Sekte, der es gelingt, zur Kirche, also zur mit ihren Hierarchien und ihren Dogmen identifizierten Bewahrerin und Hüterin einer Orthodoxie zu werden, ist aus diesem Grund dazu bestimmt, eine erneute Reformation auszulösen.“ (Bourdieu 2009: 66)

16 Allerdings finden die Begriffe Kirche und Religion (Durkheim), aber auch Kirche, Religion und Christentum (Parsons), bisweilen synonym Verwendung.

Luhmann, aber auch Luckmann, gehen davon aus, dass es aufgrund des Prozesses der funktionalen und institutionellen Ausdifferenzierung zu einer „Privatisierung des Entscheidens“ kommt. Bei Luhmann hat sich dieses funktionale Äquivalent „infolge funktionaler Differenzierung als Korrelat zu Inklusionserfordernissen ergeben“ (Luhmann 1982: 238). Die These der Privatisierung von Religion gehört schon bald zum Common Sense in der Religionssoziologie, welcher einzig Casanova vehement widerspricht (Casanova 2011). In der Tradition Luckmanns dient die institutionalisierte Religion dabei als Abgrenzung für seine Konzipierung eines neuen, individualisierten Religionsbegriffs. Die kirchensoziologische Prägung der Nachkriegsjahre wurde von Luckmann nicht nur scharf kritisiert, erst in Abgrenzung zu dieser konnte er einen Religionsbegriff formulieren, der die Diskussion bis heute prägt.

3.4 INDIVIDUELLE RELIGION

Die persönliche Dimension des religiösen Erlebens wurde in der Religionspsychologie und in der Religionsphänomenologie in den Vordergrund gerückt, aber auch in Webers protestantischer Ethik, bei Parsons und Schelsky wird sie schon angesprochen. Im Mittelpunkt stehen hier der individuelle Glaube und die persönliche Erfahrung. Zum zentralen Thema wird die individuelle Dimension von Religion im religionssoziologischen Diskurs erst durch Luckmann gemacht. Mittels seiner anthropologischen Fundierung des Religionsbegriffs gelingt es ihm, Religion auch jenseits ihrer institutionellen Ausformung in den Blick zu nehmen. Aufgrund der institutionellen Ausdifferenzierung entspreche der spezialisierte Heilige Kosmos religiöser Funktionäre nun nicht mehr den Bedürfnissen der Laien. In diesem Sinne komme es nicht nur zu einer Privatisierung der Religion, sondern es lassen sich auch zunehmend synkretistische Tendenzen feststellen. Für das Individuum bedeutet dies, dass es sich nun selbstständig seinen religiösen Sinnhorizont zusammenbasteln kann. Religion wird hier also stets auf der Ebene loser Glaubensvorstellungen und religiöser Erfahrungen in den Blick genommen. Bei Luckmann können diese sehr vielfältige Gestalt annehmen und zeichnen sich nicht mehr allein durch die Bezugnahmen auf etwas Außeralltägliches aus. Vielmehr sind die sekundären religiösen Angebote zunehmend auf die alltäglichen Belange des Individuums ausgerichtet. Hubert Knoblauch hat aus diesem Grund auch dafür plädiert, in Bezug auf diese neue Sozialform der Religion eher von Spiritualität als von Religion zu reden, um deren fluiden, persönlichen Charakter zu verdeutlichen. Um Religion bzw. Spiritualität von anderen Bereichen des alltäglichen Lebens abgrenzen zu können, macht er neben der erfahrungstheoretischen Ebene auch eine kommunikationstheoretische Perspektive stark. Religiöse Erfahrungen möchte er nicht inhalt-

lich, sondern der Form nach bestimmen. In der kommunikationstheoretischen Tradition Luhmanns wird die religiöse Erfahrung bzw. die Kommunikation über diese Erfahrung – wenn auch mit erweiterter Reflexionsschleife – nach wie vor über die Ausrichtung am spezifischen Code Immanenz/Transzendenz von anderen Kommunikationssystemen unterschieden (Krech 2011: 40).¹⁷

Auch variieren die Einschätzungen, inwiefern es sich bei der individuellen Religion um eine öffentliche oder private Angelegenheit handele. Luckmann aber auch Berger und Luhmann gehen von einer zunehmenden Privatisierung der Religion aus und machen gerade die Verschiebung in die Privatsphäre als das wesentliche Charakteristikum der modernen Sozialform der Religion aus:

„Unter diesen Umständen manifestiert sich die Religion in ihrem spezifisch modernen Gewand, d.h. als ein legitimierender Komplex, den eine nicht unter Zwang stehende Klientel freiwillig annimmt. Sein gesellschaftlicher Ort ist die private Sphäre der Alltagswelt, er trägt alle Merkmale dieser Sphäre der modernen Gesellschaft. Eines der wesentlichen Merkmale ist die ‚Individualisierung‘. Die privatisierte Religion ist eine Sache der ‚Wahl‘ oder der ‚Vorliebe‘ des einzelnen oder der Kernfamilien und hat ipso facto wenig Allgemeinverbindlichkeit.“ (Berger 1973: 128)

In der jüngeren Diskussion wird etwa durch Hubert Knoblauch demgegenüber der öffentlicher Charakter von Religion hervorgehoben (Knoblauch 2009; vgl. auch Casanova 2004). Zwar teilt beispielsweise Knoblauch die Annahme, dass Religion in der modernen Gesellschaft an Allgemeingültigkeit verliere und Religion somit zur individuellen Angelegenheit werde, jedoch finde diese Auseinandersetzung sehr wohl auch im öffentlichen Raum statt. Knoblauch führt hier als Beispiele nicht nur religiöse Großevents wie etwa den Kirchentag oder Pilgerreisen an, sondern auch das Internet als Austauschplattform für spirituell Suchende. Gleichwohl werden etwa religiöse Großereignisse stets in Hinblick auf das individuelle Erleben und nicht hinsichtlich gemeinschaftlicher Dynamiken in den Blick genommen.¹⁸

Radikalste Ausformulierung findet die Individualisierung der Religion momentan in Becks Rede vom eigenen Gott:

„Die Erzählung des eigenen Gottes hat den kirchlichen Bann gebrochen und, befreit von Dogmen, Liturgien, Exegesen, eine zugleich individualisierte und standardisierte lebenspraktische, gleichsam auf Gegenseitigkeit beruhende, vielleicht sogar demokratisierte und doch unergründliche, alltägliche Gesprächsform zum mitmenschlichen Mitgott gefunden. [...] Der

17 Um zwischen Religion und religiösen Äquivalenten zu trennen, greift Krech auf Simmels Unterscheidung zwischen ‚religiös‘ und ‚religioid‘ zurück (Krech 2011: 23).

18 Auch die performative Dimension findet außer in den religiösen Erfahrungen der Einzelnen bzw. der Kommunikation über diese Erfahrung kaum Beachtung.

eigene Gott ist teilbar und zusammensetzbar wie das Individuum selbst, Garant der Unabhängigkeit des Individuums und der Unabhängigkeit Gottes.“ (Beck 2008: 26)

In der modernen Welt entscheide weder die Herkunft oder religiöse Organisation, nur noch sekundäre Deutungsangebote, sondern einzig das Individuum über den eigenen Glauben. Eine solche Individualisierung des Glaubens führt in Becks Augen aber nicht zu einer Atomisierung der Gesellschaft. Vielmehr setzen „die religiösen Praktiken, die mit dem eigenem Gott einhergehen, [...] *Wahl*-Vergemeinschaftung voraus oder antizipieren diese als zukünftiges Konstrukt, sie finden transnational in entsprechend organisierten Netzwerken und Bewegungsorganisationen statt“ (Beck 2009: 109). In diesem Zusammenhang ist im religionssoziologischen Diskurs auch von den gemeinschaftlichen Gegenstücken der Individualisierung der Religion die Rede, die sich von den institutionalisierten Formen der Kirche deutlich abheben.

Auch wenn der religionssoziologische Diskurs bisher eher der Individualisierung des Glaubens als diesen neuen Organisationsformen Aufmerksamkeit geschenkt hat, finden die *Neuen Religiösen Bewegungen* bereits auf unterschiedliche Weise Erwähnung im religionssoziologischen Diskurs, was an dieser Stelle ebenfalls thematisiert werden soll.

3.5 FLUIDE RELIGION UND NEUE RELIGIÖSE BEWEGUNGEN

Mit den mystischen Gemeinschaften hat bereits Troeltsch gegenüber den institutionalisierten Formen eine losere religiöse Vergemeinschaftungsform ausgemacht. Teilweise in direktem Rückgriff auf Troeltsch ist in den letzten Jahren dieser Wandel verschiedentlich analytisch und begrifflich zu fassen versucht worden. Ausgangspunkt ist hierbei die Beobachtung,

„dass in Religionen im westeuropäischen Kontext dauerhafte und umfassende Zugehörigkeiten zunehmend durch unverbindliche, zeitlich beschränkte und spezifischere Beteiligungen abgelöst werden, zentrale Vorgaben und Hierarchien an umfassender Bedeutung verlieren und die Religiosität der Individuen durch eine Vielzahl sozialer Beziehungen und eine diesbezügliche Dynamik geprägt wird. Dieser wachsenden Mobilität auf der individuellen Ebene entspricht auf der Seite der religiösen Anbieter eine wachsende Vielfalt und eine Öffnung für Beteiligungen, die nicht auf umfassender Zugehörigkeit basieren. Mobilität und Vielfalt wiederum führen zu einer zunehmenden Pluralität von strukturellen Formen und kulturellen Bezügen.“ (Lüddeckens/Wahlert 2010: 9f)

Im deutschsprachigen religionssoziologischen Diskurs hat sich neben Lüddeckens und Walthert insbesondere Knoblauch mit diesen fluiden Religionsformen und

Neuen Religiösen Bewegungen fasst. Die Bezeichnung *Neue Religiöse Bewegungen* wurde zunächst als Fachbegriff für Bewegungen verwendet, die erst nach dem 2. Weltkrieg gegründet wurden und nicht den Weltreligionen zugeordnet werden können (Knoblauch 2009: 101). Er sollte den zumeist negativ konnotierten Sektenbegriff ersetzen. Unter diesem Sammelbegriff werden insbesondere esoterische und New Age Bewegungen gefasst, die Knoblauch zudem mit dem Begriff der spirituellen Bewegungen umschreibt. Spirituelle Angebote aus dem Bereich der Astrologie, dem Yoga, der Aromatherapie, der Homöopathie oder dem Reiki erfreuen sich in der gegenwärtigen Gesellschaft bei vielen Menschen großer Beliebtheit. Der Begriff der *Neuen Religiösen Bewegungen* konnte sich im religionssoziologischen Diskurs als übergeordneter Begriff für diese divergierenden Bewegungen durchsetzen und ihm kann somit im gegenwärtigen Diskurs bereits ein hegemonialer Status zugesprochen werden. Auffällig ist hier die breite Rezeption östlicher Religionen, die Knoblauch mit der 68er Bewegung in engen Zusammenhang stellt: Synkretistische Praxen, die in verschiedener Weise auf diese Angebote zurückgreifen, hätten zunächst in bürgerlichen und intellektuellen Zirkeln Verbreitung gefunden (vgl. ebd.: 14). „Die religiösen Formen und Inhalte, die unter den Begriffen New Age oder Esoterik gefasst werden, sind selbst nicht nur flexibel kombinierbar und im zeitlichen Verlauf austauschbar. Sie begrenzen sich auch immer weniger auf eine bestimmte Szene.“ (Lüddeckens/Wahlert 2010: 13) Vielmehr seien diese spirituellen Formen in der Mitte der Gesellschaft angekommen. Wie Knoblauch festhält, handelt es sich bei dieser neuen Spiritualität nicht um eine einfache Form des Glaubens, sondern vielmehr um Erkenntnisweisen, die eine andere Sicht auf die Welt fördern wollen (vgl. ebd.: 109). Das Feld der spirituellen Bewegungen ist, wie bereits angeklungen, sehr heterogen und „zeichnet sich gerade durch das Fehlen eines dogmatischen Kerns“ (Knoblauch 2009: 110) und starrer sowie hierarchischer Strukturen aus. Gemeinsam ist diesen Strömungen laut Knoblauch, dass sie alle von einer grundsätzlichen Erfahrbarkeit der Transzendenz ausgehen.

Der Fokus auf die Transzendenzerfahrung wird auch von den erfahrungsorientierten christlichen Bewegungen geteilt, die sich weltweit zunehmender Beliebtheit erfreuen und aus diesem Grund in der jüngeren Diskussion neben New Age und Esoterik meist als Paradebeispiele neuer religiöser Organisationsformen herangezogen werden.

Zu diesen neuen erfahrungsorientierten christlichen Bewegungen sind sowohl die fundamentalistischen, evangelikalen, die charismatischen, als auch pfingstlichen und neupfingstlichen Bewegungen zu zählen, die alle eine persönliche innerliche Beziehung zu Gott ins Zentrum stellen und insbesondere auf Emotionalität und Expressivität setzen (vgl. Knoblauch 2009: 81ff). Diese Bewegungen stellen die Bedürfnisse, Ängste und Wünsche der Menschen in den Mittelpunkt, worin meist der Grund für den enormen Zulauf gesehen wird, den diese Bewegungen momentan erfahren (vgl. ebd.: 96). Sie sind ebenso undogmatisch wie New Age und Esoterik.

Allgemein macht Knoblauch die folgenden Gemeinsamkeiten zwischen diesen unterschiedlichen Bewegungen aus:

„Ideologisch zeichnen sie sich durch das aus, was man einen religiösen Positivismus bzw. einen religiösen Materialismus nennen kann. Die einen bestehen auf den wörtlichen Sinn der Bibel, dem sie absolute Unfehlbarkeit zuschreiben: Was in der Bibel steht, hat eine unbestreitbare Realität. Die anderen glauben an Mythen, wie etwa die Reinkarnation, Atlantis oder Ufos, deren Realität, wie sie glauben, mit empirischen Methoden überprüft werden könne. Alle Bewegungen anerkennen die Autorität einer Wissenschaft – allerdings einer ‚etwas anderen‘ Wissenschaft, die sich entweder an die Vorgaben der Bibel hält und mit dem entsprechenden Schöpfungsglauben ‚kreationistisch‘ argumentiert, oder die als Grenzwissenschaft andere Formen der Erfahrung und des (gnostischen) Wissens zulässt, die mit dem siebten Sinn, dem inneren Auge oder anderen ungewöhnlichen Sensorien gemacht werden können. Und in allen Bewegungen praktiziert man eine ‚demokratische‘ Form der Religiosität, die sich kaum oder so wenig wie möglich institutionalisieren und bürokratisierten Kontrollen unterordnet. Alle suchen die eine Form des umfassenden Sinns, die es dem Individuum erlaubt, dem fragmentierten Alltag einen festen Rahmen zu geben. Schließlich und nicht zuletzt wird in all diesen Bewegungen die Religion im Inneren des Subjekts und seinen Erfahrungen verankert. Entweder wird das Ziel verfolgt, eine persönliche Transformation zu durchleben oder man hofft auf die Möglichkeit einer psychosomatischen (Wunder-) Heilung oder man erwartet eine persönliche Art der Offenbarungserfahrung.“ (Knoblauch 2009: 82)

Auch Beyer hat vor dem Hintergrund der Globalisierung die Luhmannsche Unterscheidung zwischen Interaktionssystem, Organisationssystem und Gesellschaftssystem um das System sozialer Bewegungen erweitert, welches gegenüber den anderen Systemen einige Besonderheiten aufweist:

„Like the functional systems, social movements are much more structured around the particular issues and particular elements that inform them and far less on the basis of a distinction between members and non-members [...]. Yet like organizations and unlike function systems social movements are adaptable to almost any purpose, are relatively easily generated, and come and go individually without the society being changed in any fundamental way.“ (Beyer 2006: 52)

Soziale Bewegungen konstituieren sich hauptsächlich über Events, also mobilisierende Kommunikationen, die sich außerdem durch eine hohe Erlebnisqualität auszeichnen. Sie sind nicht an spezifische Strukturen oder Formen gebunden und sind somit elastischer, tendenziell aber auch kurzlebiger als institutionalisierte Formen (vgl. ebd.: 53; vgl. auch Simojoki 2012: 74). Ähnlich wie Beyer zielen Lüddeckens und Wahlert mit ihrem Begriff der fluiden Religion auf die Beweglichkeit dieser

Religionsformen ab, wobei sie diese nicht nur in Hinblick auf das Individuum, sondern auch hinsichtlich des kulturellen Vokabulars und der sozialen Formen in den Fokus rücken (vgl. Lüddeckens/Wahlert 2010: 17). Auch von Religionshybriden ist in diesem Zusammenhang seit Neuestem die Rede (vgl. Berger et al 2013). Der Fokus wird in der aktuellen Diskussion neben der individuellen Sozialform der Religion, des individuellen Glaubens und der individuellen Erfahrung zunehmend auch auf die einer individualisierten Religion entsprechenden fluiden religiösen Bewegungen gerichtet.

Nach dieser überblicksartigen Rekonstruktion der hegemonialen Thematisierungsformen des Religiösen im religionssoziologischen Diskurs werde ich nun im Weiteren eine postkoloniale Dekonstruktion der hier genannten Religionsbegriffe vornehmen.

4. Postkoloniale Entgegnungen – die Problematik universeller Definitionsversuche

Wie in der Auseinandersetzung mit dem religionssoziologischen Diskurs deutlich wurde, gibt es kaum Religionssoziologinnen und -soziologen, die ohne eine Definition von Religion auskommen. Diese Definitionen von Religion werden zudem meist mit einem Anspruch auf universelle Gültigkeit aufgestellt. Wie gesehen, werden hier unterschiedliche Wege eingeschlagen, Religion definitorisch zu fassen. Nicht selten wird bei diesen Definitionen auch ein Alltags-Verständnis von Religion vorausgesetzt, bzw. für die Plausibilität herangezogen: So bezieht sich James bei seiner Bestimmung von Religion darauf, was Religion „für den gewöhnlichen Menschen bezeichnet“ (James 1997: 70). Was der „gewöhnliche Mensch“ unter Religion versteht, wird jedoch nicht thematisiert. Auch in aktuelleren Definitionsversuchen wird eine solche Allgemeingültigkeit vorausgesetzt, wenn Riesebrodt z.B. schreibt „Zunächst einmal hat die Definition aus meiner Sicht den Vorteil, dass sie auf alle Phänomene, die gemeinhin als religiös verstanden werden, zutrifft.“ (Riesebrodt 2007: 116; vgl. auch Bergunder 2011: 12) Dass es sich bei Religion keinesfalls um einen allgemeinen, sondern vielmehr um einen äußerst begründungsbedürftigen Begriff handelt, sollte die Vielzahl der Definitionsversuche eigentlich verdeutlichen.

All diesen Definitionsversuche liegt dabei die Annahme zugrunde, dass Religion etwas ist, dem man mithilfe wissenschaftlich-definitorischer Mittel beikommen kann, es sich also um etwas handelt, das durch theoretische Abstraktionen zu bestimmen ist.

Wie in der Auseinandersetzung mit den Postcolonial Studies bereits aufgezeigt wurde, erweisen sich Definitionen von Religion aus mehreren Gründen als problematisch. Eine Schwierigkeit ergibt sich bereits aus den grundlegenden Annahmen des Poststrukturalismus: Derrida hat die Unterteilung der Zeichen in Signifikate und Signifikanten, wie Saussure sie vorgenommen hat, verworfen und möchte Zeichen

nur noch als reine Verweisstrukturen von Signifikanten verstanden wissen. Es gibt demnach nichts, was als solches als Religion bezeichnet werden könnte, sondern erst durch das Zusammenspiel mit anderen Signifikanten erhält das, was als Religion bezeichnet wird, Bedeutung. Aufgrund der unendlich vielen Kombinationsmöglichkeiten von Bedeutungsketten erweisen sich Schließungen dieser Verweisungszusammenhänge, wie sie durch das Ansinnen, Religion definieren zu wollen, vorgenommen werden, immer als homogenisierend und essenzialisierend. Zwar müssen laut Derrida zeitweilige oder partielle Schließungen der Verweisungszusammenhänge vorgenommen werden, damit Kommunikation überhaupt möglich ist, dabei dürfe jedoch nicht der machtvolle Prozess vergessen werden, der sich in den Schließungen von eigentlich kontingenten und historisch variablen Sinnzusammenhängen manifestiert und spezifischen Ordnungen einen natürlichen Anschein verleiht. Entsprechend nehmen nicht nur die spezifischen Theorieschulen enormen Einfluss auf die Thematisierungsformen des Religiösen, sondern auch der historisch spezifische Kontext, in welchem diese Definitionen aufgestellt werden. Postkolonial arbeitende Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler haben immer wieder auf die historische Bedingtheit der Vorstellungen von Religion aufmerksam gemacht und verdeutlicht, dass in unterschiedlichen Zusammenhängen jeweils Unterschiedliches unter Religion verstanden wird und sich solche Vorstellungen in einem kontinuierlichen Wandel befinden. Die historische Bedingtheit, aber auch die konstitutive Rolle spezifischer Verweisungszusammenhänge werden in den Definitionen von Religion, wie im Folgenden aufgezeigt werden soll, zu selten berücksichtigt. In diesem Sinne hat beispielsweise Derrida in Bezug auf die Diskussion um die Wiederverkehr der Religion geäußert:

„Man wird so lange nicht verstehen, was es mit der brandenden ‚islamischen‘ Bewegung auf sich hat, man wird sich so lange nicht dazu verhalten können, wie man es versäumt, das Innere und das Äußere dieses Grenzortes zu untersuchen; so lange, wie man sich damit begnügt, eine innere Erklärung zu geben (eine Erklärung aus der Innensicht der Geschichte des Glaubens, der Religion, der Sprache oder der Kultur als solcher). Man muss den Übergang zwischen dem Innen und jenen Dimensionen bestimmen, die dem Anschein nach bloß äußere Dimensionen sind, wissenschaftstechnische und tele-bio-technologische Dimensionen, Dimensionen auch des Politischen und Sozioökonomischen.“ (Derrida 2001: 36)

Die Begriffe des religionssoziologischen Diskurses werden im Folgenden in ähnlicher Weise kontextualisiert. Dabei soll nicht nur der Religionsbegriff in seinen diskursiv-historischen Zusammenhang gestellt werden, sondern insbesondere die Produktionen von Grenzen in den Blick genommen werden. Wer in welcher Weise über Religion spricht und welche Belege und Daten hierbei herangezogen werden findet ebenso wenig Berücksichtigung im religionssoziologischen Diskurs wie die Frage, inwiefern der historische Kontext und die verschiedenen Theorieschulen die

Religionsbegriffe beeinflussen oder welche räumlichen, zeitlichen, inhaltlichen, hierarchischen und kulturellen Grenzziehungen hierbei trotz des meist aufgestellten universellen Gültigkeitsanspruches implizit vorgenommen werden.

In Rückgriff auf postkoloniale Arbeiten zum Religionsbegriff und mithilfe des in Kapitel 1.6 gewonnenen Fragenkatalogs werde ich mich nun im Weiteren mit dem Diskurs um einen allgemeinen Religionsbegriff und der Herstellung von Sinnzusammenhängen in den Diskursen über Religion auseinandersetzen und veranschaulichen, welche Verweisungszusammenhänge den Definitionen zugrunde liegen, aber auch welche Homogenisierungen, Essenzialisierungen und Ausschließungen hierbei vorgenommen werden. Auf diese Weise werden die Grenzziehungen des religionssoziologischen Diskurses sichtbar.

Zwar gab es immer schon Stimmen, die sich kritisch gegenüber der Möglichkeit geäußert haben, Religion definieren zu wollen: Zu denken ist etwa an Max Weber, aber nicht zuletzt auch durch Joachim Matthes⁶ Einwände sind diese Versuche auch innerhalb der Religionssoziologie bereits problematisiert worden. Durch poststrukturalistische Arbeiten beeinflusst, hatte Matthes bekanntlich darauf hingewiesen, dass wir es „im Fall von „Religion“, [...] mit den Auswirkungen tief verankerter kultureller Traditionen auf die Konzeptbildung in den Sozialwissenschaften zu tun [haben], die nicht ein für alle Male durch irgend eine terminologische oder definitonische Anstrengung ausgeschaltet werden können“ (Matthes 2005: 252).

Anders als in der Religionswissenschaft finden solche Hinweise im religionssoziologischen Diskurs jedoch nur selten Gehör. Innerhalb der Religionswissenschaft hat die von Jonathan Smith Anfang der 1980er Jahre geäußerte These, dass Religion lediglich ein Produkt der Wissenschaft sei, zu einer umfassenden Diskussion der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Religion geführt (vgl. Fitzgerald 2000; Fitzgerald 2007; McCutcheon 2003). Smith hatte seinerzeit diagnostiziert:

„there is no data for religion. Religion is solely the creation of the scholar's study. It is created for the scholar's analytic purposes by his imaginative acts of comparison and generalization. Religion has no existence apart from the academy“ (Smith 1982: xi).

Auch gegenüber einer solchen Sichtweise zeigt sich ein an den Arbeiten von Homi Bhabha oder Dipesh Chakrabarty geschulter Blick eher skeptisch, wird die Definitionsmacht – das, was unter Religion verstanden werden soll – einzig der Wissenschaft zugesprochen. Zwischenräume und Bedeutungsverschiebungen sind in einem solchen Diskursverständnis nicht vorstellbar. Auch wenn man der Aussage von Smith mit Skepsis begegnet, wird die Kritik an der idealistischen Herangehensweise, die die Auseinandersetzung mit Religion bestimmt, geteilt. Obwohl sich religiöse Praktiken auf einfache Weise beobachten und analysieren lassen, wird Religion im wissenschaftlichen Diskurs mittels idealtypischer Konstruktion zu fassen gesucht (vgl. Stowers 2008: 435). In den folgenden Kapiteln sollen die hegemonialen

Religionsbegriffe des religionssoziologischen Diskurses mit den Postcolonial Studies nun kritisch hinterfragt werden, wobei zunächst eine historische Kontextualisierung der Genese eines allgemeinen Religionsbegriffes vorgenommen wird.

4.1 DAS AUFKOMMEN EINES UNIVERSELLEN RELIGIONSBEGRIFFS

In der wissenschaftlichen Auseinandersetzung wird heute zumeist davon ausgegangen, dass es sich bei der gegenwärtigen Verwendungsweise des Religionsbegriffs um eine sehr junge Auslegung handelt, die erstmals in den europäischen Debatten des 19. Jahrhunderts aufgetreten ist. Auch im gegenwärtigen religionssoziologischen Diskurs wird dies meist thematisiert, wobei häufig auf begriffsgeschichtliche Arbeiten Bezug genommen wird. Krech hält fest, dass sich die Ausbildung eines „Religionsbegriffs im Sinne eines Kollektivsingulars“ nicht nur als konstitutiv für die durch Max Müller repräsentierte vergleichende Religionsforschung in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts erwies, sondern für die Auseinandersetzung mit Religion überhaupt (vgl. Krech 2011: 152f). Krech geht in Anschluss an Ernst Feil (2007), der eine der umfassenden begriffsgeschichtlichen Arbeiten zum Terminus Religion vorgelegt hat, davon aus, dass es sich bei der gegenwärtigen Konnotation von Religion um ein Produkt sowohl der Aufklärung als auch der Romantik handle und dieser Begriff somit eine „doppelte Bestimmung“ mit sich führe, nämlich eine moralische, für die insbesondere Immanuel Kant stehe und eine ästhetische, wie sie bei Schleiermacher zu finden sei (vgl. Krech 2011: 153).¹

Feil und andere betreiben Begriffsgeschichte allerdings meist als Ideengeschichte, wobei in erster Linie Texte herangezogen werden, die die Begriffe in einer besonderen Klarheit präsentieren. Die historische Kontextualisierung dieser Quellen bleibt – genau wie die Hinzunahme weniger prominenter Quellen – hingegen nur eine zweitrangige Angelegenheit (vgl. Bergunder 2011: 26).²

-
- 1 Etymologisch wird Religion von dem lateinischen Wort ‚religio‘ abgeleitet, wobei die Interpretationen variieren, ob es eher mit dem Verb ‚relegere‘ (sorgsam beachten) oder dem Verb ‚religare‘ (verbinden) in Verbindung steht: Während Cicero in der vorchristlichen Zeit ersteres befürwortet und Religion als ‚die sorgfältige Beachtung alles dessen, was zum Kult der Götter gehört‘ verstanden wissen will, möchte etwa der christliche Schriftgelehrte Lactantius, welcher im 3. Jahrhundert gelebt hat, ‚religio‘ von ‚religare‘ ableiten und wie später auch Augustinus religio als Verbindung mit Gott verstehen (vgl. King 1999: 35ff).
 - 2 Laut Bergunder muss sich ein begriffsgeschichtliches Vorgehen jedoch noch einer grundlegenden Kritik aussetzen: „Die entscheidende Schwäche betrifft die vermeintlich klare

Die Annahme, dass es sich bei dem Religionsbegriff in seiner universellen Bedeutung um ein europäisches Produkt handelt, hat in den letzten Jahren nicht zuletzt durch die poststrukturalistische Denkweise weite Verbreitung gefunden. Derrida hatte diesbezüglich z.B. festgehalten:

„[Ü]ber ‚Religion‘ nachzudenken bedeutet, das ‚Römische‘ zu denken. [...] Alles, was man in ihrem Namen sagt und tut, müsste die kritische Erinnerung an ihre Namensgebung wachhalten. Die Religion, eine europäische Angelegenheit, gehört zunächst in den Sprachraum des Lateinischen. Dies ist eine Gegebenheit, deren Gestalt, deren Grenze, deren gestalthafte Abgrenzung kontingent und zugleich bedeutsam ist. Sie fordert, daß man sie beachtet, daß man sie reflektierend einholt, daß man sie thematisiert und datiert.“ (Derrida 2001: 14)

Viele Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, die sich einem poststrukturalistischen Wissenschaftsverständnis verpflichtet fühlen, haben sich vor diesem Hintergrund mit den christlich-europäischen Diskursen um Religion auseinandergesetzt (Fitzgerald 2000, Dubuisson 2003, Balagangadhara 1994, 2012): Nicht selten raten diese Studien, von einem allgemeinen Gebrauch des Religionsbegriffs aufgrund seiner christlich-europäischen Prägung abzusehen.

Eine solche Sichtweise bleibt jedoch, genau wie begriffsgeschichtliche Unternehmungen, die sich allein auf Schriften europäischer Philosophen und Theologen beziehen, einer eurozentrischen Perspektive verhaftet. Denn dass der Terminus Religion heute überall auf der Welt Gebrauch findet, steht außer Zweifel. Entsprechend muss also danach gefragt werden, wie es dazu kam, dass dieser Terminus heute global Verwendung findet und in welchem historischen Zusammenhang es zu dem Aufkommen eines solchen Religionsverständnisses kam.

Verschiedene Vertreterinnen und Vertreter der Postcolonial Studies haben bezüglich dieser Fragestellung die Bedeutung der Konfrontation mit ‚anderen Religionen‘ für die Formulierung eines allgemeinen Religionsbegriff hervorgehoben, wie sie insbesondere durch Mission und Kolonisation stattgefunden haben. Gerade die vom Überlegenheitsanspruch getragenen Missionsversuche wurden durch andere Religionen vor große Herausforderungen gestellt, und nicht selten wurde der christliche Universalismus durch diese Begegnungen selbst in Zweifel gezogen. Bhabha

Unterscheidungsmöglichkeit zwischen Wort, Begriff und Sache, die ihre Pointe darin hat, dass die Begriffsgeschichte die im Begriff gefasste Sache, wie z.B. einen ‚politisch sozialen Bedeutungs- und Erfahrungszusammenhang‘, zum eigentlichen Thema hat. Für die ‚Religion‘ bedeutet dies, dass die im Religionsbegriff zum Ausdruck kommende Sache als eigentliches Thema der Begriffsgeschichte konkret benannt werden kann und muss. Letzteres führt aber automatisch zu analytischen Religionsdefinitionen als Ausgangspunkt der begriffsgeschichtlichen Untersuchung.“ (Bergunder 2011: 26f)

veranschaulicht dies anhand eines Zitats aus dem Werk des presbyterianischen Missionars Alexander Duffs *India and India Missions* (1839):

„Man kommt schließlich auf eine Doktrin zu sprechen, von der man glaubt, sie sei ausschließliches Kennzeichen der Offenbarung; man belehre die Menschen, sie müßten wieder- oder neugeboren werden, da sie ansonsten niemals ‚Gott sehen‘ können: Und im Handumdrehen wenden sie sich schon zum Gehen und sagen: ‚Oh, daran ist nichts Neues oder Selt-sames; dasselbe sagt uns auch unser Shastras; wir wissen und glauben, daß wir wiedergeboren werden müssen; nichts anderes ist unser Schicksal.‘ Aber was verstehen sie unter diesem Ausdruck? Er bedeutet, daß es ihre Bestimmung ist, immer wieder geboren zu werden, aber in einer anderen Form, die mit ihrem eigenen System der Seelenwanderung oder wiederholten Geburt übereinstimmt. Um den Anschein zu vermeiden, eine derartig absurde und schädliche Doktrin gutzuheißen, wird man sich dann anders ausdrücken und ihnen sagen, daß es eine zweite Geburt geben muß – daß sie zweimal geboren werden müssen. Nun ist es aber so, daß diese Ausdrucksweise und sämtliche anderen, ihr ähnlichen schon anders belegt sind. Die Söhne eines Brahmanen müssen sich mehreren zeremoniellen Reinigungs- und Initiationsriten unterziehen, um ihrerseits Brahmanen sein zu können. Beim letzten dieser Riten wird ihnen der heilige Faden verliehen, worauf ihnen der Gayatri, der heiligste Vers der Veden mitgeteilt wird. Diese Zeremonie stellt ‚religiös und metaphorisch ihre zweite Geburt‘ dar; von da an tragen sie die charakteristische und besondere Bezeichnung eines Zweimal- oder Wiedergeborenen. *Aus diesem Grund kann der Versuch, sich besser auszudrücken, leicht den Eindruck vermitteln, es müßten nur alle Menschen vollkommene Brahmanen werden, damit sie ‚Gott sehen‘ können.*“ (Duff 1988: 347 zit. n. Bhabha 2000: 50f; Hervorh. im Original)

Nicht nur die Bibel, sondern auch die „Evidenz des Christentums“ und seine historische Priorität, die für die evangelikale Mission so bedeutsam war, werden hier in Frage gestellt. Entsprechend hält Bhabha fest: „Das Wort der göttlichen Autorität wird hier durch das Beharren auf dem einheimischen Zeichen mit einem gravierenden Makel infiziert, während die Sprache des Herrn in der Praxis der Herrschaft selbst hybrid wird und nunmehr weder das eine noch das andere ist. [...] Sobald der europäische Missionar es in der kolonialen Welt aussprach oder niederschrieb, konnte man nicht mehr darauf vertrauen, daß das Wort Gottes die Wahrheit in sich trug.“ (Bhabha 2000: 51)

Postkoloniale Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler haben sich auf unterschiedlichen Diskursebenen mit diesem Zusammenhang von kolonialer Begegnung und dem Aufkommen und der Verbreitung des Religionsbegriffs befasst (Van der Veer 2001; Mazusawa 2005). Tomoko Mazusawa beschäftigt sich beispielsweise mit dem Diskurs um die sogenannten Weltreligionen und zeigt auf, dass dieser nicht nur in engem Zusammenhang mit der kolonialen Erfahrung steht, sondern auch mit der Genese eines allgemeinen Religionsverständnis und der Etablierung

der Religionswissenschaften an europäischen Universitäten.³ In ihrem Buch *The Invention of World Religions or how European Universalism was preserved in the Language of Pluralism* (2005) setzt sie sich mit der Frage auseinander, wie es dazu kam, dass die Einteilung von Religionen in Christen, Juden, Mohammedaner und den Rest,⁴ die Jahrhunderte lang Bestand hatte, in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts plötzlich ihre Gültigkeit verlor.

Während lange Zeit allein das Christentum als einzig wahrhafte und universell gültige Religion galt und anderen aufgrund geographischer und ethnischer Besonderheiten nur ein partikularer Charakter zugesprochen wurde – prägend war hier die Unterscheidung zwischen dem Christentum als einziger Weltreligion und den Sonstigen als Landesreligion – wird im 19. Jahrhundert noch einer weiteren Religion der Status der Weltreligion zugesprochen. Die Rede ist nicht etwa vom ‚Islam‘, der nicht zuletzt durch die geographische Nähe und die geschichtliche Verwobenheit Europa am nächsten stand, sondern vielmehr von dem, was man heute Buddhismus nennt. Philipp Almond, auf den Mazusawa in dieser Frage rekurriert, hat die ‚Entdeckung des Buddhismus‘ umfassend beschrieben: Europäische Gelehrte stellten hierbei zunächst fest, dass sich eine spezifische Tradition im Süden und Osten Asiens, aber auch in Zentralasien finden lasse. Zwar konnte in den rituellen Praktiken kein einheitliches System erkannt werden, entsprechend ging man eher davon aus, dass es sich um eine Sekte handle – götzendienerisch und atheistisch zugleich –, in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts verdichteten sich jedoch die Hinweise, dass es sich hier um eine religiöse Tradition handle, die von Nordindien aus ihren Anfang nahm und über Asien hin Verbreitung fand (vgl. Almond 1988).

Das Kolonialverhältnis war für die ‚Entdeckung des Buddhismus‘ von zentraler Bedeutung: Brian Hodgson, ein Angestellter der British East India Company stieß in Kathmandu auf einige Sanskrit-Schriften, die ihm für den Buddhismus im Allgemeinen von großer Signifikanz zu sein schienen. Zur weiteren Expertise sandte er diese an verschiedene ausgewiesene Institute und Gesellschaften in Europa (vgl. Mazusawa 2005: 125). Die Schriftstücke wurden nun von verschiedenen europäischen Gelehrten eifrig studiert und im Jahre 1844 wurde von dem Pariser Philologen Eugène Burnouf die erste systematische *Einführung in die Geschichte des Buddhismus* veröffentlicht. Für die ‚Entdeckung des Buddhismus‘ erweisen sich hauptsächlich die identifizierten Ähnlichkeiten mit dem Christentum von zentraler Bedeutung: Neben der Figur des Prinzen Gautama waren die vielen Schriftstücke, die überall in Asien zu finden sind, die wichtigsten Identifikationsmerkmale für ein

3 Neben den im 19. Jahrhundert entstandenen wissenschaftlichen Disziplinen der vergleichenden Philologie und der vergleichenden Religionswissenschaft kommt zudem der vergleichenden Theologie – insbesondere evangelischer Provenienz – eine bedeutende Rolle für das Aufkommen dieses Diskurses zu.

4 Hierunter werden neben Heiden und Götzenanbetern auch Polytheisten gefasst.

einheitliches Verständnis der buddhistischen Religion, welche der christlichen Religion ebenbürtig zu sein schien. Für die Erhebung des Buddhismus in den Status einer Weltreligion stellten sich weniger die religiösen Praktiken, sondern insbesondere die Schriftdokumente als zentral heraus (vgl. Mazusawa 2005: 126).

Die Entdeckung des Buddhismus hatte weitreichende Folgen für die Diskurse um Religion: Auf diese Weise ergaben sich nicht nur neue Möglichkeiten einer vergleichenden Diskussion, wie Mazusawa veranschaulicht: „Not only had the philological scholarship yielded – discovered, constructed, invented? – Buddhism to begin with, but in so doing, it had created a whole new configuration of nations and people, as it opened an entirely new ground for comparison.“ (Mazusawa 2005: 143) Mazusawa stellt das Aufkommen des Weltreligion-Diskurses in einen Zusammenhang mit der Transformation des europäischen Selbstverständnisses, welche durch eine grundlegende Veränderung der Wahrnehmung der außereuropäischen Welt durch Kolonialismus und die gewaltige Expansion des Freihandels bedingt wurde. Die europäische Hegemonie wurde laut Mazusawa durch diese Transformationsprozesse nicht in Frage gestellt, ganz im Gegenteil, gerade durch die Produktion von Wissen über die anderen konnten die Kolonialmächte ihren hegemonialen Status manifestieren (vgl. auch Van der Veer 2001: 113).⁵

Die Vermutung, dass der Buddhismus auf eine längere Tradition zurückblicken konnte als das Christentum und dieses womöglich beeinflusst habe, führte außerdem unter den Gelehrten der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts zu einer großen Verunsicherung (vgl. Mazusawa 2005: 140f). Die Frage nach dem Ursprung der Religionen bildete – in dem Bemühen die christliche Vorherrschaft aufrechtzuerhalten – den zentralen Kristallisationspunkt der theologischen und religionswissenschaftlichen Diskussionen, wobei nicht selten auf Erkenntnisse der Philologie zurückgegriffen wurde, da der Sprache hinsichtlich der Kulturentwicklung eine entscheidende Bedeutung zugesprochen wurde. Während die Wurzeln Europas bisher im Hellenistischen und Hebräischen ausgemacht wurden (vgl. ebd.: 147), wird im 19. Jahrhundert auch erstmals eine Sprachverwandtschaft mit den sogenannten arischen Sprachen, wie sie in Indien und Persien gesprochen wurden, entdeckt (Mazusawa 2005: 154).⁶

-
- 5 Wie Chakrabarty nimmt sie an, dass der Diskurs um Weltreligionen beispielhaft für die nachaufklärerische Entwicklung stehe, die bestimmten politischen, wirtschaftlichen und kulturellen Praktiken eine universelle Gültigkeit zuspricht, und es somit möglich wurde, eine differenzierende Kartographierung der Welt vorzunehmen. Materielle Praktiken würden in diesem Prozess gleichsam spiritualisiert und somit in einen suprahistorischen Status erhoben (Mazusawa 2005: 20).
 - 6 Friedrich Schlegel hatte in seinem 1808 veröffentlichten Buch *Über die Sprache und Weisheit der Indier* Sanskrit als die Ursprache ausgemacht, von welcher die griechische, lateinische, persische und gotische Sprache abstamme.

Die entstehende vergleichende Philologie interessierte sich insbesondere für die Flexionen innerhalb der unterschiedlichen Sprachen, welche zum entscheidenden Kriterium für die Identifizierung von Sprachverwandtschaften wurde. Anhand der Ausprägung der Flexion einer Sprache glaubte man nun, die Entwicklungsstufe einer Sprache ablesen zu können. So hielt man beispielsweise die indo-europäische Sprachfamilie für wesentlich weiter entwickelt als die semitischen Sprachen und übertrug diesen Entwicklungsgedanken auch auf die Menschen bzw. Völker, die diese Sprache sprechen.

Ein Protagonist dieser Diskussion war Friedrich Max Müller, der 1868 als Erster einen Lehrstuhl für vergleichende Religionsforschung in Oxford erhielt. Er unterschied zwischen drei Sprachfamilien, der Arischen, der Semitischen und der Turanischen und schrieb den beiden ersteren eine entscheidende Bedeutung für die Herausbildung von Schriftreligionen zu. Während die arische Sprache den Brahmanismus und darauf aufbauend den Buddhismus hervorgebracht habe, sei aus dem Hebräischen die mosaische (jüdische) Religion und das Christentum entstanden. Alle diese Religionen sind seines Erachtens um einen zentralen Text gelagert. Jedoch geht Müller davon aus, dass es sich bei den dritten religiösen Schriften dieser Traditionen – der zaratustrischen und dem Koran um eine Replik der brahmanistischen bzw. mosaischen Religion handele, während er bei Buddhismus und Christentum davon ausging, dass diese erst durch die Ablehnung von Seiten ihrer Ursprungsreligion und der daraus erwachsenden sprachlichen Ablösung ihre enorme Wirkkraft entfalten konnten. Er nimmt also nicht nur eine genealogische Einordnung dieser Religionen vor, sondern misst diesen auch einen hierarchischen Stellenwert zu. So postuliert er, dass der Buddhismus zur wichtigsten Religion des Turanismus wurde und das Christentum zur wichtigsten der Arier (vgl. Mazusawa 2005: 214):

„Buddhism, which is the offspring of, but at the same time marks a reaction against the ancient Brahmanism of India, withered away after a time on the soil from which it had sprung, and assumed its real importance only after it had been transplanted from India, and struck root among Turanian nations in the very center of the Asiatic continent. Buddhism, being at its births an Aryan religion, ended by becoming the principal religion of the Turanian world. The same transference took place in the second stem. Christianity, being the offspring of Mosaism, was rejected by the Jews as Buddhism was by the Brahmins. It failed to fulfil its purpose as a mere reform of the ancient Jewish religion, and not till it had been transferred from Semitic to Aryan ground, from the Jews to the Gentiles, did it develop its real nature and assume its world-wide importance. Having been at its birth a Semitic religion, it became the principal religion of the Aryan world.“ (Müller 1873: 105f zit. nach Mazusawa 2005: 214)

Obwohl er an einer Hierarchisierung der Religionen festhält, verwirft Müller die von Cornelius Petrus Thiele und Chanterpie de la Saussaye vorgenommene Unterscheidung zwischen Weltreligionen und Landesreligionen. Mit der von ihm heraus-

gegebenen Reihe *The Sacred Books of the East*, welche im Zeitraum von 1879-1910 erschien und neben zentralen Texten aus Hinduismus, Buddhismus und Islam auch zoroastrische, konfuzianische, taoistische und jainistische Schriften – ins Englische übersetzt – enthielt, ebnete er den Weg für die um die Jahrhundertwende aufkommende Konzeption von Weltreligion.

Obgleich Müller zeit seines Lebens selbst nie einen Fuß auf den Boden britischer Kolonien setzte, erwies sich für ihn die Kolonialherrschaft von zentraler Bedeutung. Nur durch die enge Zusammenarbeit mit der East India Company und brahmanischen Gelehrten konnte er zentrale Sanskrit-Texte wie etwa die Rigveda ins Englische übersetzen.

Den Textdokumenten kommt hinsichtlich des Aufkommens eines allgemeinen Religionsbegriffs somit eine äußerst zentrale Stellung zu: Während die Weitergabe der Veden in Indien über Jahrtausende als körperliche Praxis zelebriert wurde und ihnen gerade durch Inkorporierung und Rezitation solch ein zentraler Stellenwert beigemessen wurde⁷, nahmen für die Europäer – als Zeichen der Zivilisiertheit – Schriftdokumente einen besonderen Stellenwert ein. Dass dies natürlich auch weitreichende Folgen für die indischen Religionen nach sich zog, wird im Kapitel zur Weltreligion noch genauer diskutiert. Für die Kodifizierung der Religionen waren somit textliche Dokumente von zentraler Bedeutung: Erst in schriftlicher Form wurde die Religion der Anderen für die westliche Welt greifbar. Die Basis der Wissensproduktion über Religion bildeten also die textlichen Produkte.

Postkoloniale Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler haben in diesem Zusammenhang auch die Schwierigkeiten solcher Übersetzungspraktiken aufgezeigt. Zur Verdeutlichung wird häufig auf den Aufsatz von Walter Benjamin recurriert, den dieser im Jahre 1923 über *die Aufgabe des Übersetzers* geschrieben hat. Benjamin macht hier auf den Unterschied zwischen ‚dem Gemeintem‘ und ‚der Art des Meinens‘ aufmerksam, wie folgendes Zitat veranschaulicht:

„In ‚Brot‘ und ‚pain‘ ist das Gemeinte zwar dasselbe, die Art, es zu meinen, dagegen nicht. In der Art des Meinens nämlich liegt es, daß beide Worte dem Deutschen und Franzosen je etwas Verschiedenes bedeuten, daß sie für beide nicht vertauschbar sind, ja sich letzten Endes auszuschließen streben; am Gemeinten aber, daß sie, absolut genommen, das Selbe und Identische bedeuten. Während dergestalt die Art des Meinens in diesen beiden Wörtern einander widerstrebt, ergänzt sie sich in den beiden Sprachen, denen sie entstammen. Und zwar ergänzen sich in ihnen die Art des Meinens zum Gemeinten. Bei den einzelnen, den unergänzten Sprachen nämlich ist ihr Gemeintes niemals in relativer Selbstverständlichkeit anzutreffen, wie bei den einzelnen Wörtern oder Sätzen, sondern vielmehr in stetem Wandel begriffen, bis es aus der Harmonie all jener Arten des Meinens als die reine Sprache her-

7 Van der Veer geht sogar davon aus, dass es durch die mündliche Weitergabe eine zentralisierte Aufzeichnung aller Veden bis dato nicht gegeben hat (vgl. 2001: 117).

auszutreten vermag. So lange bleibt es in den Sprachen verborgen. Wenn aber diese derart bis ans messianische Ende ihrer Geschichte wachsen, so ist es die Übersetzung, welche am ewigen Fortleben der Werke und am unendlichen Aufleben der Sprachen sich entzündet, immer von neuem die Probe auf jenes heilige Wachstum der Sprachen zu machen [...]. Damit ist allerdings zugestanden, daß alle Übersetzung nur eine irgendwie vorläufige Art ist, sich mit der Fremdheit der Sprachen auseinanderzusetzen.“ (Benjamin 1972: 14)

Dieser Gedanke wurde in der poststrukturalistischen und postkolonialen Debatte breit rezipiert. Übersetzung und Original können niemals ganz übereinstimmen, vielmehr befindet sich Sprache in einem ständigen Wandel, der eine endgültige Übersetzung unmöglich macht. Bhabha hat in Anschluss an Benjamin insbesondere die Unmöglichkeit kultureller Übersetzung hervorgehoben, welche sich aus dem Unterschied von ‚Gemeintem‘ und der ‚Art des Meinens‘ ergibt: „Die ‚Fremdheit‘ der Sprache ist deren ‚unübersetzbarer Kern‘, der die Übertragung von Inhalten zwischen kulturellen Texten oder Praktiken sprengt. Der Bedeutungstransfer zwischen oder innerhalb von Bedeutungssystemen kann nie vollständig sein, da ‚die Sprache der Übersetzung ihren Gehalt wie ein Königsmantel in weiten Falten [umgibt]‘ (Benjamin 1972: 15). [...] Der schlechtsitzende Mantel der Sprache verfremdet den Inhalt dergestalt, daß sie ihn des unmittelbaren Zugangs zu einem stabilen und holistischen Bezugsgegenstand ‚außerhalb‘ seiner selbst beraubt.“ (Bhabha 2000: 243f) Im Gegensatz zu Derrida hebt Bhabha aber nun nicht auf die „metonymische Fragmentierung der Originals“ ab, es geht ihm vielmehr um die Hervorhebung des Dazwischen auf welches Benjamin neben Original und Übersetzung verweist, also

„um das ‚fremde‘ Element, welches das Zwischenräumliche enthüllt, nachdrücklich auf den textilen Überfluß an Falten und Winkeln hinweist und zum ‚instabilen Element der Verknüpfung‘, zur indeterminierten Zeitlichkeit des Da-zwischen wird, mit dem man sich auseinanderzusetzen muß, um die Bedeutung zu schaffen, durch die das ‚Neue in die Welt kommt‘. Das fremde Element ‚zerstört die Referenz und die Sinnstrukturen des Originals und auch der Kommunikation‘ nicht einfach, indem es das Original negiert, sondern durch die Verhandlung der Disjunktion, in der sukzessive kulturelle Zeitlichkeiten ‚im Werk der Geschichte erhalten und gleichzeitig gelöscht [werden]. Die nahrhafte Frucht des historisch Begriffenen hat die Zeit als den kostbaren, aber des Geschmacks entratenden Samen in ihrem Innern. [...] Übersetzung ist die performative Natur kultureller Kommunikation. Sie ist Sprache *in actu* (Äußerung, Positionalität) statt Sprache *in situ* (énoncé, oder Propositionalität). Und das Zeichen der Übersetzung erzählt oder ‚kündet‘, beständig die verschiedenen Zeiten und Räume zwischen der kulturellen Autorität und ihren performativen Praktiken.“ (Bhabha 2000: 340, *Hervorh. im Original*)

Während Bhabha stärker auf die Hybridität der sprachlichen Praxis verweist, hebt Asad das Machtgefälle der Sprachen hervor (vgl. Asad 1993b: 321). Aufgrund der Hegemonie der westlichen Welt werden andere Sprachen durch die Übersetzung nicht nur eher transformiert, ebenso steht es in der Macht der westlichen Welt legitimes Wissen zu produzieren (vgl. ebd.: 323).

Ruth Streicher weist jedoch darauf hin, dass es natürlich auch außerhalb Europas Diskurs um die Verortung des Religiösen auf dem Weg in eine moderne Gesellschaft gab und veranschaulicht dies am Beispiel Siams bzw. dem Buch *Kitchanukit* aus dem Jahr 1867, welches zumindest in Teilen aus der Feder des damaligen Königs Mongkut stammen soll. Hier wurde der Buddhismus sowohl in vergleichender Perspektive zu den anderen Weltreligionen betrachtet als auch in Verhältnis zur Wissenschaft gesetzt (Streicher 2016).

Für die Rekonstruktion des religionssoziologischen Diskurses ist allerdings das Aufkommen eines allgemeinen Religionsverständnisses innerhalb der Zentren der europäischen Wissensproduktionen bedeutsamer: Wie Mazusawa aufzeigt, war es gerade das Wissen über die anderen Religionen, welches der christlichen Vormachtstellung maßgeblich zusetzte und in der Konsequenz zu einem allgemeinen Religionsverständnis führte: So sah etwa Ernst Troeltsch, (der Weggefährte Max Webers, der sich bewusst als gläubiger Protestant positionierte), das Christentum durch nichts so sehr herausgefordert, wie durch das relativierende Wissen über die Geschichtlichkeit aller Religionen: „The rise of comparative history of religion has shaken the christian more deeply than anything else.“ (Troeltsch 1991: 77; zit. n. Mazusawa 2005: 310) Er sieht darin allerdings nicht nur eine Bedrohung für die christliche Religion, sondern generell für Religion als eigene Sphäre des gesellschaftlichen Lebens. Angesichts dieser äußeren Bedrohung des Christentums und der Religion überhaupt, wird nun im Privaten die eigentliche religiöse Erfahrung ausgemacht:

„Then the deepest core of the religious history of humanity reveals itself as an experience that cannot be further analyzed, an ultimate phenomenon that constitutes, like moral judgment and aesthetic perception and yet with characteristic differences, a simple fact of psychic life. Everywhere the basic reality of religion is the same: a derivable, purely positive, again and again experienced contact with the deity.“ (Troeltsch 1991: 79; zit. n. Mazusawa 2005: 310)

Die hier vertretene Vorstellung von Religion hebt das religiöse Erleben von etwas Göttlichem, Heiligem hervor, welches die Religion überall in der Welt gleichermaßen kennzeichne, also universelle Gültigkeit besitze. Ein solches Religionsverständnis erwächst jedoch aus einem in erster Linie protestantischen Religionsverständnis, welches wiederum in einer historisch spezifischen Zeit aufkam und das –

bedingt durch die Hervorhebung der persönlichen Beziehung jedes Einzelnen zu Gott – eine verinnerlichte Religion ins Zentrum stellt.

Erst aus dem, durch die Konfrontation mit anderen Religionen gewonnenen europäischen Wissen über die Geschichtlichkeit aller Religion entsteht laut Mazusawa das Bedürfnis nach einem allgemeinen Religionsbegriff.

Auch von anderer Seite wird hierbei protestantischen Strömungen eine herausragende Bedeutung zugesprochen, wodurch sich auch der besondere Stellenwert von Textdokumenten erklären lässt, der für das Aufkommen eines universellen Religionsbegriffs von so zentraler Bedeutung ist.

So diagnostiziert etwa King, dass in Anschluss an Luthers Postulat, jeder Einzelne solle in einer Verbindung zu Gott stehen, protestantische Strömungen eine stärker innerliche Religion befürworteten und vor diesem Hintergrund eine eigenständige Lektüre der Bibel anpriesen. Begünstigt durch die Übersetzung der Bibel durch Luther und die Erfindung des Buchdrucks, erfuhr die Bibel im Laufe der Zeit insbesondere durch die Protestanten eine enorme Aufwertung. Die massenhafte Verbreitung gedruckter Texte führte im 18. Jahrhundert dazu, dass in westlichen Ländern Lesen und Schreiben als Tätigkeiten gesehen werden, denen man alleine und im Stillen nachgeht (vgl. King 1999: 63). Zuvor haben mündliche Überlieferungen in der Geschichte der religiösen Praxis immer eine größere Rolle gespielt. So ist im Mittelalter hauptsächlich laut und öffentlich gelesen worden und das Rezitieren heiliger Texte blieb einzig den Gelehrten vorbehalten. Die Hervorhebung der heiligen Texte und die Betonung des individuellen Glaubens haben nun, so Kings These, neben der Aufklärung, die die Wissenschaft in entscheidendem Maße beeinflusst hat, die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Religion, wie sie ab Mitte des 19. Jahrhunderts auch über die Theologie hinaus aufkam, stark geprägt.

Auch Jürgen Osterhammel, ein Vertreter der Globalgeschichtsforschung stellt einen engen Zusammenhang von protestantischem Religionsverständnis und der Herausbildung eines allgemeinen Religionsbegriffs fest:

„ein abstrakter und universal gemeinter Begriff von ‚Religion‘ ist ein Produkt europäischer, insbesondere protestantisch orientierter Intellektueller des 19. Jahrhunderts. Er schloss die in Europa seit etwa 1600 denkbare Idee einer Pluralität der Religionen jenseits der Trias von Christentum, Judentum und Islam ein, war aber oft mit dem unausgesprochenen Hintergedanken verbunden, das Christentum sei die entwicklungsgeschichtlich fortgeschrittenste, damit also die einzig wirklich universale Religion. Ein solcher Begriff kombiniert zumeist vier Elemente: (1) die Existenz eines zentralen heiligen Textes (wie Bibel oder Koran) bzw. eines klar definierbaren Kanons sakraler Schriften, (2) das Moment der Exklusivität, also die Eindeutigkeit der religiösen Loyalität und der Selbstidentifizierung mit einer Religion, die man ‚besitzt‘; (3) die Trennung von anderen Sphären des Lebens; (4) eine gewisse objektivierende Lösung vom persönlichen Charisma mitreißender Führergestalten (auch wenn dies nicht

unbedingt zum Aufbau einer hierarchischen Kirche führen muss).“ (Osterhammel 2009: 1241f)

Ein solches Religionsverständnis konnte jedoch nur durch die Begegnung mit anderen Religionen entstehen und erst durch Mission und Kolonialzeit fand der lateinische Religionsbegriff Verbreitung.⁸

Die Bedeutung, die das Aufeinandertreffen der christlichen Religion mit anderen Religionen für das Aufkommen eines universellen Religionsverständnisses hatte, wird im religionssoziologischen Diskurs etwa auch durch Knoblauch reflektiert. Dieser konstatiert:

„Bei dem Ausdruck Religion handelt es sich um eine vergleichsweise junge Bezeichnung. Erst in der europäischen Neuzeit gewinnt der lateinische Begriff substantiell an Bedeutung, nämlich genau in dem Zeitraum, als man sich im Okzident in wachsendem Maße mit anderen Religionen als der christlichen konfrontiert sah. Seit Beginn des 19. Jahrhunderts bemühen sich die Wissenschaften, den Religionsbegriff zu festigen, jedoch entzieht er sich immer wieder allen Versuchen einer exakteren Bestimmung.“ (Knoblauch 2009: 43)

Er bringt das Bemühen, Religion in allgemeiner Weise definieren zu wollen, zwar mit der Begegnung mit anderen Religionen in Zusammenhang, unterzieht vor diesem Hintergrund die Praxis des religionssoziologischen Diskurses, Religion definitionistisch beikommen zu wollen, jedoch keiner grundlegenden Kritik.

Ein universelles Religionsverständnis, wie es auch den religionssoziologischen Diskurs prägt, nimmt durch den spezifischen historischen Kontext und durch die hegemoniale Diskursposition protestantischer Glaubensvertreter, die das Aufkommen eines universellen Religionsbegriffs maßgeblich beeinflusste, hauptsächlich auf ein christlich-protestantisches Religionsverständnis Bezug. Während Religionswissenschaftler wie beispielsweise Timothy Fitzgerald aufgrund dieser Prägung das Konzept der Religion als theologisches Konzept betrachten und darauf hingewiesen worden ist, dass die christliche Prägung des Religionsbegriffs die Wahr-

8 Für die Verbreitung des lateinischen Religionsbegriffs waren neben Kolonialzeit und Mission u.a. auch Diskursereignisse wie etwa das 1893 erstmals stattfindende ‚Worlds Parliament of Religions‘ in Chicago ausschlaggebend. Das Ansinnen der Veranstalter war es, nicht nur die Vielfalt der Religionen anzuerkennen, sondern es sollten auch Friedfertigkeit und ein religiöser Universalismus gestärkt werden. Aus diesem Anlass wurden Vertreter der zehn größten Religionen der Welt geladen, die ihre Religion nicht nur repräsentieren, sondern diese Punkte auch gemeinsam diskutieren sollten. Auch wenn sich die römische Kirche im Nachhinein sehr skeptisch gegenüber dem ‚Worlds Parliament of Religions‘ äußerte, wird es doch häufig als ein wichtiges Ereignis auf dem Weg zu einer pluralistischen Sichtweise auf Religionen gewertet (vgl. Mazusawa 2005: 265).

nehmung anderer Religionen in entscheidendem Maße beeinflusst habe (vgl. Fitzgerald 1990: 101f; Balagangadhara 1994: 307), will eine postkoloniale Perspektive Religion vielfach nicht einzig als Produkt des Westens betrachten. Zwar werde als Folge der Kolonialzeit in den unterschiedlichen Religionen dieser Welt etwa die Verfügung über die schriftlich niedergelegten ‚Grundaussagen‘ der einzelnen Religionen als wesentlich erachtet, daraus dürfe aber nicht vorschnell der Schluss gezogen werden, dass sich ein solches christlich geprägtes Religionsverständnis eins zu eins überall auf der Welt verbreitet habe. Vielmehr müsse das Religionsverständnis mit anderen Einflussfaktoren, wie etwa historischen und sozialen Gegebenheiten in Zusammenhang gestellt werden. Aus diesem Grund zeigen sich postkolonial arbeitende Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler auch äußerst skeptisch gegenüber universellen Definitionen von Religion. So hatte sich Talal Asad in dem 1993 erschienenen Aufsatz *The construction of religion as an anthropological category* klar gegen einen Religionsbegriff gewandt, der universelle Gültigkeit beansprucht:

„My argument is that there cannot be an universal definition of religion, not only because its constituent elements and relationships are historically specific, but because that definition is itself the historical product of discursive process.“ (Asad 1993a: 29)

Zwar sei es wichtig, die Aufmerksamkeit auf die wissenschaftlichen und theologischen Konzeptionen von Religion zu lenken, um die dort vertretenen Annahmen auf etwaige Homogenisierungen, Essenzialisierungen und Eurozentrismen zu untersuchen. Genauso bedeutsam erweist es sich zudem zu fragen, wie es dazu kam, dass die indischen religiösen Strömungen nun unter dem Sammelbegriff Hinduismus gefasst werden und ihnen somit ein einheitlicher Charakter zugesprochen wird.⁹ Ein solcher Prozess kann nicht als einfache Diffusionsgeschichte erzählt werden, vielmehr gilt es diesen als performativen Akt geschichtlicher Verwobenheiten aufzufassen, die sich etwa in den Praktiken der Kolonialzeit manifestieren. In diesem Sinne gilt es die „ambivalenten Beziehungen zwischen dem Globalen und dem Lokalen, dem Allgemeinen und dem Besonderen“ (Bayly 2008: 14) zu analysieren (vgl. auch King 1999: 69). Nur auf diese Weise ist es möglich, den historischen Prozessen und der Vielfalt der Auffassungen von Religion gerecht zu werden.

Ansinnen dieser Arbeit ist es aber zunächst die Grenzen der religionssoziologischen Definitionsversuche aufzuzeigen. Wichtig hierbei ist den universellen Anspruch der im religionssoziologischen Diskurs formulierten Religionsbegriffe mit ihren diskursiven und historischen Entstehungszusammenhängen zu konfrontieren, um zu verdeutlichen, dass das vermeintlich Allgemeingültige immer im Partikularen gründet.

Während sich Religionswissenschaftlerinnen und Religionswissenschaftler mit diesem Erbe bereits seit einigen Jahrzehnten auch hierzulande auf unterschiedliche

9 Hierauf wird im Kapitel zur Weltreligion noch genauer eingegangen.

Weise auseinandersetzen (vgl. Kippenberg 1997; Rohrbacher 2009, von Stuckrad 2010), ist eine solche Analyse im religionssoziologischen Diskurs noch nicht erfolgt, und auch die religionswissenschaftliche Auseinandersetzung über die christliche Prägung des Religionsbegriffs wird nur selten rezipiert. Vor dem Hintergrund der Arbeiten der Postcolonial Studies und insbesondere der Frage der Repräsentation werden die zentralen Begriffe und Definitionen des religionssoziologischen Diskurses, die im vorangegangenen Kapitel besprochen wurden, dahingehend untersucht, welche Partikularismen – trotz des Anspruchs auf universelle Gültigkeit – in den Religionsbegriffen finden lassen.

4.1.1 Die christlich-eurozentrische Dimension der Religionsbegriffe

Dass ein Begriff immer seinem spezifischen Entstehungs- und Verweisungszusammenhang verpflichtet und somit in gewisser Weise immer partikular ist, sollte durch die Einwände poststrukturalistischen Theoretiker und Theoretikerinnen deutlich geworden sein. In diesem Sinne ist es prinzipiell auch nicht verwerflich, sich in der Auseinandersetzung mit Religion in erster Linie mit christlichen Strömungen in Europa zu befassen. Problematisch wird es jedoch, wenn man der Auseinandersetzung mit einer spezifischen religiösen Gruppe nun universelle Gültigkeit beimisst oder auf der Basis der gewonnenen Erkenntnisse einen allgemeinen Religionsbegriff aufstellt. Ebenso problematisch ist es, wenn bei dem Bemühen einen allgemeingültigen Religionsbegriff zu formulieren, der diskursive Entstehungszusammenhang nicht mitreflektiert, sondern als eine durch theoretische Abstraktionen gewonnene Definition präsentiert wird.

Die im religionssoziologischen Diskurs formulierten Religionsbegriffe werden häufig nicht nur mit einem universellen Anspruch aufgestellt, sondern werden dabei mal mehr und mal weniger explizit mit dem Vorhaben verknüpft, diesen von den christlichen Religionsvorstellungen zu lösen. In Abgrenzung zum Katholizismus seiner Zeit wollte etwa Durkheim Religion explizit in allgemeiner Weise definieren und hat aus diesem Grund bei den sogenannten primitiven Religionen angesetzt, da er einem evolutionistischen Verständnis folgend davon ausging, dass sich hier *die elementaren Formen des religiösen Lebens* besonders gut identifizieren lassen.

Nicht nur bei Durkheim sondern in der Mehrzahl der Definitionsversuche bleibt – trotz der Abstraktionsbemühungen – der spezifisch christlich-europäische Entstehungskontext der Definitionen nicht ohne Einfluss auf die inhaltliche Bestimmung von Religion, wird jedoch seitens der Religionssoziologen und Religionssoziologinnen zu selten reflektiert: Es ist insbesondere die im religionssoziologischen Diskurs so dominante Auffassung von Religion als etwas Außeralltäglichem und von anderen Bereichen klar Abgrenzbaren, das mit einem christlich-europäischen Reli-

gionsverständnis eng verknüpft ist. Wie aufgezeigt wurde, wird Religion in den religionssoziologischen Definitionsversuchen entweder über die inhaltliche oder die funktionale Ebene bestimmt. In beiden Fällen wird Religion auf diese Weise von anderen Bereichen abgegrenzt, wobei nicht selten die funktionelle und die substanzielle Ebenen miteinander kombiniert werden, um somit eine klare Eingrenzung des Religiösen vorzunehmen. In diesem Sinne wird eine deutliche Grenzziehung zwischen einem Innen und einem Außen, etwa zwischen System und Umwelt vorgenommen. Auch wenn seit den 1960er Jahren verstärkt versucht wird, den Religionsbegriff durch Abstraktionssteigerungen vom christlichen Kulturerbe zu lösen (vgl. Tyrell 1996: 440), gelingt dies auch weiterhin nur bedingt: Während sich die frühen Schriften Luhmanns noch durch die Gleichsetzung von Religion und Kirche auszeichnen, konzentriert er sich in seinen weiteren Schriften immer stärker auf den Code der Religion, um universelle Gültigkeit in seiner Auseinandersetzung mit Religion beanspruchen zu können. Dass jedoch auch der religiöse Code von Immanenz und Transzendenz nicht vor einer in erster Linie christlichen Konnotation geübt ist, soll im Folgenden noch verdeutlicht werden.

Auch die Unterscheidung zwischen institutioneller und individueller Religion ist hauptsächlich mit der spezifisch europäischen Situation in Zusammenhang zu stellen. Zwar möchte auch Luckmann nicht nur den Fokus auf die institutionalisierte Religion, sondern ebenso die christliche Engführung in der Auseinandersetzung mit Religion überwinden. Gerade vor dem Hintergrund der weitreichenden Strukturveränderungen in der modernen Gesellschaft, dürfe der Fokus auf das Christentum nicht den Blick auf andere Formen der Religion verstellen: „Das Überleben traditioneller Formen der kirchengebundenen Religion, das Fehlen einer institutionalisierten Gegenkirche im Westen und die alles überragende Bedeutung des Christentums für die Entwicklung der westlichen Welt verstellen – zusammengefasst – die Sicht auf die Möglichkeit, dass eine neue Religion im Entstehen sein könnte.“ (Luckmann 1991: 76) Er plädiert aus diesem Grund für einen Religionsbegriff, der gerade das Verhältnis von Individuum und Gesellschaft in den Blick nimmt, und setzt daher bei der anthropologischen Bedingung der Religion an. Auf diese Weise hofft er zu einer allgemeingültigen Bestimmung von Religion zu kommen: „Was für gewöhnlich bloß für ein Symptom für den Rückgang des traditionellen Christentums gehalten wird, könnte Anzeichen für einen sehr viel revolutionäreren Wandel sein: die Ersetzung der institutionell spezialisierten Religion durch eine neue Sozialform der Religion.“ (Luckmann 1991: 132) Er spricht sich für eine funktionale Definition von Religion aus, um die ethnozentrische Prägung eines substanziellen Religionsbegriffs zu vermeiden (vgl. ebd.: 78f). Luckmann möchte sich zwar vom Fokus auf die christliche Religion befreien, er abstrahiert hierbei jedoch die spezifische historische Erfahrung eines Bedeutungsverlusts der institutionalisierten christlichen Religion, um zu einem allgemeingültigen Religionsbegriff zu kommen. Indem er zwischen institutionalisierter und individueller Religion unterscheidet, ge-

lingt es ihm nicht, die christlichen Konnotationen des Religionsbegriffs hinter sich zu lassen, wie im Folgenden noch näher gezeigt werden soll.

4.1.1.1 Religion als etwas ‚Apertes‘

Die Annahme von Religion als gesonderter Sphäre ist eine zentrale Argumentationsfigur des religionssoziologischen Diskurses. Sie ist nicht nur bei Weber zu finden, sie bildet auch die Grundlage der von Durkheim eingeführten funktionalen Bestimmung von Religion, die in den folgenden Jahren Schule im religionssoziologischen Diskurs macht: Sie hat sowohl das strukturfunktionalistische Denken Parsons und die Systemtheorie Luhmanns beeinflusst als auch Bourdieus Konzeption des religiösen Feldes geprägt. Gleiches gilt für die substanziellen Definitionsversuche, welche das Religiöse über die besondere Qualität des Glaubens, der Erfahrung zu fassen versuchen. Um Religion bestimmen zu können, ist es offenbar von zentraler Bedeutung, sie von anderen Bereichen klar unterscheiden zu können. Die Grenzziehung wird hier also auf sachlicher Ebene vorgenommen und die unterschiedlichen gesellschaftlichen Bereiche oder Sinnsphären werden dabei meist als gleichwertig erachtet.

Dabei lassen sich sowohl in den substanziellen als auch in den funktionalen Definitionen, die die religionssoziologische Diskussion prägen, Einlassungen eines in erster Linie christlich-europäischen Religionsverständnisses finden, das im 19. Jahrhundert an Bedeutung gewann und hauptsächlich durch protestantische Wissenschaftler formuliert wurde.

Joachim Matthes hatte bereits Anfang der 1990er Jahre die „Konnotation von der ‚Religion‘ als etwas ‚Apertem‘, als ein Etwas, das sich als eine eigene und eigenartige Gefühls-, Denk- und Handlungswelt darstellt, apart von dem, was man sonst noch alles fühlt, denkt und tut“ (Matthes 1993: 23), problematisiert und darauf hingewiesen, dass ein solches Religionsverständnis dem Sozialforscher „nur allzu willkommen [ist], ermöglicht ihm dieses Verständnis doch eine verhältnismäßig klare ‚definitorische‘ Abgrenzung seines ‚Gegenstandes‘.“ (Matthes 1993: 23).

Auch Talal Asad und Richard King haben sich kritisch gegenüber einer solchen Definition von Religion geäußert. Asad diagnostiziert, dass das Religionsverständnis im 19. Jahrhundert noch von evolutionistischen und rationalistischen Religionsauffassungen geprägt war, Religion jedoch im 20. Jahrhundert nicht mehr als etwas Archaisches betrachtet wird, sondern Religion vielmehr als ein Bereich des menschlichen Lebens – neben anderen Bereichen – angesehen wird (vgl. Asad 1993a: 27). Eine solche Grenzziehung zwischen den unterschiedlichen gesellschaftlichen Teilbereichen sei eng verknüpft mit der Forderung der europäischen Aufklärung, dass Religion sich aus Angelegenheiten der Politik und Wissenschaft heraushalten solle. Asad ist der Ansicht, dass gerade eine solche Sichtweise es ermöglicht, Religion als etwas Transhistorisches und Transkulturelles zu definieren (vgl. Asad

1993a: 28). Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen, die sich einem postkolonialen Wissenschaftsverständnis verpflichtet fühlen, erinnern nun daran, dass Religion in anderen Zusammenhängen nicht zwangsläufig als etwas von Wissenschaft, Politik etc. Getrenntes wahrgenommen wird. Entsprechend hält etwa King fest:

„The category of religion, in fact, is simply the production of the cognitive ‚filtering out‘ or abstraction of certain aspects of a much broader cultural dynamic. This process of abstraction is founded upon the presuppositions of the Enlightenment. Other cultures and pre-Enlightenment Western culture did not carve up the world in the way that we do. Religious phenomena were always seen as part and parcel of political, social and other cultural forms. The separation of religion from those is founded on secular Enlightenment approach.“ (King 1999: 19)

Ogleich ein säkulares Denken durch die enge Verknüpfung mit dem Konzept des Nationalstaats weite Verbreitung gefunden hat, wird seitens postkolonialer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler häufig das Ineingreifen von Politik und Religion als markantes Gegenbeispiel hinsichtlich der Vorstellung von Religion als abgeschlossenem Sinnsystem herangeführt (vgl. Asad 1993a: 28). Obwohl das Konzept des Säkularismus verschiedentlich Ausformulierung findet, kann von einer vollständigen Separierung von Religion und Politik sowohl außerhalb als auch innerhalb Europas nicht die Rede sein (vgl. Van der Veer/Lehmann 1999).

Chakrabarty hatte aus diesem Grund von einem hyperrealen Status gesprochen, der die europäischen Modernenarrative kennzeichnet. Die Schwierigkeit solcher Definitionen liegt somit auch im differenzierungstheoretischen Denken begründet, welches die europäischen Modernevorstellungen entscheidend prägt. Diese Argumentationsfigur zur Bestimmung eines universellen Religionsbegriffs heranzuziehen erweist sich vor diesem Hintergrund als äußerst problematisch.

Neben der Nähe zu einem christlich-protestantischen Religionsverständnis sind die substanziellen und funktionalen Definitionen, durch welche Religion als etwas Apartes, von anderen Bereichen klar Abgrenzbares bestimmt wird, jedoch noch durch weitere Schwierigkeiten und Grenzziehungen gekennzeichnet. So müssen auch die Definitionsversuche, die Religion über die Ebene der Erfahrung zu fassen versuchen, problematisiert werden. Ein solches Religionsverständnis ist etwa in den von Friedrich Schleiermacher, Rudolph Otto, Mircea Eliade, William James oder Ernst Troeltsch vorgenommenen Proklamierungen eines religiösen Universalismus zu finden, der davon ausgeht, dass alle Menschen auf irgendeine Art und Weise in Verbindung mit dem Heiligen stehen, welches sich in der spezifischen religiösen Erfahrung offenbart. Zum einen ist ein solches Religionsverständnis, wie Mazusa-wa aufgezeigt hat, nicht nur durch ein spezifisch protestantisches Religionsverständnis geprägt und wird insbesondere bei evangelischen Theologen wie Schleiermacher, Otto oder Troeltsch stark von der Sorge getragen, dass Religion durch die

Begegnung mit anderen Religionen im Allgemeinen an Einfluss verliere. Die spezifischen Entstehungsbedingungen des Religionsbegriffs, der auf der Ebene der religiösen Erfahrung ansetzt, werden im religionssoziologischen Diskurs jedoch zu meist weder berücksichtigt, noch wird die Universalisierung eines solchen Religionsbegriffs in Frage gestellt. Lediglich Knoblauch weist darauf hin, dass es sich als problematisch erweist, ein solches Religionsverständnis auf andere Religionen zu übertragen: „So geschieht es leicht, dass Religion in der abendländischen Tradition in einem starken Maße nach einem christlichen Muster gedeutet und auf alle Religionen übertragen werde, wie etwa bei Schleiermacher, der Religion als Gefühl schlechthiniger Abhängigkeit bezeichnet oder eben bei Otto.“ (Knoblauch 2009: 62)

Dem anderen Punkt, der sich bei der Konzeption von Religion als persönlicher Gotteserfahrung als problematisch erweist, wird auch im religionssoziologischen Diskurs demgegenüber weitaus mehr Aufmerksamkeit geschenkt: Die religiöse Erfahrung gilt in dieser Tradition nicht selten als inkommunikabel, was sich aus soziologischer Perspektive als äußerst problematisch erweist. Denn Religion ist in einer solchen Konzeption nicht soziologisch fassbar. Sie beruht ganz auf theoretischen Annahmen und ihr ist mit empirischen Mitteln nicht beizukommen. Dass ein Begriff, der in erster Linie das innere Erleben dieser Erfahrung, dessen Qualität für James gerade in der Inkommunikabilität dieser besonderen Erfahrung liegt, aus soziologischer Perspektive nur schwerlich einholbar ist, wird auch durch Religionssoziologinnen und Religionssoziologen bemängelt. So problematisiert etwa Tyrell, dass „das Soziale – verstanden als Kommunikation – [...] auf diese Art zum Religiösen sekundär und „kontaminierend“ stehe (Tyrell 1996: 435). Und auch Soeffner hatte darauf hingewiesen, dass die Religionssoziologie sich an die objektiven Ausdrucksformen halten muss, also sichtbar sein muss, da alles andere für die Soziologie nicht greifbar sei (vgl. Soeffner 1994: 312). Wie an Joas Konzeption der religiösen Erfahrung gesehen, wird aber auch im gegenwärtigen Diskurs noch an einen Religionsbegriff angeknüpft, der die individuelle Erfahrung ins Zentrum stellt.

In ähnlicher Weise wie der soeben besprochene Erfahrungsbegriff erweist sich auch Luckmanns Konzeption der unsichtbaren Religion in Bezug auf die soziologische Fassbarkeit als problematisch. Denn auch in einem solchen Konzept findet die Ebene der sozialen Vermittlung und Verortung zu wenig Berücksichtigung. Empirisch erhoben und zur Kenntnis genommen werden kann soziologisch nur, dass was auch für die Forschenden sichtbar ist.

Es lassen sich jedoch noch weitere Schwächen in den spezifisch funktionalen Definitionen von Religion finden: Natürlich ist mit den Postcolonial Studies auch die evolutionistische Denkweise, wie sie Durkheims Religionsbegriff zugrunde liegt, zu problematisieren. Begrifflichkeiten wie primitive Religion, Naturreligion, Animismus, Totemismus etc. sind ein typisches Produkt einer evolutionistischen Sichtweise, wie sie zu Durkheims Zeit prägend war, und in welchem eine hierarchi-

sche Strukturierung deutlich erkennbar wird. Ein evolutionistisches Denken, wie es Durkheims religionssoziologisches Schaffen prägt, ist im religionssoziologischen Diskurs heute nur noch selten zu finden. Gleichwohl wird den sogenannten Weltreligionen in der religionssoziologischen Betrachtungsweise nach wie vor ein größerer Stellenwert eingeräumt.

In einer postkolonialen Perspektive muss darüber hinaus auch generell auf das ahistorische Moment, welches sich in funktionalen Definitionen finden lässt, aufmerksam gemacht werden: Wenn Religion funktional bestimmt wird und ihr somit die Übernahme zentraler Aufgaben sowohl in Hinblick auf die Gesellschaft als auch auf das Individuum zugesprochen wird, wird Religion zu etwas Überzeitlichem gemacht. Eine Welt ohne Religion ist in einem funktionalen Verständnis von Religion nicht mehr vorstellbar.

Theoretiker wie Bourdieu, die sich dem Gegenstand Religion nur aus historischer Perspektive nähern wollen, weisen zwar auf die historische Kontingenz und Heterogenität des religiösen Feldes hin:

„Ebenso wie die gemeinhin als christlich bezeichneten Glaubensinhalte und Praktiken (denen kaum mehr als der Name gemein ist) ihren Fortbestand über die Zeit dem Umstand verdanken, dass sie nicht aufgehört haben, sich in dem Maße zu wandeln wie die Funktionen sich wandelten, die sich bei den sich beständig erneuernden Gruppen, die sie aufnahmen, erfüllen, verdanken auch synchron gesehen die religiösen Vorstellungen und Verhaltensweisen, die sich auf ein und dieselbe Ursprungsbotschaft berufen, ihre Verbreitung im sozialen Raum einzig der Tatsache, dass sie für die verschiedenen Gruppen völlig unterschiedliche Bedeutungen und Funktionen haben.“ (Bourdieu 2009: 60)

Allerdings gewinnt auch Bourdieu sein Konzept des religiösen Feldes hauptsächlich in Auseinandersetzung mit der christlichen Religion und er versäumt es, die Spezifik der hier beobachteten Strukturfigurationen hinsichtlich ihrer Übertragbarkeit auf andere Religionen in Frage zu stellen.

Luhmann und Luckmann greifen zudem auf eine anthropologische Fundierung zurück. Luhmanns Religionsbegriff enthält sogar – genau wie die an Luhmann anschließenden Konzeptionen – eine christlich religiöse Unterfütterung, da auch die Annahme, dass Kontingenz etwas ist, was bewältigt werden muss, in engem Zusammenhang mit einem modernen christlich-theologischen Religionsverständnis steht (vgl. Daniel/Hillebrandt 2012: 46). Religionssoziologische Definitionen tun sich offenbar schwer damit, Religion genuin soziologisch zu bestimmen. Bei Taylor macht Chakrabarty ebenfalls eine gewisse Unentschlossenheit hinsichtlich einer geschichtlichen oder anthropologischen Fundierung des Transzendenzbedürfnisses aus:

„Aus seiner Darstellung geht nicht hervor, ob das Bedürfnis, sich der Transzendenz zuzuwenden, zur Grundausstattung des Menschen gehört oder ob es sich dabei um etwas handelt, was den Menschen erst relativ spät in ihrer Geschichte, nämlich seit den achsenzeitlichen Religionen, anezogen worden ist. ‚Sofern die transzendente Betrachtungsweise recht hat‘, erklärt Taylor, ‚haben die Menschen die unauslöschliche Neigung, auf etwas Jenseitiges anzusprechen. Es wirkt einengend, wenn man dagegen angeht‘(1061). Ob Taylor selbst die transzendente Betrachtungsweise teilt, ist nicht klar. Ebenso wenig lässt sich aber das Gegenteil behaupten.“ (Chakrabarty 2010: 177)

Nun ergeben sich aus den unterschiedlichen Herangehensweisen natürlich gravierende Konsequenzen hinsichtlich der Konzeption von Religion: Geht Taylor einerseits von einer anthropologischen Fundierung des Transzendenzbedürfnisses aus, dann bleibt erklärungsbedürftig, warum die vorachsenzeitlichen Kulturen dieses nicht hervorgebracht haben. Genauso müsse erklärt werden, wie es möglich ist, dass die Mehrheit der Weltbevölkerung lebt, ohne auf dieses innere Bedürfnis zu reagieren (vgl. Chakrabarty 2009: 9). Taylor geht allerdings davon aus, dass dieses Bedürfnis in den Menschen sehr präsent ist. Entsprechend bedarf die Annahme, dass die vorachsenzeitlichen Religionen auf das menschliche Gedeihen ausgerichtet waren, einer Revision. Wenn andererseits davon ausgegangen wird, dass es sich bei dem Bedürfnis nach Transzendenz um ein historisch gewachsenes handelt, ist es auch möglich, dieses hinter sich zu lassen und nach menschlichem Gedeihen zu streben, ohne die Entwicklung zum abgepufferten Selbst zu beschreiten, wie die westliche Welt dies getan habe (vgl. Chakrabarty 2009: 9).

Funktionale Definitionsversuche haben, wie in Kapitel 3.2.2 verdeutlicht wurde, außerdem die Schwierigkeit, dass die Funktionen der Religion auch von anderen Bereichen übernommen werden können und sie deren Besonderheit somit nicht mehr allein über die Funktion von anderen Bereichen abgrenzen können. Aus diesem Grund greifen Befürworter und Befürworterinnen einer funktionalen Definition meist auf eine substanzielle Unterfütterung ihres Religionsbegriffs zurück: So gehen etwa Luhmann aber auch Taylor davon aus, dass in der modernen Gesellschaft die besondere Aufgabe der Religion nicht mehr allein von dieser übernommen werden kann, sondern dass auch andere gesellschaftliche Bereiche, bei Luhmann etwa die Wissenschaft, den Umgang mit Kontingenz übernehmen können. Bei Taylor darf ebenso der sogenannte Ort der Fülle nicht mehr allein religiös bestimmt werden. Um Religion trotzdem noch von anderen gesellschaftlichen Bereichen unterscheiden zu können, kommen diese funktionalen Definitionsversuche nicht ohne eine substanzielle Unterfütterung aus. Dabei greifen sie alle auf die Differenzierung in heilig und profan (Durkheim) oder Immanenz und Transzendenz zurück (Luh-

mann, Taylor) und auch Riesebrodts Definition der religiösen Praktiken zeichnet sich durch die Bezugnahme auf etwas Göttliches aus (vgl. Riesebrodt 2000: 40).¹⁰

Erst durch eine solche Unterteilung kann sich die Vorstellung entwickeln, dass Religion sich vom sonstigen Leben unterscheide. Bereits für Matthes ist die Tatsache, „dass ‚Religion‘ immer und überall mit einer Scheidung der Welten und der Dinge in ‚heilige‘ und ‚profane‘ zu tun habe, wie es uns in der Religionssoziologie seit Durkheim geläufig ist, eine christozentrische Projektion par excellence“ (Matthes 1993: 22).¹¹ Eine solche Vorstellung ist laut Matthes in den chinesischen oder indischen Kulturen zunächst nicht zu finden. Bei einer genaueren Analyse würde man vielmehr „auf ein multiples Konzept von vielfältigen geschichteten

-
- 10 Nicht nur Taylor (2009), sondern auch Eisenstadt (1992), Joas und Bellah (2012) stützen sich dabei auf das Konzept der Achsenzeit, welches von Karl Jaspers entwickelt wurde. Mit den Postcolonial Studies muss das Konzept der Achsenzeit jedoch auch kritisch hinterfragt werden, ist dieses doch bereits von verschiedenen Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftlern u.a. aufgrund seiner entwicklungstheoretischen Annahmen widerlegt worden. Zu nennen sind hier insbesondere die Arbeiten von Jan und Aleida Assmann. Jan Assmann bescheinigt Jaspers eine „eigentümliche Blindheit“ für geschichtliche Bedingungen und Prozesse. Jaspers glaubt an die Selbstdurchsetzung der großen Gedanken (2005: 41f). Während Eisenstadt sich insbesondere für die Institutionalisierung achsenzeitlicher Ideen interessiert hat, befasst sich Jan Assmann stärker mit der Rolle der Kommunikation. Auch stellt Jan Assmann Jaspers Auslegung der Achsenzeit als Epochenschwelle in Frage, wurde die von Jaspers prognostizierte ungefähre Gleichzeitigkeit des Aufkommens bestimmter Phänomene doch bereits widerlegt. Vielmehr deutet er die Achsenzeit als typisches historisches Vorkommen, welches sich in diesem Fall in der „Transformation von ritueller zu textueller Kohärenz“ manifestiert. „In dieser Zeit entstehen nicht nur die fundierten Texte, sondern auch die kulturellen Institutionen, mit deren Hilfe die normativen und formativen Impulse dieser Texte über die sich wandelnden Sprachen, Gesellschaftssysteme, politischen Ordnungen und Wirklichkeitskonstruktionen hinweg in Kraft gehalten und die Rahmenbedingungen eines Dialogs mit den Vorgängern über Jahrtausende hinweg geschaffen werden.“ (1992: 291) Grundsätzlicher noch hat Aleida Assmann Jaspers Konzept der Achsenzeit in Frage gestellt: Sie kritisiert, dass dieser sich in erster Linie für die Einheit der Geschichte interessiere und der großen Heterogenität geschichtlicher Prozesse nicht gerecht werde. Deswegen kritisiert sie auch den evolutionistischen Gestus, den das Konzept der Achsenzeit impliziere, indem es diese zum allgemeinen Maßstab macht (1989: 336).
- 11 Auch im gegenwärtigen religionssoziologischen Diskurs wird ein auf der Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz beruhendes Religionsverständnis vereinzelt problematisiert (vgl. Knoblauch 2009: 44, Beyer 2006). Knoblauchs Vorschlag religiöse Kommunikation nicht nach dem Inhalt, sondern der Form nach zu bestimmen, wird von ihm aber nur im Ansatz ausformuliert.

Wirklichkeiten stoßen, in dem die hier und jetzt gelebte alltägliche Wirklichkeit von allen anderen, die man so kennt (die der Naturkräfte, der Vorfahren, der Geister und schließlich der Götter) nicht nur nicht säuberlich getrennt, sondern geradezu auf ‚Kommunikation‘ mit ihnen angelegt ist“ (Matthes 1993: 22). Allerdings ist auch hinsichtlich solcher Verallgemeinerungen Vorsicht geboten. Wie sich gezeigt hat, ist es nicht nur sehr fragwürdig von einem einheitlichen Christentum zu sprechen, ebenso problematisch ist es auch, substanzielle Repräsentationen anderer Religionen vorzunehmen. Homi Bhabha hat diesbezüglich festgehalten:

„Ganz gleich wie untadelig das Wissen über den Inhalt einer ‚anderen‘ Kultur sein mag, ganz gleich wie antiethnozentrisch sie repräsentiert wird: ihre Verortung als Abschluß großer Theorien und die Forderung, daß sie in analytischer Hinsicht immer das gute Objekt der Erkenntnis, die gefügte Summe der Differenz zu sein hat, reproduziert eine Beziehung der Herrschaft über sie und stellt somit die schwerwiegendste Anklage der institutionellen Macht kritischer Theorie dar.“ (Bhabha 2000: 48)

Wie gesehen, weisen auch die funktionalen und substanziellen Religionsversuche in einer postkolonialen Reflexion in vielfacher Hinsicht Probleme auf. Auch die im religionssoziologischen Diskurs gängige Unterscheidung zwischen institutionalisierter und individueller Religion erweist sich vor diesem Hintergrund als problematisch.

4.1.1.2 Institutionelle und individuelle Religion

Ein Grund für die anhaltende Popularität der Theorien Luckmanns und Luhmanns in der aktuellen religionssoziologischen Diskussion ist sicher, dass ein solcher Ansatz es zwar ermöglicht, von einem zunehmenden Bedeutungsverlust von Religion auf der gesellschaftlichen Ebene, jedoch nicht von einem vollkommenen Verschwinden von Religion in der modernen Gesellschaft auszugehen. Möglich wird dies insbesondere durch die Grenzziehung zwischen institutioneller und individueller Religion, wie Luckmann sie starkgemacht hat.

Auch diese Unterscheidung ist in erster Linie mit der europäischen Geschichte und insbesondere auch mit dem europäischen Selbstbild verknüpft, welches sich in der Moderneerzählung widerspiegelt, und erweist sich für die Formulierung eines universellen Religionsbegriff als nicht geeignet. In diesem Sinne hält etwa Richard King fest: „In this context the consequences of the Enlightenment dichotomy between public and private has been not only the delegitimization of institutional religion (i.e. religion as a social and political phenomenon) but also the increasing tendency to locate religion within the private sphere, thereby separating or excluding it from the realm of politics and power.“ (King 1999: 13). Begünstigt wurde ein sol-

ches Religionsverständnis also durch den spezifisch europäischen Kontext. So lässt sich zu der hochbürokratisierten christlichen Kirche nur schwerlich ein Äquivalent in anderen Religionen finden, auch eine auf dem individuellen Glauben beruhende Zugehörigkeit ist in anderen Religionen nicht zu finden. Randeria hat hinsichtlich der hinduistischen Strömungen festgehalten, dass diese: „weder dieselbe Trennung zwischen dem Sakralen und Profanen wie das Christentum noch eine Kirche oder gemeinsame religiöse Autorität mit Alleinvertretungsanspruch [kenne]. Ein einheitliches Dogma und Orthodoxie fehlt dem Hinduismus genauso wie eine auf individuellem Glauben basierende Zugehörigkeit zur Religion“ (Randeria 2007: 15).

Dass die starke institutionelle Verankerung in erster Linie in der christlichen Religion zu finden ist, wird zwar bereits bei Weber reflektiert, und auch Riesebrodt spricht sich aus diesem Grund explizit gegen eine Unterscheidung zwischen institutioneller und individueller Ebene aus und möchte Religion stattdessen über die Ebene der Praktiken theoretisieren. Er legt allerdings vorab fest, was unter religiösen Praktiken verstanden werden soll und grenzt sich somit von einem Praxisverständnis wie Bhabha oder Hall es verstehen, deutlich ab. Das von den Postcolonial Studies vertretene Praxisverständnis setzt sich nicht nur immer in historisch spezifischer Weise mit Religion auseinander, sondern macht auch die Ebenen der Untersuchung am konkreten Untersuchungsgegenstand fest. In diesem Sinne wird auch die theoretische Trennung zwischen methodologischem Individualismus und methodologischen Strukturalismus, die offenbar auch den religionssoziologischen Diskurs prägt, mit Bourdieu als ein Produkt der theoretischen Wissenschaftspraxis ausgemacht.

Im religionssoziologischen Diskurs ist bisher weder diese Grenzziehung zwischen den beiden theoretischen Ebenen reflektiert worden, noch der historischen Prägung eines zwischen individueller und institutioneller Religion unterscheidenden Religionsverständnisses genügend Aufmerksamkeit geschenkt worden. Dies hängt auch mit dem spezifischen, in diese Grenzziehung eingelassenen Moderneverständnis zusammen. Denn von zentraler Bedeutung für die Unterscheidung zwischen institutioneller und individueller Religion im religionssoziologischen Diskurs ist insbesondere auch die Säkularisierungstheorie, auf welche im nächsten Kapitel noch genauer eingegangen wird. Der diagnostizierte geringere Einfluss religiöser Institutionen auf gesamtgesellschaftliche Prozesse wurde nicht selten in einen Zusammenhang mit einer zunehmenden Individualisierung der Gesellschaft gestellt.

Den Fokus allein auf die individualisierte Sozialform zu legen, wie dies im religionssoziologischen Diskurs ab den 1960er Jahren verstärkt geschieht, erweist sich nicht nur in globaler Hinsicht als verkürzt. Zwar werden gegenwärtig zunehmend auch *Neue Religiöse Bewegungen* und Organisationsformen zum Gegenstand der Untersuchung gemacht, diese geraten jedoch meist als Organisationsform eines individualisierten, auf subjektive Erfahrungen abzielenden Glaubens ins Zentrum des analytischen Interesses. Bereits Casanova hat darauf aufmerksam gemacht, dass

kollektiven religiösen Zusammenhängen – ob institutionalisiert oder nicht – heute ein quasi archaischer Charakter zugesprochen wird bzw. gemeinschaftlichen Aspekten keine Beachtung im aktuellen religionssoziologischen Diskurs geschenkt werde (vgl. Casanova 2011). Dies ist nicht nur hinsichtlich des nach wie vor vitalen christlichen Gemeindelebens in Deutschland ein Forschungsdesiderat, sondern gerade in Hinblick auf eine sich zunehmend globalisierende Welt ist die Ausklammerung kollektiver religiöser Aspekte ein großes Versäumnis des religionssoziologischen Diskurses. Es liegt die Vermutung nahe, dass der religionssoziologische Diskurs auch durch normative Grenzziehungen geprägt ist, die die individualisierte Sozialform der Religion in ein besseres Licht rücken als die gemeinschaftlichen Aspekte der Religion.

Asad weist zudem auf die Gefahr hin, dass durch ein individualisiertes Religionsverständnis zu leicht verkannt werde, dass legitimierende Diskurse über Religion auch immer machtvoll sind. Zwar wird die diskursive Eingebundenheit des Religionsverständnisses auch im gegenwärtigen religionssoziologischen Diskurs reflektiert. Krech hat in seinen Arbeiten zur Konversionsforschung auf die Eingebundenheit der Konvertiten in religiöse Deutungssysteme hingewiesen (vgl. Krech 2011: 50ff). Und auch Knoblauch stellt fest: „Doch auch die Subjekte sind in der Rekombination nicht frei und autonom. Denn das Subjekt zehrt von dem Wissen, das kulturell angeboten wird.“ (Knoblauch 2009: 79) Allerdings stellt das Subjekt „den inhaltlichen Kern“ dieser religiösen Rekombinationen dar. Der Einzelne werde „in der Kommunikation vielmehr fortwährend zur Selektion gezwungen und wird sich in dieser Selektion erst seiner Subjektivität gewahr. Die Selektion kann deswegen sicherlich verschiedenen Kriterien folgen. Die Auswahl kann den gesellschaftlichen Anforderungen entsprechen und zu Klasse, Milieu oder Lebensstil passen. Sie kann kreativ sein und ‚Eigenes‘ enthalten, und sie kann sicherlich auch vernünftig, oder wenigstens zweckrational und instrumentell sein [...]. In jedem Fall muss sie von einem Subjekt betrieben werden“ (Knoblauch 2009: 79f). Knoblauch hält somit an der Vorstellung eines handlungsmächtigen Subjekts fest. Ein solches Subjektverständnis steht allerdings nicht nur in engem Zusammenhang mit einem spezifischen Moderneverständnis, es bedingt auch wiederum, auf welche Art und Weise ein entsprechendes Religionsverständnis theoretisiert wird. Denn in einer solchen Konzeption wird Religion in erster Linie hinsichtlich der kognitiven Dimension thematisiert, also hinsichtlich des Glaubens, der Erfahrungen und der handlungsanleitenden Symbol- und Sinnzusammenhänge, die meist über die Ebene der Kommunikation soziologisch zu fassen versucht werden. Zwar hebt Knoblauch an anderer Stelle auch die körperliche Dimension der Spiritualität hervor (Knoblauch 2009: 140) und auch Luhmann spricht der Vollständigkeit halber von biologischen Systemen, die materielle Dimension der religiösen Praktiken bleibt im Großen und Ganzen jedoch meist unterbelichtet. Religiöse Orte oder Gegenständen geraten entsprechend kaum in den Blick. Ein solches Religionsverständnis ist somit

stark anthropozentrisch ausgerichtet und nimmt eine klare Hierarchisierung zugunsten der menschlichen Sinnproduktionen und deren kommunikativen Vermittlungen von Religion vor. Gleichwohl wird an einem solchen Religionsverständnis in der Religionssoziologie nach wie vor festgehalten. Dies verwundert umso mehr, als es heute häufig bereits reflektiert wird, dass es sich bei der individualisierten Sozialform um eine in erster Linie in westlichen Kulturkreisen auftretende Erscheinung handelt (vgl. Krech 2011: 164).

Dass jedoch auch Definitionen von Religion, die ein breiteres Religionsverständnis formulieren, weder vor der Problematik theoretischer Engführungen noch vor der Schwierigkeit Religion nicht historisch zu kontextualisieren gefeit sind, hat Asad anhand einer Auseinandersetzung mit der von Clifford Geertz aufgestellten universellen Definition von Religion veranschaulicht. Geertz versteht Religion als

„(1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellung mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, dass (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen.“ (Geertz 1987: 48)

Asad problematisiert nun, dass Geertz zwischen der Ebene der kulturellen Symbolsysteme und der Ebene der sozialen Praktiken unterscheidet. Indem Geertz postuliert, dass sich ethnologische Forschung als erstes für die „Erforschung der Bedeutungssysteme, wie sie sich in den Symbolen materialisieren, die die eigentliche Religion ausmachen“ (Geertz 1966: 93) interessieren müsse, und in einem zweiten Schritt dann zu analysieren habe, wie diese mit den soziokulturellen und psychologischen Prozessen in Beziehung zu setzen seien, verleihe er den kulturellen Symbolsystemen einen transhistorischen Charakter. Die Annahme eines von der Praxis losgelösten Symbolsystems nimmt nicht nur eine Hierarchisierung der kulturellen Praxis vor, es ist zudem schwierig, eine differenzierte Betrachtungsweise von religiösen Phänomenen vorzunehmen, die die Kontingenz der Geschichte berücksichtigt. Asad sieht in dieser Trennung zwischen kultureller und sozialer und psychischer Ebene einen Rückgriff auf den theoretischen Ansatz Talcott Parsons, der weitreichende Folgen für die Definition von Religion habe: „This resort to Parsonian theory creates a logical space for defining the essence of religion. By adopting it, Geertz moves away from a notion of symbols that are intrinsic to signifying and organizing practices, and back to a notion of symbols as meaning-carrying objects external to social conditions and states of the self.“ (Asad 1993a: 32) Geertz geht zwar davon aus, dass Symbole handlungsanleitend sind, sie beeinflussen nicht nur die Stimmungen, sondern auch die Motivationen der Menschen, jedoch weist Asad darauf hin, dass auch diskutiert werden müsse, in welchem historischen Kontext diese religiösen Symbole als Dispositionssysteme fungieren und in welche Macht-

Wissens-Komplexe sie jeweils integriert sind, also wie sie auch mit den anderen Bereichen des gesellschaftlichen Lebens in Verbindung stehen.

Asad macht darauf aufmerksam, dass Kirchenvätern des Mittelalters, namentlich Augustinus, die Bedeutung von Zwang und Disziplin für die Produktion und Aufrechterhaltung religiöser Wahrheiten durchaus bewusst waren (vgl. Asad 1993a: 34), deswegen wundert er sich darüber, dass die Produktionsbedingungen der religiösen Symbole und Dispositionssysteme bei Geertz nicht diskutiert werden. Auch wenn sich die Figurationen der Macht und mit ihnen die religiösen Symbol- und Dispositionssysteme im Laufe der Zeit verändert haben, können diese nicht jenseits autorisierender Diskurse stehen. Asad möchte deswegen nun genau diese Separierung der Religion von Prozessen der Macht in den Blick nehmen: Er verortet diese Trennung in der Zeit, in der die Kirchen die Notwendigkeit erkannten, sich von den säkularen Mächten abzugrenzen. Im Zuge dessen setzen sie weniger auf Disziplinierung, sondern vielmehr auf die Gefühle und Erfahrungen des individualisierten Gläubigen. Asad weist nun einmal mehr darauf hin, dass die hervorgehobene Stellung des Glaubens – wie sie auch Geertz' Definition von Religion zugrunde liege, ein spezifisches Produkt der christlichen Religion sei. Während Geertz den Glauben als etwas mit den kulturellen Symbolsystemen in Beziehung stehendes begreift, wird Glaube nicht selten auch als etwas den Wissensprozessen vorgelagertes begriffen. Aber indem Geertz in erster Linie die kognitiven Prozesse in den Vordergrund stellt, erweist sich auch sein Ansatz als problematisch:

„Geertz is thus right to make a connection between religious theory and practice, but wrong to see it as essentially cognitive, as a mean by which a disembodied mind can identify religion from an Archimedian point. The connection between religious theory and practices is fundamentally a matter of intervention – of constructing religion in the world (not in the mind) through definitional discourses, interpreting true meanings, excluding some utterances and practices and including others.“ (Asad 1993a: 44)

Die Vielschichtigkeit der Praxis wird durch die Hervorhebung der kognitiven Ebene nicht berücksichtigt. Auch macht Asad eine anthropologische Unterfütterung des Geertzschen Religionsverständnis aus, denn dieser nimmt an, dass der Menschen ein grundlegendes Bedürfnis nach Sinn und Ordnung habe. Es bereitet ihm nicht nur Furcht „an Grenzen seiner analytischen Fähigkeiten“ zu gelangen, sondern auch an die Grenze seiner Leidensfähigkeit und seiner ethischen Sicherheit (vgl. Geertz 1987: 61). Mittels der Symbolsysteme schafft Religion nun Möglichkeiten, mit solchen Situationen umzugehen. Dabei wird nicht bestritten, dass es ungeklärte Ereignisse gibt oder dass das Leben schmerzvoll sein kann, vielmehr werden Wege angeboten, mit diesen Momenten des Chaos umzugehen. Dieser bescheidene Anspruch ist laut Asad ein Sinnbild des marginalen Stellenwerts, der der Religion in der europäischen Gesellschaft noch zukomme. Dabei ist der Anspruch Schmerz be-

kämpfen zu wollen, ebenso ein Produkt der nachaufklärerischen Gesellschaft wie die individualisierten Wege, die aufgezeigt werden (Asad 1993a: 45f).

In den Definitionen von Religionen spielen – trotz eines universellen Anspruchs – die Diskurse, in die die Forschenden durch ihre spezifische Sozialisation eingebunden sind, eine große Rolle. Sie prägen nicht nur das Religionsverständnis in ganz spezifischer Weise, sondern auch die theoretische Ebene, auf welcher Religion zu fassen versucht wird. In diesem Sinne müssen nicht nur die Auslassungen, die sich in Hinblick auf die globale und historisch kontingente Heterogenität religiöser Praxis finden lassen problematisiert werden, sondern ebenso die Hervorhebung einer spezifischen Dimension religiöser Praktiken kritisiert werden. Asad hält in diesem Sinne fest, dass Symbole, sofern sie wie Wörter als ein Vehikel für Bedeutung verstanden werden, nicht losgelöst von den sozialen Zusammenhängen betrachtet werden können, da sie in den Diskursen und Praktiken gleichsam erst produziert werden. Es gelte aber ebenso, die religiösen Symbole historisch zu kontextualisieren und sie zu den nichtreligiösen Symbolsystemen in Beziehung zu setzen. Entsprechend dürfen die Symbolsysteme, aber auch die religiösen Erfahrungen und Praktiken nicht abgelöst von den Machtverhältnissen betrachtet werden, die sie hervorbringen, legitimieren und produzieren.

Der religionssoziologische Diskurs ist, wie aufgezeigt, von verschiedenen Grenzbeziehungen geprägt, die häufig in den disziplinären und theoretischen Herangehensweisen selbst begründet zu sein scheinen. Randeria hat bereits auf die disziplinäre Engführung der Soziologie hingewiesen, durch welche der Fokus lediglich auf die modernen europäischen Gesellschaften gerichtet wird. Und auch Reckwitz stellt in ähnlicher Weise fest: „Die Soziologie als disziplinäres Unternehmen hat bei der Perspektivierung ihres Gegenstandes, der modernen Gesellschaft, bestimmte fundamentale Markierungen von Grenzen schon auf der grundbegrifflichen Ebene eingebaut.“ (Reckwitz 2008: 302) Nicht nur die sachliche Grenzziehung zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Phänomenen und Teilbereichen sei hier genannt, ebenso stellen etwa auch das Vorhaben Religion entweder über die Funktion oder die Substanz zu bestimmen aber auch die Trennung zwischen der Ebene gesellschaftlicher Strukturen oder individueller Handlungen, sowie die Fokussierung auf die kognitive Dimension von Religion richtungsweisende Grenzbeziehungen des religionssoziologischen Diskurses dar. Aus diesem Grund scheint es dringend notwendig, sich neben den Definitionen des religionssoziologischen Diskurses mit den entsprechenden Modernenarrativen auseinanderzusetzen, die nicht nur den religionssoziologischen Diskurs sondern den soziologischen Diskurs im Allgemeinen prägen und die Hervorbringungspraxis der soziologischen Theoriebildung wesentlich bestimmen.

Nicht zuletzt vor diesem Hintergrund erweisen sich die religionssoziologischen Definitionen hinsichtlich der Prämisse eines universellen Geltungsanspruches aus

vielerlei Gründen als problematisch. Es wurde veranschaulicht, dass diese – trotz eines gesteigerten Abstraktionsniveaus – nicht selten ein Religionsverständnis als impliziten Referenzpunkt verwenden, welches nicht weltweit zu finden ist, sondern in erster Linie mit dem diskursiven Entstehungszusammenhang in Verbindung steht. Auch „[d]en Religionsbegriff mittels Abstraktionserhöhungen vom christlichen Kulturerbe zu lösen“, wie es Tyrell dem religionssoziologischen Diskurs bescheinigt hat (1996: 432), gelingt in diesem Zusammenhang nur bedingt. So wird nicht nur auf die Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz zurückgegriffen und hauptsächlich der Glauben ins Zentrum dieser Definitionen gerückt, es wird auch davon ausgegangen, dass die Vorstellung von Religion als etwas von anderen Bereichen Getrenntes überregionale Gültigkeit besitzt. Es erweist sich als problematisch, dass der spezifische Entstehungszusammenhang eines solchen Religionsverständnisses zu selten mitreflektiert und der Heterogenität der religiösen Erscheinungsformen im religionssoziologischen Diskurs so wenig Aufmerksamkeit geschenkt wird. Von Verallgemeinerungen eines solchen Religionsverständnisses muss somit gewarnt und die Aufstellung universeller Religionsdefinitionen vor diesem Hintergrund kritisiert werden.

Die Schwierigkeiten des Religionsbegriffs werden in der gegenwärtigen Diskussion bisweilen problematisiert. Manchmal wird in diesem Zusammenhang sogar direkt auf die Arbeiten der Postcolonial Studies verwiesen. So möchte Knoblauch etwa an die Arbeiten des „Orientalismus und Postkolonialismus“ erinnern, er trifft jedoch nicht das Anliegen der Postcolonial Studies, wenn er zusammenfasst, dass „hier [...] der westlichen Theologie und der Religionswissenschaft vorgehalten [wurde], dass ihre Definitionen von einem abendländischen Religionsmodell ausgingen, das alle anderen Religionen aus dieser verzerrten Perspektive betrachtete“ (Knoblauch 2009: 44). Es geht den Postcolonial Studies – wie im ersten Kapitel bereits gezeigt – nicht darum, einzelne Wissenschaftsdisziplinen zu beschuldigen ein christliches Religionsverständnis verbreitet zu haben, auch sprechen sie nicht von einer Verwestlichung anderer Kulturen, wie Knoblauch dies suggeriert (vgl. ebd.). Vielmehr machen sie auf die historische Bedingtheit der Definitionen von Religion aufmerksam. Nicht nur dasjenige, was unter Religion verstanden wird, ist in zeitlichen Kontexten und spezifischen Zusammenhängen jeweils unterschiedlich, sondern auch die den Definitionen von Religion zugrunde liegenden Diskurse und Wissenssysteme variieren beständig. Zugänge zu Religion sind selbst also immer Produkt nicht nur spezifischer disziplinärer Grenzen und bestimmter Theorieschulen, sondern auch historisch spezifischer Denkformen und Ausschließungsdiskurse, die in den Definitionsversuchen selbst aber nur selten reflektiert werden. Aus diesem Grund wollen die Postcolonial Studies die unterschiedlichen Vorstellungen von Religion zum einen kontextualisieren, zum anderen aber auch auf ihren etwaigen essenzialistischen, eurozentrischen und ahistorischen Gehalt hin befragen.

Auch eine begriffsgeschichtliche Herangehensweise wäre verflechtungsgeschichtlich neu zu überdenken, ist es doch gerade die Begegnung mit anderen Religionen, die unter europäischen Wissenschaftlern den Anspruch erweckt, einen universellen Religionsbegriff zu formulieren. Eine postkoloniale Perspektive plädiert somit eben gerade nicht für das Aufgeben des Religionsbegriffs. Vielmehr wird darauf hingewiesen, dass es nicht in der Macht der Wissenschaft stehe, Begriffe, die im Alltagsgebrauch Verwendung finden, aufzugeben, es müsse lediglich deren allgemeine und homogenisierende Verwendung hinterfragt werden.

Aus diesem Grund ist es auch von Bedeutung, sich näher mit den – den Definitionen von Religion zugrundeliegenden – Moderneverständnissen auseinanderzusetzen, kommt dem Modernebegriff für die Entstehung der Soziologie, wie gesehen, eine konstitutive Rolle zu. Wie sich gezeigt hat, erweist sich die Annahme der funktionalen Differenzierung oder der Individualisierung wie sie das soziologische Moderneverständnis prägen, nicht nur für die Soziologie im Allgemeinen, sondern insbesondere auch für die Religionssoziologie als von zentraler Bedeutung. Bevor nun näher auf den diskursiven Zusammenhang von Moderne und Religion eingegangen wird, wird zunächst noch der Begriff der Weltreligion in den Blick genommen, steht dieser doch in enger Verbindung mit dem universellen Religionsverständnis der Religionssoziologie.

4.2 DAS KONZEPT DER WELTRELIGIONEN ALS KONZEPT KULTURELLER ANDERSHEIT

Neben dem allgemeinen Religionsbegriff findet im religionssoziologischen Diskurs zudem der Begriff der Weltreligion häufige Verwendung. Mit dem Konzept der Weltreligion möchten Autoren wie Weber oder Luhmann der Vielfalt der Religionen gerecht werden.

Ähnlich wie ein universeller Religionsbegriff erweist sich auch das Konzept der Weltreligionen aus einer postkolonialen Lesart in vielerlei Hinsicht als problematisch.¹² Zwar werden auch die religionssoziologischen Arbeiten Max Webers, insbesondere seine Schriften zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen, die Anfang des 20. Jahrhunderts erschienen sind, als Schritt zu einer pluralistischen Betrachtungsweise auf Religion gewertet: Er wollte unter Weltreligionen „in ganz wertfreier Art jene fünf religiösen oder religiös bedingten Systeme der Lebensführung“ verstehen wissen, „welche ganz besonders große Mengen an Bekennern um sich zu scha-

12 Dass dem Diskurs um den Begriff der Weltreligion im Zusammenhang mit dem Aufkommen eines universellen Religionsverständnisses eine bedeutende Rolle zukommt, hat Mazusawa bereits veranschaulicht.

ren gewusst haben: die konfuzianische, hinduistische, buddhistische, christliche, islamische Ethik“ (Weber 1988: 237f). Weber steht mit seiner Betrachtungsweise zunächst für eine historische Sicht auf Religion, die nicht mehr von einer wertenden Vorrangstellung einer bestimmten Religion ausgeht, sondern die zu analysierenden Religionen stets im Zusammenhang mit den politischen, sozialen und wirtschaftlichen Kontexten betrachten möchte. Allerdings ist auch Webers Verwendung des Begriffs der Weltreligionen nicht nur durch eine homogenisierende Betrachtungsweise, sondern zudem durch kulturalisierende Grenzziehungen geprägt, in denen sich sowohl ein hierarchisierendes, als auch ein evolutionistisches Moment finden lässt. Zwar stand er dem Evolutionismus seiner Zeit skeptisch gegenüber (Mommesen 1974: 3), allerdings scheint er vor evolutionistischen Annahmen nicht ganz gefeit zu sein (vgl. Tenbruck 1975: 697). So stellt Weber etwa in seinem Aufsatz „Wirtschaftsgeschichte“ fest:

„Die Magie zu brechen und Rationalisierung der Lebensführung durchzusetzen, hat es zu allen Zeiten nur ein Mittel gegeben: große rationale Prophetien [...] Prophetien haben die Entzauberung der Welt herbeigeführt und damit auch die Grundlage für unsere moderne Wissenschaft, die Technik und den Kapitalismus geschaffen.“ (Weber 2011: 389)

Wolfgang Schluchter hat Weber vor diesem Hintergrund ein ‚evolutionistisches Minimalprogramm‘ bescheinigt (vgl. Schluchter 1979: 262).

Bereits der Ausgangspunkt seiner vergleichenden Untersuchung der Wirtschaftsethik der Weltreligionen – die Frage, warum sich einzig im Westen der okzidentale Rationalismus herausbilden konnte – muss mit den Postcolonial Studies als ein Paradebeispiel gelesen werden, dass ein europäisches Selbstverständnis immer auf ein konstitutives Außen angewiesen ist, was in der Folge dazu führt, dass die Geschichte anderer Länder und Regionen durch die Folie der europäischen Moderneerzählung immer nur als Geschichte des Mangels gelesen wird (Chakrabarty 2010: 41). Einer solchen Fragestellung liegt außerdem die Annahme zugrunde, dass es verschiedene universelle Mechanismen gibt, die aber historische und partikuläre Besonderheiten aufweisen. Einerseits müssen die universellen Regelmäßigkeiten identifiziert werden, andererseits müssen diese in Beziehung zu den partikulären historischen Bedingungen gesetzt werden.¹³

13 Die Analyse anderer Religionen wird somit nicht nur epistemologisch geprägt, neben der theoretischen und methodischen Herangehensweise nimmt auch der spezifische Blickwinkel erheblichen Einfluss auf die Analyse anderer Religionen. Diese analysieren zu können, wird von Weber selbst nicht in Frage gestellt.

Eine ähnliche Vorgehensweise findet sich auch in Durkheims vergleichender Soziologie. Diese ist für Durkheim nicht „nur ein besonderer Zweig der Soziologie; sie ist insoweit die Soziologie selbst, als sie aufhört, rein deskriptiv zu sein, und danach strebt, sich über

Dass hierbei jeweils das europäische Modell zum Maßstab aller Geschichte gemacht wird, lässt sich anhand seiner Analyse der Wirtschaftsethik in China gut aufzeigen. Weber stützt sich hier hauptsächlich auf Berichte der Missionsliteratur, um dem Zusammenhang von wirtschaftlichem Handeln und religiöser Ethik auf den Grund zu gehen und kommt hinsichtlich der wesentlichen Charaktereigenschaften der Chinesen u.a. zu folgendem Schluss:

„Einige stets hervorgehobene Beobachtungen: die auffällige Abwesenheit von ‚Nerven‘ in dem spezifischen Sinne des Worts, den der Europäer heute damit verbindet, die grenzenlose Geduld und beherrschte Höflichkeit, die Zähigkeit des Haftens am Gewohnten, die absolute Unempfindlichkeit gegen Monotonie und die pausenlose Arbeitsfähigkeit, die Langsamkeit der Reaktion auf ungewohnte Reize, speziell auch in der intellektuellen Sphäre: dies alles scheint eine in sich gut verständlich zusammenhängende Einheit darzustellen.“ (Weber 1991a: 196; vgl. auch Zimmermann 2006: 72)

die Tatsachen Rechenschaft abzulegen“ (Durkheim 1976: 216). Joachim Matthes hat darauf aufmerksam gemacht, dass Durkheims Denken ein Wissenschaftsverständnis zugrunde liegt, in welchem die „Begriffsbildungen, in die die Gesellschaftsmitglieder selber ihre Wirklichkeitserfahrungen fassen, systematisch und methodisch auszuschalten seien, und dass die eigentlich wissenschaftliche Forschung zu beginnen habe mit einer gesellschaftlich und kulturell unvorbelasteten definitorischen Arbeit“ (Matthes 1993: 18). Es geht Durkheim um die Herausarbeitung transkultureller Mechanismen und gesellschaftlicher Funktionsweisen. Theoretisieren heißt im durkheimschen Sinne immer auch vergleichen, wie bereits René König in der Einleitung zu *Regeln der soziologischen Methode* feststellt (vgl. König 1976: 75). Talal Asad hat jedoch nun darauf hingewiesen, dass Gesellschaft kein Text ist, „der sich dem geübten Leser eigenständig mitteilt. Es sind Menschen, die sprechen. Und die letztliche Bedeutung von dem, was sie sagen, liegt nicht in der Gesellschaft – Gesellschaft ist die kulturelle Voraussetzung, unter der Sprecher handeln und unter der sie Gegenstand des Handelns sind“ (Asad 1993a: 320). Joachim Matthes hatte seinerzeit Durkheims Vorstellung von Soziologie bereits dekonstruiert und aufgezeigt, dass eine solche Vorgehensweise auf der „kulturell verankerten Vorstellung von der gereinigten Konzeptualisierungsmacht, die der Soziologie – wie der ‚Wissenschaft‘ überhaupt – auf dem Boden der sich universalisierenden okzidentalen ‚Moderne‘ zuwächst“, beruht (Matthes 1992b: 79f). „Das soziologische Theoretisieren auf diese Weise für genuin transkulturell zu erklären, entspricht zwar dem kulturellen Selbstverständnis ‚modernen‘ Denkens und ist zudem geeignet, der soziologischen Forschungspraxis Selbstbewusstsein zu verleihen. Zugleich wird jedoch damit das soziologische Theoretisieren der reflexiven Kontrolle auf seine eigenen kulturellen Präformationen entzückt, und die Möglichkeit, ja, das Erfordernis, andere Wirklichkeit als die vertraute aus sich selbst heraus wahrzunehmen, wird ausgeblendet.“ (Ebd)

Insbesondere das Fehlen einer inneren konsistenten Ethik macht er dafür verantwortlich, dass es in China nicht zu der selbstständigen Entwicklung einer kapitalistischen Gesellschaft kommen konnte:

„Eine echte Prophetie schafft eine systematische Orientierung der Lebensführung an *einem* Wertmaßstab von innen heraus, der gegenüber die ‚Welt‘ als das nach der Norm ethisch zu formende Material gilt. Der Konfuzianismus war umgekehrt Anpassung nach außen hin, an die Bedingung der ‚Welt‘. Ein optimal angepaßter, *nur* im Maße der Anpassungsbedürftigkeit in seiner Lebensführung rationalisierter Mensch ist aber keine systemische Einheit, sondern eine Kombination nützlicher Einzelqualitäten. Das Fortbestehen der animistischen Vorstellung von der Mehrheit der Seelen des Einzelnen in der chinesischen Volksreligiosität könnte fast als ein Symbol dieses Tatbestandes gelten. Wo alles Hinausgreifen über die Welt fehlte, mußte auch das Eigengewicht ihr gegenüber mangeln. Domestikation der Massen und gute Haltung des Gentleman konnten dabei entstehen. Aber der Stil, welchem sie der Lebensführung verliehen, mußte durch wesentlich negative Elemente charakterisiert bleiben und konnte jenes Streben zur Einheit von innen heraus, das wir mit dem Begriff ‚Persönlichkeit‘ verbinden, nicht entstehen lassen. Das Leben blieb eine Serie von Vorgängen, kein methodisch unter ein transzendentes Ziel gestelltes Ganzes.“ (Weber 1991a: 199)

Das durch die spezifische Analyseperspektive bedingte hierarchisierende Moment in Webers Religionssoziologie tritt hier deutlich zutage. Seine Analyse stützt er insbesondere auch auf die Schriften von J.J.M. de Groot, der dafür bekannt war, dass er China lediglich für ‚semi-zivilisiert‘ hielt. Seiner Zeit entsprechend betrieb Weber seine Analyse von seinem Schreibtisch aus, Indien oder China hat Weber selbst nie betreten. Seine Ausführungen beziehen sich also in erster Linie auf Sekundärliteratur, was sich nicht nur in diesem Fall als äußerst problematisch erweist (vgl. Steinmetz 2006: 9).

Auch geht Weber nicht auf das Wachstum des Kapitalismus Ende des 19. Jahrhunderts ein und ignoriert zudem die fesselnden externen Faktoren, maßgeblich natürlich den westlichen Imperialismus (vgl. ebd.). Genauso wenig reflektiert Weber den Einfluss, den die Kolonialzeit auf die ‚Herausbildung der Weltreligionen‘ genommen hat. Van der Veer gibt in seiner Studie zu den Transformationen von Religion während der Kolonialzeit, welche er anhand der Entwicklungen in England und Indien untersucht, aus diesem Grund zu bedenken, dass Weber wirkmächtige Prozesse, die auch auf Religion Einfluss nehmen, übersieht:

„It escaped him that nineteenth-century Protestantism, which had shaped his understanding of sixteenth- and seventeenth-century, had been formed precisely during that transformation of the modern world in which colonial interaction had been crucial. The location of religion shifts dramatically in nineteenth-century Europe and India, and this affects Weber’s

understanding of religion and rationality in ways that are impossible for him to historicize“ (Van der Veer 2001: 11)

Die Daten des ‚Census of India‘, auf die sich Weber in seiner Indienstudie nicht nur stützt, sondern deren soziologischen Wert er auch ausführlich lobt, spielen eine nicht unbedeutende Rolle beim Aufkommen einer einheitlichen Vorstellung vom Hinduismus. Weber schrieb in seiner Studie zum Hinduismus: „Namentlich der Zensus von 1901 förderte zum ersten Male umfassendes Material für ganz Indien zutage, welches der Zensus von 1911 in wichtigen Punkten ergänzte. Die General- und Provinzialberichte von Risley – dem Verfasser der *Castes and Tribes of Bengal* [...] – Blunt, Gait u.a. gehören zum besten, was die soziologische Literatur überhaupt aufzuweisen hat.“ (Weber 1991b: 1)

Aus den Reihen der Postcolonial Studies hat u.a. Randeria auf die homogenisierenden Wirkungen des Zensus Reports hingewiesen. Wissenschaftliche Erkenntnisse aus solchen kolonialen Dokumenten zu ziehen, werde der Komplexität des Aufkommens einer einheitlichen Vorstellung vom Hinduismus nicht gerecht. Vielmehr ist ein solches Religionsverständnis einem kulturellen Blockdenken geschuldet, welches durch den Rekurs auf solcherlei homogenisierende Dokumente noch gefestigt werde. In diesem Sinne ist es nicht nur notwendig, sich mit den wissenschaftlichen Diskursen über die sogenannten Weltreligionen zu befassen, wie Mazusawa dies getan hat, sondern aus postkolonialer Perspektive ist es auch notwendig, die komplexen historischen Prozesse zu analysieren, die ein Verständnis vom Hinduismus als einer weitestgehend einheitlichen Religion hervorgebracht haben.

Randeria hat sich beispielweise sehr eingehend mit der Frage befasst, wie es zu einer solchen Vorstellung der hinduistischen Religion kommen konnte und hat dem Zensus Report hierbei eine nicht unbedeutende Rolle zugesprochen. Sie weist darauf hin, dass es im vorkolonialen Indien keine übergreifende Bezeichnung für all die Anhänger unterschiedlicher religiöser Strömungen und Konfessionen gegeben hat. Vielmehr handelt es sich bei dem Terminus ‚Hindu‘ um einen aus dem Persischen kommenden Begriff, mit dem in seiner ursprünglichen Bedeutung die Menschen bezeichnet wurden, die jenseits des Flusses Sindhu (bzw. Indus im heutigen Pakistan) wohnten. Das Wort Hindu und das daraus abgeleitete Wort Hinduismus sind also keine Kategorien der Selbstbeschreibung, sondern vielmehr Fremdbezeichnungen, die in der Kolonialzeit von der Kolonialverwaltung und von indischen Gelehrten übernommen wurden (vgl. Randeria 2007: 71; 1996, vgl. auch Stietenron 1989: 11; King 1999). Im vorkolonialen Indien wurde die soziale Identität einer Person hauptsächlich über die Stellung in der sozialen Hierarchie des Heimatdorfes bestimmt und nicht etwa über die Religion oder die Zugehörigkeit zu einer größeren religiösen Gemeinschaft. Auch waren diese Identitäten situationsabhängig und somit fließend und flexibel. Randeria hält diesbezüglich fest: „Es gab keine monolithische, übergreifende ethnische Identität, die Kaste, Region, Heimatdorf

sowie Religionsgemeinschaft oder Sekte transzendiert hätte.“ (Randeria 2003: 6) Erst im 19. Jahrhundert habe die Bezeichnung Hindu unter den städtischen Eliten für die Identitätskonstruktion einen zunehmenden Stellenwert erhalten und sich in Folge einer anwachsenden Politisierung kollektiver Identitäten auf andere Bevölkerungsgruppen ausgebreitet (Randeria 2007: 72).

Der Wandel von diesen lokalen, diffusen Bindungen hin zu modernen Interessengemeinschaften wird dementsprechend nicht selten als unbeabsichtigte Nebenfolge kolonialer Politik verstanden. So haben beispielsweise Kartographie und Volkszählungen die modernen Identitätskategorien maßgeblich geformt und gefestigt. In dem Bemühen, Wissen und Macht über die indische Gesellschaft zu erlangen, wurde laut Randeria für die Kolonialverwaltung die hierarchisch strukturierte Aufteilung in Kasten zur zentralen Ordnungskategorie. „Um [...] ‚objektive‘ Informationen zu erhalten, mussten die fließenden Grenzen einer Kasteneinheit ebenso wie die situationsabhängigen und segmentierten Identitäten und Mitgliedschaften zugunsten eindeutiger Kategorien aufgegeben werden.“ (Ebd. 75) Der Politologe Sudipta Kaviraj bezeichnet – darum bemüht den Unterschied zwischen vorkolonialen Vorstellungen von Gemeinschaft und modernen Konzeptionen begrifflich zu fassen – die traditionellen Vorstellungen als ‚fuzzy‘ und die neueren Auffassungen von Gemeinschaft als ‚enumerated‘. Er ist der Ansicht, dass die Volkszählungen, wie sie von der Kolonialverwaltung institutionalisiert worden sind, die Handlungsorientierung der unterschiedlichen Gemeinschaften entscheidend beeinflussen: Während diffuse Gemeinschaften noch nicht von der Möglichkeit der Einflussnahme auf geschichtliche Prozesse überzeugt waren, stärkten die regelmäßig stattfindenden Zählungen nicht nur das Gruppengefühl der Gemeinschaften, sondern die zahlenmäßige Mehrheit bildete auch die Grundlage der politischen Legitimität im kolonialen Nationalstaat (vgl. Kaviraj 2004: 202; Randeria 2007: 73). Randeria warnt allerdings vor einer evolutionstheoretischen Vereinfachung dieser Transformationsprozesse. Beispielsweise seien die Kasten schon vor den Klassifizierungs- und Kategorisierungsbestrebungen der Kolonialbeamten größtenteils selbstverwaltete lokale Gruppierungen gewesen, das heißt, sie stellten bereits damals eigenständige politische und juridische Gebilde und keine vopolitischen Gemeinschaften dar. Und auch in einer numerisch erfassten Welt mit Gemeinschaften von nationaler Tragweite fungieren Kasten auf lokaler Ebene nach wie vor als territorial gefasste Gruppen mit eigenen Verfahrensweisen und Normen (vgl. Randeria 2004: 167).¹⁴

14 Dass die Frage nach der Gruppenzugehörigkeit durch koloniale Maßnahmen wie etwa der Einführung des Zensus auch überregional an Bedeutung gewann, bestreitet Randeria allerdings nicht. Sie veranschaulicht diesen Prozess anhand der in der Kastenhierarchie ganz unten stehenden sogenannten ‚Kaste der Unberührbaren‘. Im kolonialen Indien hatten zunächst Ethnographen verschiedene Praktiken der Diskriminierung gegenüber am Rande lokaler Kastenhierarchien stehenden Gruppen beobachtet und diese Diskriminie-

Die Kolonialbeamten wussten wohl von der Schwammigkeit der Kategorien wie ‚Kaste‘ oder ‚Hindu‘, so merkte beispielsweise der Madras Census Report aus dem Jahre 1881 zum Begriff Hindu an: „Als Definition der Religion oder gar Rasse betrachtet, ist er eher großzügig als genau.“ (Zit. nach Randeria 2003: 7) Dennoch fanden diese Kategorien nicht nur bei Volkszählungen Anwendung, sondern wurden durch die von der kolonialen Politik eingeführten Quotenregelung nach Kasten-zugehörigkeit auch bei der Verteilung von Arbeitsplätzen in der Verwaltung und Sitzen in Vertretungsorganen zum Einsatz gebracht. Insgesamt wurde es nun zum Gegenstand bürokratischer Klassifikation, als Mitglied einer Gemeinschaft angesehen zu werden. Randeria weist darauf hin, dass es also nicht nur um Fragen der kollektiven Identität und des Selbstverständnisses von Gemeinschaften ging, sondern für die unterschiedlichen Kasten standen damit auch auf nationaler Ebene zentrale ökonomische und politische Interessen auf dem Spiel (vgl. Randeria 2007: 73). So ist beispielsweise die Politik der Kastenquotierung, die von der britischen Kolonialverwaltung eingeführt und vom postkolonialen Staat beibehalten wurde, sehr umstritten. Kastenorganisationen und kommunalistische Parteien versuchten bereits zu Beginn des 20. Jahrhunderts anhand dieser klassifikatorischen Kategorien landesweit Wähler zu mobilisieren, denen sie, in der Hoffnung ihren politischen und ökonomischen Einfluss steigern zu können, versprachen, ihre spezifischen Interessen zu vertreten (vgl. Randeria 2003: 7). Die von der Kolonialverwaltung eingeführten Klassifikationen entwickelten im Lauf der Zeit also eine ganz eigene Dynamik und zeitigten zahlreiche Folgen, die sicher von den Kolonialbeamten nicht so intendiert gewesen sind. Bei den kolonialen Interaktionsprozessen handelt es sich also keineswegs um eine einfache und gerichtete Transferierung europäischer Ideen und In-

rungen übergreifend im Begriff ‚Unberührbarkeit‘ zu fassen versucht, ein Terminus, der schließlich auch in die Volkszählung mit aufgenommen und somit zu einer überregionalen Kategorie erhoben wurde (vgl. Randeria 2007: 74). Je nachdem, welche Diskriminierungen als Definitionskriterien verwandt wurden, etwa das Verbot des Zugangs zu Brunnen und Tempeln, die Ausübung unreiner Tätigkeiten oder ein niedriger Status in der Kastenhierarchie, schwankte die Anzahl der Zuordnungen zur ‚Kaste der Unberührbaren‘. In den 1920er Jahren zog dann die Frage, ob die sogenannten Unberührbaren auch zur Gemeinschaft der Hindus gehörten, eine erbitterte öffentliche Auseinandersetzung nach sich. Zur Sicherung der Mehrheit im politischen Zahlenspiel erschien jedoch die Einbeziehung der ‚Kaste der Unberührbaren‘ in die hinduistische Gemeinschaft unbedingt notwendig zu sein. Vor diesem Hintergrund wurden vielfach Reformen des Hinduismus gefordert, die insbesondere auch den unteren Kasten zugutekommen sollten. Auf diese Weise sollte die Gefahr, dass die Hindu-Bevölkerung durch Religionsübertritte schrumpfen könne, gebannt werden (vgl. Randeria 2007: 77). In Kapitel 6.2 wird noch genauer darauf eingegangen, inwiefern die sogenannte Hindutva-Bewegung den Diskurs um die ‚Kaste der Unberührbaren‘ vereinnahmt hat.

stitutionen, sondern um komplexe Vorgänge, in denen häufig eine Umdeutung der eingeführten Kategorien und Praktiken seitens der Kolonialisierten stattgefunden hat. Daher ist es laut Randeria so wichtig, diese Prozesse der Verflechtungen in den Blick zu nehmen. Gleichwohl sei nicht zu bestreiten, dass sich „der Hinduismus“ während seines „über die letzten Jahrhunderte andauernden Prozesses der Homogenisierung an den semitischen Religionen orientiert“ habe (Randeria 2007: 81):

„Dies hat zu einem Phänomen geführt, das Thapar (1985) zutreffend als ‚syndicated Hinduismus‘ bezeichnet hat. Der Hinduismus hat versucht, den Charakter einer ‚Weltreligion‘ anzunehmen, mitsamt eines Missionsauftrags und dem Anspruch, eine Hindu-Mehrheit zu vertreten (Frykenberg 1989). Begleitet wurde dieser Prozess von der Suche nach einem zentralen Text (erst der *Gita* und später dem *Ramayana*) und nach einem einzigen Gott (Ram), der als historische Person mit einem konkreten Geburtsort konzipiert wurde. Die Bildung der VHP zur Vereinigung verschiedener Hindu-Konfessionen war ein weiterer Schritt auf dem Weg, dem Hinduismus eine ökumenische Ordnung überzustülpen (Basu u.a. 1993: 63f).“ (Randeria 2007: 81)

Das Vorhaben, die hinduistischen Religionen zu homogenisieren, stellte ein Unterfangen dar, welches von verschiedenen Akteuren verfolgt wurde und u. a. dazu führen sollte, dem Hinduismus den Charakter einer Weltreligion zu verleihen (vgl. Wi-enold/Schäfer 2012b). Richard King weist etwa auf die Rolle Vivekanandas, Begründer der Ramakrishna Mission, hin. Dieser begriff sich selbst zwar als Hindu, vertrat aber die Auffassung, dass die großen Religionen sich nicht widersprechen, sondern untereinander vielmehr ergänzen und alle Teil der einen großen universellen Wahrheit sind (King 1999: 140). Durch seine Teilnahme am *World Parliament of Religions* und zahlreiche Vortragsreisen durch die USA und Europa fand seine dekontextualisierte Version eines nichtdualistischen Advaita Vedanta großen Anklang, präsentierte er Spiritualität der indischen Kultur als gutes Heilmittel gegen den westlichen Nihilismus und Materialismus. Somit wurde durch Vivekananda das romantische sehnsuchtsvolle Bild auf die indische Spiritualität z.B. auch selbst reproduziert. King zeigt ebenso auf, dass Vivekananda genau wie Mohanda K. Ghandi die ‚vereinigende Kraft des Hinduismus‘ auch im anticolonialen nationalen Befreiungskampf hervorhebe. Auf diese Weise wird die koloniale Vorstellung eines einheitlichen Hinduismus auch für den anticolonialen Befreiungskampf zum Einsatz gebracht. Ein solcher Prozess der Homogenisierung des Hinduismus, wie er beispielsweise von der Hindutva-Bewegung vorangetrieben wurde,¹⁵ geht mit einer Selektion und Vereinfachung von Symbolen und Werten einher und führt außerdem zu einer Standardisierung der vielfältigen religiösen Praktiken (Randeria 2007: 14). Randeria macht darauf aufmerksam, dass den aufgegriffenen Symbole und Prakti-

15 Auf diesen Punkt wird in Kapitel 6.2 noch genauer eingegangen.

ken hierbei keine überzeitliche Bedeutung zukommt, sondern sie vielmehr einem ständigen Wandel unterliegen. Sie rekurriert hierbei auf Kapur, die anhand der Untersuchung verschiedener bildlicher und textlicher Darstellungen der Gottheit Ram veranschaulicht und aufgezeigt hat, dass Darstellungen aus dem 8. Jahrhundert, diesen als jugendlichen, androgynen, verletzlichen Charakter abbilden, während die hindu-nationalistischen Strömungen Ram als eine aggressive, muskuläre und militante Figur zeichnen (vgl. ebd., vgl. auch Kapur 1993).

Im Diskurs um die Weltreligionen werden aufgrund der spezifischen Grenzziehungen die inter- und intrareligiösen Dynamiken insgesamt zu selten zur Kenntnis genommen. Aus diesem Grund muss der Begriff der Weltreligion nicht nur aufgrund seiner hierarchisierenden Momente, sondern auch wegen der homogenisierenden und essenzialisierenden Tendenzen problematisiert werden. Dem Konzept der Weltreligionen liegt die Argumentationsfigur der kulturellen Andersheit zugrunde, wie sie für die Kartographierung der Welt durch das im 19. Jahrhundert entstandene Geschichtsverständnis prägend war. So geht auch Weber davon aus, dass die Religionen sich in ihren Glaubenssystemen, religiösen und rituellen Praktiken voneinander unterscheiden und diesen Unterschieden auch mit wissenschaftlichen Mitteln beizukommen ist. Hier werden also die spezifischen Grenzziehungen im Sinne bestimmter kultureller Unterschiede, die sich auch in einer regionalen Dimension manifestieren, vorgenommen. In diesem Sinne wohnt Webers Ansatz eine homogenisierende und essenzialisierende Tendenz inne. Auch wenn Weber seine Studie zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen idealtypisch anlegt, durch den komparativen Zuschnitt seiner Analyse hebt er auf Kosten der Heterogenität und der kulturellen Verwobenheit hauptsächlich die Unterschiede zwischen einzelnen Religionen hervor. Aus diesem Grund haben etwa Van der Veer und Lehmann Webers idealtypisch angelegte Vergleichsstudie problematisiert: „One of the problems of that approach is that it compares civilizations as unified wholes. It thus tends to neglect the interaction between societies in the capitalist world system, and more specifically, it tends to ignore the colonial process.“ (Van der Veer/Lehmann 1999: 8)

Aufgrund des zentralen Stellenwerts, dem Webers Beitrag auch über die Soziologie hinaus im Diskurs über die Weltreligionen zugesprochen wird, kann somit festgehalten werden, dass durch seine Analyse der Weltreligionen nicht nur eine homogenisierende Vorstellung von Religion gefestigt wird, sondern den Weltreligionen gegenüber anderen Religionen auch ein bedeutender Stellenwert beigemessen wird. So befasst man sich im heutigen religionssoziologischen Diskurs nach wie vor fast ausschließlich mit den sogenannten Weltreligionen. Zudem ist der Diskurs um die Weltreligionen durch ein Religionsverständnis geprägt, welches von homogenen Entitäten ausgeht, wie etwa Luhmanns Ausführungen über die sogenannten Weltreligionen zeigt:

„Zu den wichtigsten Ergebnissen bisheriger religiöser Evolution wird man das Entstehen von Weltreligionen zählen müssen. Damit sind nicht Religionen gemeint, die eine mehr oder weniger ausgearbeitete Kosmologie, also letztlich einen Weltbegriff mitführen. Das ist ja der typische Fall. Weltreligion sind vielmehr Religionen, die ihre Glaubensinhalte allen Menschen anbieten ohne ethnische, völkische oder territoriale Einschränkung. Das ist keineswegs selbstverständlich. Es gilt nicht für die jüdische Religion, es gilt nicht für den japanischen Shintoismus. Wenn eine Weltreligion angeboten wird, muß auf ethnische, völkische oder regionale Abstützungen verzichtet werden. Davon wird abstrahiert. Das heißt auch, daß der historische Ursprung der eigenen Religion oft vergessen oder retuschiert wird. Es soll jedermann angesprochen werden, der als Mensch erkennbar ist, und man sieht sofort, daß damit von vielem abstrahiert wird, was für den Einzelnen lieb und teuer sein mag.“ (Luhmann 2000: 275f)

Obschon Luhmann im Vergleich zu Weber von einer zunehmenden Entregionalisierung der Weltreligionen ausgeht, werden diese nach wie vor als eindeutige, klar voneinander abgrenzbare Einheiten gefasst. Auch Theoretikerinnen und Theoretiker, die die Vermischung religiöser Wissensformen zum Thema haben, wie etwa Hubert Knoblauch, sprechen nach wie vor von den Weltreligionen, namentlich dem Christentum, dem Buddhismus, dem Hinduismus und dem Islam (Knoblauch 2009: 46).¹⁶ Luhmann geht nicht nur von den Weltreligionen als homogene Einheiten aus, sondern vertritt die Ansicht, dass sich die Weltreligionen untereinander angleichen: Denn laut Luhmann hat ein weltreligiöser Anspruch auch Konsequenzen für die Glaubensinhalte. Seines Erachtens muss von sozialstrukturellen Aspekten, die für den Zugang von Religion wesentlich sein könnten, wie etwa familiären oder ethischen Aspekten abstrahiert werden, „und auch die Götter müssen de-regionalisiert werden“ (ebd.: 276). Er folgert daraus, dass es am wirksamsten ist, wenn „es in Angelegenheiten der Religion allein auf den Glauben ankomme: Die Glaubwürdigkeit des Glaubens ergibt sich dann aus der Glaubenserfahrung selbst, und wenn dies zu tautologisch, zu beliebig, zu individuenbezogen klingt, mag darauf verwiesen werden, daß eine solche Erfahrung eine besondere Gnade Gottes ist“ (Luhmann 2000: 276). Mit den Postcolonial Studies muss jedoch auch eine solche Vereinheitlichung der sogenannten Weltreligionen und der Auflösung des Spannungsverhältnisses von Globalem und Lokalem in Zweifel gezogen werden.

Die Begriffsgeschichte des Terminus Weltreligion wird zwar bisweilen reflektiert. Dessen Entstehung verortet Hans Joas in der Religionswissenschaft des 19. Jahrhunderts und weist auf die unterschiedlichen Verwendungsweisen hin: „So kann man mit dem Begriff ‚Weltreligion‘ einfach auf die großen Religionen zielen,

16 In den Bemühungen von Asad, aber auch von Matthes, auf die Verallgemeinerungen des Religionsdiskurses hinzuweisen, lassen sich – wie gesehen – ebenfalls essenzialisierende Momente finden.

auf Religionen also, die sich in weiten Teilen der Erde finden und zahlreiche Anhänger haben. Oder man verwendet den Begriff als einen Gegenbegriff zu ‚primitiven‘ Religionen und bezeichnet damit eine wie auch immer geartete Höherwertigkeit einzelner Religionen gegenüber anderen. Und schließlich kann man diejenigen Religionen meinen, die in sich einen Ausbreitungsanspruch tragen, die also aktiv werden, um neue Gläubige zu finden, und die alle Menschen unabhängig von ihrer Ethnizität und ihrem bisherigen Glauben aufzunehmen bereit sind.“ (Joas 2007: 19f) Zwar stellt er fest, dass lediglich die erste Verwendungsweise wertfrei ist, den Begriff der Weltreligion selbst und dessen Aussagekraft zieht er aber nicht in Zweifel, sondern hält ihn vielmehr für unverzichtbar (Joas 2007: 20).

Nicht nur ein universelles Religionsverständnis, auch der Begriff der Weltreligion, der Anfang des 20. Jahrhunderts bereits bei Max Weber Verwendung findet und auch heute noch den religionssoziologischen Diskurs prägt, erweist sich im Lichte der Postcolonial Studies als problematisch. Nicht selten wird durch diese Diskurse eine Vereinheitlichung von heterogenen Lehren, Glaubensvorstellungen und Praktiken diagnostiziert (vgl. auch Schäfer/Wienold 2012a: 177). Zwar wird etwa von Bourdieu durchaus auf die Vielfalt religiöser Dogmen und Rituale hingewiesen, die sich hinter den Homogenisierungstendenzen jeder Religion verberge:

„Die religiösen Repräsentationssysteme erwecken den Anschein von Einheitlichkeit nur dadurch, dass sie hinter einem Minimum an gemeinsamen Dogmen und Riten die von ihnen autorisierte Vielfalt der abweichenden, ja sogar gegensätzlichen Interpretation verschleiern. Jede der großen Weltreligionen gibt Stoff für eine solche Pluralität von Lesarten. [...] Der Effekt der Doppeldeutigkeit, der sich unausweichlich und ohne dass man ihn explizit suchen müsste, immer dann einstellt, wenn eine einheitliche Botschaft unter Bezugnahme auf gegensätzliche Existenzbedingungen interpretiert wird, ist ohne Zweifel nur eine der Vermittlungen, durch die sich der Effekt der logischen Durchsetzung vollzieht, den jede Religion bewirkt.“ (Bourdieu 2009: 61f)

Wenn auch von einer relativen Heterogenität des religiösen Feldes ausgegangen wird, so werden die Weltreligionen doch im religionssoziologischen Diskurs meist als klar voneinander abgrenzbare Entitäten begriffen, was dazu führt, dass die Verflechtungen unter den unterschiedlichen Religionsgemeinschaften ebenso wenig in den Blick geraten wie die machtvolle Dimension, die das Aufkommen des Weltreligions-Diskurses impliziert. Der Fokus wird vielmehr auf die Unterschiede zwischen den Weltreligionen gelegt.

Die Postcolonial Studies haben nun die machtvolle Dimension dieses Diskurses in den Fokus gerückt, aber auch die Heterogenität und Hybridität religiöser Praktiken aufgezeigt. In einer postkolonialen Perspektive kann die Verbreitung eines solchen Religionsverständnisses nicht als eine einfache, vom Westen ausgehende, Diffusionsgeschichte erzählt werden. Zwar gilt es die Grenzziehungen des Diskurses

um die Weltreligionen zu reflektieren, ebenso müssen aber auch die geschichtlichen Verwobenheiten, die sich etwa in den Praktiken der Kolonialzeit manifestieren, analysiert werden. Nur so ist es möglich, den historischen Prozessen und der Vielfalt der religiösen Praktiken gerecht zu werden. Die koloniale Erfahrung gerät im religionssoziologischen Diskurs jedoch genauso wenig in den Blick wie die historischen Besonderheiten religiöser Vorstellungen. Vielmehr ist der religionssoziologische Diskurs durch eine Religionsvorstellung geprägt, welche in vielfacher Hinsicht auch mit dem spezifischen Moderneverständnis in Verbindung steht und den soziologischen Diskurs im Allgemeinen, aber insbesondere auch den religionssoziologischen Diskurs prägt, wie bereits aufgezeigt wurde. Ohne eine Analyse der diskursiven Verknüpfung der Begriffe Moderne und Religion lassen sich die Grenzziehungen und die damit einhergehenden Auslassungen des religionssoziologischen Diskurses nicht in Gänze reflektieren. Aus diesem Grund werde ich im Folgenden nun die einzelnen Erzählstränge des religionssoziologischen Diskurses genauer in den Blick nehmen und hinsichtlich der eingelassenen Modernenarrative diskutieren. Anschließend werde ich diese diskursive Verknüpfung aus einer postkolonialen Perspektive heraus reflektieren um auf diese Weise die Engführungen des religionssoziologischen Diskurses aufzuzeigen.

5. Hegemoniale Narrative des religionssoziologischen Diskurses

Die Narrative des religionssoziologischen Diskurses sind sowohl im zweiten als auch im dritten Kapitel dieser Arbeit bereits verschiedentlich durchgeschimmert, an dieser Stelle sollen sie ins Zentrum der Analyse gestellt werden. Wie gesehen, ist ein häufiger Ausgangspunkt der religionssoziologischen Bemühungen die Frage nach dem Stellenwert von Religion in modernen Gesellschaften. Es wird also nach der Kompatibilität von Moderne und Religion sowie den gesellschaftlichen und religiösen Wandlungsprozessen und den damit einhergehenden modernen Ausformungen der Religion gefragt. Der Moderne-Erzählung kommt also eine nicht unbedeutende Rolle im religionssoziologischen Diskurs zu und sie nimmt somit auch Einfluss auf die Definitionen von Religion. Wie zu zeigen ist, wird hierbei aber auf ein ganz spezifisches Religions- und Moderneverständnis rekurriert.

Im Folgenden werde ich zunächst in allgemeiner Weise auf die diskursive Verknüpfung der Begriffe Moderne und Religion eingehen, bevor ich die hegemonialen Narrative des religionssoziologischen Diskurses näher in den Fokus rücken werden. Die zentralen Fragen hinsichtlich dieses diskursiven Verhältnisses sind hierbei die folgenden: In welchen Zusammenhang werden die Begriffe Moderne und Religion seit den Anfängen der Soziologie gestellt? Welcher Stellenwert wird Religion jeweils in der modernen Gesellschaft zugesprochen? Welches Geschichts- und Moderneverständnis prägt den religionssoziologischen Diskurs? Auf welche gesellschaftlichen und historischen Ereignisse und Gegebenheiten wird Bezug genommen? Welche räumlichen und zeitlichen Grenzziehungen werden hierbei vorgenommen? Und welche normativen Implikationen sind zu finden? Inwiefern beeinflussen die Moderneerzählungen die Definitionsversuche von Religion? Welche diskursiven Brüche und Verschiebungen lassen sich seit den Anfängen der Soziologie finden? Und welche Auswirkungen haben diese Brüche auf die Definitionsversuche? Welche Konsequenzen hat etwa die Eröffnung einer globalen Perspektive auf Religion? Wird durch diese nun zunehmend auch verflechtungsgeschichtlichen Zusammenhängen Aufmerksamkeit geschenkt?

5.1 DIE DISKURSIVE VERKNÜPFUNG DER BEGRIFFE MODERNE UND RELIGION

Bereits die Entstehung der Soziologie als wissenschaftliche Disziplin war eng mit dem Modernebegriff verknüpft und noch heute nimmt dieser eine hegemoniale Stellung im soziologischen Diskurs ein. Aber auch Religion kommt hinsichtlich der soziologischen Konzeption einer modernen Gesellschaft eine bedeutende Rolle zu. Wie die Moderneerzählung den religionssoziologischen Diskurs beeinflusst hat, wird im Folgenden nun diskutiert, wobei es besonders vielversprechend scheint, die diskursiven Brüche und Verschiebungen in den Blick zu nehmen, da sich hier die diskursiven Zusammenhänge der begrifflichen Konzeptionen von Moderne und Religion in besonderer Weise zeigen. In diesem Sinne werden nun die unterschiedlichen soziologischen Konzeptionen von Moderne, Modernisierung und Modernität im historischen Zeitverlauf zunächst überblicksartig dargestellt, bevor dann die religionssoziologischen Narrative näher in den Fokus gerückt und hinsichtlich des diskursiven Zusammenhangs von Moderneerzählung und Religionsverständnis analysiert werden.

Das Aufkommen der Moderne wird in den soziologischen Modernenarrativen ganz klar in Europa verortet, wobei die Reformation, die französische Revolution, die Aufklärung, die Herausbildung der Nationalstaaten und entsprechender Institutionen und Rechte, die Industrialisierung und die gesellschaftlichen Strukturveränderungen, die zu einer Freisetzung des Individuums aus beruflichen, ständischen und familiären Strukturen führen, gemeinhin als wichtige Meilensteine auf dem Weg in eine moderne Gesellschaft ausgemacht werden. Gegenstand der soziologischen Auseinandersetzung sind also gerade bei den Klassikern der Soziologie in erster Linie die gesellschaftlichen Entwicklungen innerhalb Europas. Die Art und Weise, gesellschaftliche Entwicklung zu denken, ist nicht nur in Comtes Arbeiten noch stark von den Einflüssen des Evolutionismus geprägt. Der gesellschaftliche Wandel, der im Eintritt in die Moderne gipfelt wird auch bei Luhmann und Parsons – wenn auch eher in idealtypischer Form – als eine Abfolge unterschiedlicher gesellschaftlicher Entwicklungsstufen gedacht.

Die Klassiker der Soziologie hinterfragen zwar zumeist den Fortschrittsgedanken als zentrale Leitkategorie, gleichwohl wird Modernität – insbesondere bei Simmel und Durkheim – in erster Linie als geschichtliche Zäsur zwischen Tradition und Moderne thematisiert. Das Neue, Moderne der Gesellschaft wird in Kontrast zu traditionellen, archaischen Gesellschaftstypen ausgemacht. So unterscheidet Durkheim zwischen segmentärer und moderner, arbeitsteiliger Gesellschaft: Während archaische Gesellschaften in Clans, Familien oder Stämmen organisiert waren, also aus relativ autarken Segmenten mit relativ geringen Interdependenzen bestanden, ist die durch ein gesteigertes Bevölkerungswachstum und die Industrialisierung ent-

standene arbeitsteilige Gesellschaft durch ungleichartige, spezialisierte Segmente geprägt, die in einem hohen Maße voneinander abhängig, ja quasi allein nicht überlebensfähig sind. Den Integrationsmodus dieser beiden Gesellschaftsformen fasst Durkheim mithilfe zweier unterschiedlicher Solidaritätsformen: So sieht er in segmentär differenzierten Gesellschaften hauptsächlich eine mechanische Solidarität am Werk, die sich aus der Ähnlichkeit der Mitglieder ergibt und dazu führt, dass alle die gleichen Deutungs- und Wahrnehmungsschemata haben, wobei insbesondere der Religion eine integrierende Funktion zukommt. In den modernen Gesellschaften zeichnet sich der gesellschaftliche Zusammenhalt demgegenüber durch eine organische Solidarität aus, die nicht kultureller Natur ist, sondern sich vielmehr aus der dauerhaften Leistungsabhängigkeit der unterschiedlichen Teile ergibt.

Ebenso gewinnt Simmel sein Moderneverständnis aus einer Kontrastierung vormoderner Gesellschaftsformen: Während in vormodernen Gesellschaften eher diffuse, kaum getrennte Gemengelagen unterschiedlicher Betätigungen in wenigen Rollen konzentriert waren, tendieren moderne Gesellschaften zu immer spezialisierteren Rollen. Für Simmel hat Religion in der vormodernen Gesellschaft die Funktion eines überbordenden Deutungs-Kosmos, der mit der Ausdifferenzierung der sozialen Rollen jedoch an Bedeutung verliert.

Durch die Kontrastierung mit traditionellen Gesellschaftsformen wird bei soziologischen Klassikern wie Durkheim oder Simmel also nicht nur eine zeitliche Grenzziehung vorgenommen. Indem die moderne Gesellschaft als etwas Neues thematisiert wird, wird sie zum zentralen Problemkomplex der Soziologie gemacht. Auf diese Weise gewinnt die Soziologie ihren zentralen Analysegegenstand, wie Hillebrandt festhält:

„Denn erst die von der frühen Soziologie als typisch modern bezeichnete Erfahrung, dass die soziale Ordnung nicht mehr mit einer natürlich und religiös legitimierten Feudal- und/oder Staatsordnung zusammenfällt und deshalb als komplex und analysebedürftig erfahren wird, erlaubt es ihr, das Besondere der neu entstandenen sozialen Ordnung oder Unordnung, die sie später im Begriff der Modernität der Gesellschaft bündelt, als ihren Gegenstand zu finden.“ (Hillebrandt 2010: 156f)

Insbesondere Webers Theorie gilt in der Soziologie nach wie vor als eine der profiliertesten Erzählungen in Bezug auf die Entstehung der Moderne. Da sie paradigmatisch für die wichtigsten Entwicklungen hin zu einer modernen Gesellschaft steht und in der Religionssoziologie vielfach auf Weber Bezug genommen wird, soll hier anhand von Weber das spezifisch Neue der modernen Gesellschaftsordnung exemplarisch herausgearbeitet werden.

Die Rationalisierungsthese steht bekanntlich im Mittelpunkt von Webers Erzählung und fungiert hierbei zugleich als Unterscheidungsformel und Entwicklungsformel (vgl. Gephart 2005: 127). Die Rationalisierung der Gesellschaft ist für We-

ber nicht nur das entscheidende Kriterium, moderne von vormodernen Gesellschaften zu unterscheiden, sie ist auch der Motor der Moderneentwicklung. Die Rationalisierungskategorie umfasst bei Weber die Ebenen der Gesellschaft, der Kultur und des Individuums: Auf gesellschaftlicher Ebene sieht er einen Differenzierungsprozess von Wertsphären mit jeweils unterschiedlichen Eigenwerten am Werk. Auf der Ebene der Kultur beobachtet er sie in Form rationaler Organisation und auf der individuellen Ebene spricht er von einer methodisch-rationalen Lebensführung und Selbstdisziplinierung (vgl. Dennaoui 2010: 200; Habermas 1981). Der Rationalisierungsprozess, der die strukturellen Eigenschaften der Gesellschaft grundlegend verändert und auch auf die Lebensführung des Einzelnen maßgeblich Einfluss nimmt, konnte – so lautet Webers zentrale Annahme – nur im Okzident entstehen. Um diese These zu untermauern, macht Weber es sich zur Aufgabe, zu ergründen, wie die spezifische historische Konstellation des Okzidents, die sich durch die Rationalisierung und institutionelle Differenzierung der Wirtschaft, der Wissenschaft, der Technik, der Kunst, der Kultur, des Rechts, der Politik, der Religion und der Erotik auszeichne, entstehen konnte. Wie bereits in Kapitel 2.1 und 4.2 aufgezeigt, begnügt sich Weber hierbei nicht damit, die spezifischen Kulturercheinungen des modernen Okzidents aufzuzählen, sondern er versucht in seinen Schriften zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen diese global mit den Entwicklungen in anderen Kulturen zu vergleichen und auf diese Weise methodologisch zu sichern.

Einem solchen Moderneverständnis liegt ein holistisches Kulturverständnis zugrunde, welches die historisch und kontextbedingte Differenz der Kulturen hervorheben will. Weber begreift Kulturen als historisch spezifische Lebensformen, die sich anhand dreierlei Einheiten festmachen: Sie prägen eine Gemeinschaft von Personen in einem gemeinsam geteilten, spezifischen geographischen Raum und sind gebunden an bestimmte historische Traditionen, sind also auch in der Kontinuität der Zeit verankert. In Webers Analysen kommt Religion hinsichtlich der Kulturentwicklung eine zentrale Bedeutung zu, die zentrale Analyseeinheit bildet jedoch – wie in den anderen Modernenarrativen auch – der Nationalstaat, als der von einer kulturellen Gemeinschaft gemeinsam geteilte Raum.

Von überragender Bedeutung ist für das Aufkommen der modernen Gesellschaftsordnung die Herausbildung einer kapitalistischen Ordnung. Das Streben nach Gewinn und Erwerbstrieb habe es Webers Ansicht nach auch in anderen Gesellschaften gegeben, diese Maximen sind allerdings nicht mit dem kapitalistischen Geist des Okzidents gleichzusetzen. Das Besondere am rationalen kapitalistischen Betrieb definiert Weber vielmehr wie folgt: „Ein ‚kapitalistischer‘ Wirtschaftsakt soll uns heißen zunächst ein solcher, der auf Erwartung von Gewinn durch Ausnutzung von *Tauschchancen* ruht: auf (formell) *friedlichen* Erwerbschancen also.“ (Weber 1988: 4; *Hervorh. im Original*)

Eine zentrale Voraussetzung für die Entstehung des modernen Kapitalismus im Okzident ist seiner Auffassung nach also „die rational-kapitalistische Organisation

von (formell) freier Arbeit“ (Weber 1988: 7), die sich etwa auch in der Buchführung und der Trennung von Haushalt und Betrieb niederschlägt. Von großer Bedeutung für die spezifische okzidentale Konstellation waren zudem die Herausbildung des rationalen Staates und die damit einhergehende Entwicklung des Verwaltungsapparats und des Fachbeamtentums (vgl. Weber 1988: 3f; vgl. auch Dennaoui 2010: 202f). Für Weber macht gerade das Zusammenspiel von kapitalistischer Wirtschaftsform und der Organisationsform des Nationalstaates die Einzigartigkeit der okzidentalen Entwicklung aus:

„In einer Universalgeschichte der Kultur ist also für uns, rein wirtschaftlich, das zentrale Problem letztlich nicht die überall nur in Form wechselnder Entfaltung kapitalistische Betätigung als solcher [...], sondern vielmehr die Entstehung des bürgerlichen Betriebskapitalismus mit seiner rationalen Organisation der freien Arbeit. Oder, kulturgeschichtlich gewendet: die Entstehung des abendländischen Bürgertums und seiner Eigenart, die freilich mit der Entstehung kapitalistischer Arbeitsorganisation zwar im nahen Zusammenhang steht, aber natürlich doch nicht einfach identisch ist. Denn ‚Bürger‘ im ständischen Sinn gab es schon vor der Entwicklung des spezifisch abendländischen Kapitalismus. Aber freilich: nur im Abendlande.“ (Weber 1988: 10)

Darüber hinaus macht Weber noch weitere wesentliche Faktoren für die Herausbildung der okzidentalen Konstellation aus: Die neue empirische Wissenschaft mit ihren Techniken der Wissenserzeugungen in Experiment und Beweisführung nehme hinsichtlich der Produktion rationalen Wissens eine bedeutende Rolle ein, und ohne die Entstehung des formalen Rechts sei das Ineinandergreifen von staatlicher und wirtschaftlicher Ordnung nicht vorstellbar.

Die Entstehung der modernen Gesellschaftsformation fasst Weber also zunächst auf der Ebene ihrer Organisations- und Betriebsweise und differenziert hier zwischen unterschiedlichen gesellschaftlichen Sphären, die jeweils über eigene Gesetzmäßigkeiten und Dynamiken verfügen. Diese Sphären sind um einen spezifischen Sinn- und Wertbereich herum organisiert und geben somit unterschiedliche Handlungsanweisungen vor. Die Bedeutung der Lebensführung nimmt bei Weber einen nicht minder bedeutenden Stellenwert ein, wie sich anhand der von ihm diagnostizierten Wahlverwandtschaft zwischen der Entstehung des Kapitalismus und der Berufsaeske des Puritaners erkennen lässt. Wie im Kapitel zu den Klassikern des religionssoziologischen Diskurses bereits aufgezeigt, ist die Rationalisierung der Lebensführung aus der protestantischen Ethik, insbesondere der lutherischen Berufsethik und der calvinistischen Prädestinationslehre heraus entstanden. Hier möge das folgende Zitat genügen, um diese wirkmächtige Dynamik zu veranschaulichen:

„Entscheidend [war die] Auffassung des religiösen ‚Gnadenstandes‘ eben als eines Standes, welcher den Menschen von der Verworfenheit des Kreatürlichen, von der ‚Welt‘ abscheidet,

dessen Besitz aber [...] nicht durch irgendwelche magisch-sakralen Mittel oder durch Entlastung in der Beichte oder durch einzelne fromme Leistungen garantiert werden konnte, sondern nur durch die Bewährung in einem spezifisch gearteten, von dem Lebensstil des ‚natürlichen‘ Menschen unzweideutig verschiedenen Wandel. Daraus folgte für den Einzelnen der Antrieb zur methodischen Kontrolle seines Gnadenstandes in der Lebensführung und damit zu deren asketischer Durchdringung. Dieser asketische Lebensstil aber bedeutet eben [...] eine an Gottes Willen orientierte rationale Gestaltung des ganzen Daseins. Und diese Askese war [...] eine Leistung, die jedem zugemutet wurde, der seiner Seligkeit gewiß sein wollte. Jenes religiös geforderte, vom ‚natürlichen Leben‘ verschiedene Sonderleben [...] spielte sich [...] innerhalb der Welt und ihrer Ordnungen ab. Diese Rationalisierung der Lebensführung innerhalb der Welt im Hinblick auf das Jenseits war die Wirkung der Berufskonzeption des asketischen Protestantismus.“ (Weber 1988: 200f)

Die Reformation wird bei Weber somit zum Angelpunkt der gesamten okzidentalen Kulturentwicklung erklärt, da diese die Grundlage für die Verbreitung der innerweltlichen Askese auch außerhalb der Klöster darstellt (vgl. Dennaoui 2010: 210f). Der protestantischen Religion wird in Webers Modernenarrativ also eine herausragende Bedeutung zugesprochen. Weber ist der Ansicht, dass die spezifisch protestantische Lebensführung für das Aufkommen des kapitalistischen Geistes von konstitutiver Bedeutung sei, allerdings gehe diese Form der Lebensführung immer mehr im okzidentalen Rationalismus auf und verliere somit nach und nach ihren religiösen Gehalt.¹ Entsprechend geht er von einer ‚Entzauberung‘ der modernen Gesellschaft aus, die insbesondere durch den Glauben an das rationale Wissen bedingt sei:

„Wo immer [...] rational empirisches Erkennen die Entzauberung der Welt und deren Verwandlung in einen kausalen Mechanismus konsequent vollzogen hat, tritt die Spannung gegen die Ansprüche des ethischen Postulats: daß die Welt ein gottgeordneter, also irgendwie ethisch sinnvoll orientierter Kosmos sei, endgültig hervor. Denn die empirische und vollends die mathematisch orientierte Weltbetrachtung entwickelt prinzipiell die Ablehnung jeder Betrachtungsweise, welche überhaupt nach einem ‚Sinn‘ des innerweltlichen Geschehens fragt.“ (Weber 1988: 564)

-
- 1 Weber steht der zunehmenden Rationalisierung der unterschiedlichen Gesellschaftsbereiche und Lebensformen durchaus kritisch gegenüber: Zu häufig seien die ausdifferenzierten Wert- und Handlungssphären selbst nur noch mit der Steigerung ihrer eigenen Rationalitätsgewinne beschäftigt, was zu Spannungsverhältnissen der einzelnen Wertsphären untereinander führe. Daraus erwachsen dann wiederum gesteigerte Rationalisierungsanforderungen an das Individuum. Dem Menschen drohe somit die totale Unterwerfung unter die rationale Lebensführung.

Diese Form der Selbst- und Weltbeherrschung konnte laut Weber allein im okzidentalen Rationalismus entstehen. Auch wenn die protestantische Religion für das Aufkommen des okzidentalen Rationalismus von zentraler Bedeutung war, wird die Fortentwicklung der Moderne bei Weber mit einem zunehmenden Bedeutungsverlust von Religion gleichgesetzt.

Nicht nur bei Weber, sondern in den Anfängen der Religionssoziologie allgemein stellt das Verschwinden der Religion ein zentrales Identifikationsmerkmal einer modernen Gesellschaftsordnung dar. Obgleich dies nirgends so eine radikale Ausformulierung findet wie in Comtes Drei-Phasen-Gesetz, welches besagt, dass Religion in der modernen Gesellschaft durch die Wissenschaft ersetzt werde, gehen auch Durkheim und Simmel von einem zunehmenden Relevanzverlust der Religion in der modernen Gesellschaft aus.

Die moderne Gesellschaft wird in den frühen Moderneerzählungen also in Differenz zur vormodernen Gesellschaft theoretisiert. Diese Abgrenzung wird dabei – wie gesehen – nicht nur in zeitlicher, sondern auch in räumlicher Perspektive vorgenommen. Gegenstand der Auseinandersetzung sind hierbei in erster Linie die Wandlungsprozesse innerhalb der europäischen Gesellschaften, wobei der Nationalstaat die gängige Analyseeinheit bildet. Während dem Aufkommen des okzidentalen Rationalismus und der kapitalistischen Wirtschaftsform hierbei ein zentraler Stellenwert eingeräumt wird, werden globale Zusammenhänge wie der seit Jahrhunderten bestehende Handel mit asiatischen, afrikanischen und amerikanischen Handelspartnern, aber auch die Sklaverei und die europäische Kolonialisierung weiterer Teile der Welt in diesen Moderneerzählungen fast vollkommen ausgeblendet. Eine grundlegende Annahme, die sowohl die Moderneerzählungen der Klassiker als auch die gegenwärtige Diskussion um Modernität prägt, ist vielmehr die Vorstellung von der Moderne als einem in Europa entstandenen endogenen gesellschaftlichen Veränderungsprozess, dem jedoch in der Folge eine globale Wirkkraft beigegeben wird. Die Moderne wird somit nicht nur hinsichtlich ihrer sachlichen und zeitlichen, sondern auch in Bezug auf ihre räumliche Dimension definiert.

Auch wenn sich die zentrale Fragestellung des soziologischen Diskurses um die Moderne im Laufe der Jahre verschiebt, und es nun in erster Linie darum geht, nach dem Motor der von Europa ausgehenden Diffusion der Moderneentwicklung zu fragen, bleibt die diskursive Verknüpfung zwischen Modernität und Religion bestehen. Radikalste Ausformulierung findet die Vorstellung einer vom Westen ausgehenden Expansion der Moderne ohne Zweifel in der Modernisierungstheorie der 1950er und 1960er Jahre: Vor dem Hintergrund der Dichotomisierung von Moderne und Tradition wird hier das Erkennen der Bedingungen von Modernisierungsprozessen wie auch die Analyse von Entwicklungshindernissen und deren Beseitigung zum zentralen theoretischen Anspruch erhoben (Lewis 1956; Rostow 1960). Die Modernisierungstheorie macht somit den Fortschrittsgedanken zu ihrer zentralen Maxime. Insbesondere Parsons' Moderneerzählung wird hier als theoretische Hin-

tergrundfolie herangezogen. Ähnlich wie Weber fasst Parsons die Modernisierung von Gesellschaften als einen multidimensionalen Wandel, der keinen gesellschaftlichen Bereich unverändert lässt. Er sieht die Moderneentwicklung insbesondere durch vier Entwicklungsprozesse gekennzeichnet: den Prozess der Inklusion, den der Wertgeneralisierung, den der Differenzierung und den der Standardhebung durch Anpassung (Parsons 1972: 20ff). Die gesellschaftliche Differenzierung wird somit nur als ein Prozess der Modernisierung neben anderen gewertet. Hinsichtlich der Entwicklungen von Gesellschaften spricht er dem Differenzierungsprozess jedoch eine zentrale Rolle zu, ermöglicht die Kategorie der Differenzierung doch, die Entwicklung von diffusen Gesellschaftsformen hin zu modernen Gesellschaften als Prozess der Ausdifferenzierung von Funktionsbereichen wie Religion, Regierung und Wirtschaft zu fassen (Dennaoui 2010: 253ff). Für die europäische und ab dem 17. Jahrhundert auch für die US-amerikanische Gesellschaft macht er insbesondere die Reformation, die industriellen und demokratischen Revolutionen als zentrale Entwicklungsstufen hin zu einer modernen Gesellschaft aus, deren Entwicklung mit der Bildungsexpansion der 1950er und 1960er Jahre noch eine weitere evolutionäre Stufe erklimmt. Während er sich zunächst besonders auf die Entwicklung in Europa und den USA konzentriert, arbeitet er mit seinem Konzept der kulturellen Universalien auch universale Entwicklungsprinzipien aus, die für alle Gesellschaften gelten sollen (Parsons 1971b). Das erste Stadium menschlicher Entwicklung sieht er durch religiöse Inhalte geprägt. Im Laufe der Moderneentwicklung verlieren diese allerdings ihre identitätsstiftende Wirkung und werden durch strukturelle Innovationen, wie die rationale bürokratische Organisationsform zur Realisierung kollektiver Ziele, Geld- und Marktsysteme, ein allgemeingültiges Rechtssystem und die demokratische Regierungsform ersetzt (Parsons 1971b: 72f; vgl. auch Dennaoui 2010: 257).

Parsons' ‚pattern variables‘ wurden hier zu entwicklungstheoretischen Indikatoren der Moderneentwicklung gemacht, mithilfe derer es auch möglich war, außereuropäische Gesellschaften hinsichtlich ihrer Entwicklungen von einer traditionellen Ordnungsstruktur zur modernen Gesellschaftsform zu untersuchen.² Knöbl macht darauf aufmerksam, dass die ‚pattern variables‘

„alle wesentlichen von den Klassikern getroffenen Aussagen zu sozialen Wandlungsprozessen in der Moderne integrieren, synthetisieren und damit sogar überbieten konnten. Mit Blick auf das *Weber'sche* Erbe, das nun erst in der amerikanischen Soziologie in vollem Umfang gewürdigt zu werden begann, konnte man etwa folgendermaßen argumentieren: Webers Ausführungen zum Prozess der okzidentalischen Rationalisierung lassen sich mit der dicho-

-
- 2 Parsons' ‚pattern variables‘ umfassen fünf Gegensatzpaare, die es ermöglichen sollen, menschliches Handeln innerhalb dieses Schemas zu verorten: Kollektiv- vs. Selbstorientierung, Diffusität vs. Spezifität, Affektivität vs. affektive Neutralität, Partikularismus vs. Universalismus und Zuschreibung vs. Leistungsorientierung.

tomischen Anlage der ‚pattern variables‘ durchaus einholen. Schließlich kann kein Zweifel daran bestehen, dass sich alle wesentlichen Teildynamiken in diesem großen abendländischen Rationalisierungsprozess (Bürokratisierung, das Auseinanderdriften der Wertsphären, die Entzauberung religiöser Weltbilder usw.) mit der Aussage vereinbaren lassen, dass der Modernisierungsprozess immer mehr zu rationalen, universalistischen und funktional spezifischen Handlungsorientierungen und Rollenmustern führen wird. Ja mehr noch: Eine Theorie, die sich von den ‚pattern variables‘ ableiten lässt, ist in der Lage, die Weberschen Thesen insofern noch zu übertreffen, als sie nicht nur Aussagen zur *abendländischen* Geschichte machen kann.“ (Knöbl 2001: 167f; *Hervorh. im Original*)

Vielmehr kann ein solches Modell zur Erklärung globaler Wandlungsprozesse beitragen, es beansprucht also Gültigkeit für alle Regionen dieser Welt. Auch dieser Auffassung liegt ein Verständnis von Kultur zugrunde, welches von historisch und geographisch divergierenden Lebensformen spezifischer Gemeinschaften ausgeht, wobei es auf dem Weg in die Moderne bestimmte Traditionen hinter sich zu lassen gilt. Im Gegensatz zu Parsons, der sein Modell der ‚pattern variables‘ lediglich als analytisches Instrumentarium zur Analyse divergierender gesellschaftlicher Strukturen begriffen hat, wurde es von den Modernisierungstheoretikern als ein Erklärungsmodell für makrosoziologische Wandlungsprozesse aufgefasst (vgl. Dennaoui 2010: 244).³ Der Nationalstaat bildet auch in den modernisierungstheoretischen Arbeiten die zentrale Analyseeinheit: Durch die Analyse ‚entwickelter‘ und ‚unterentwickelter‘ Länder meint man die Bedingungsfaktoren und Hemmnisse für die modernen Gesellschaftsentwicklungen klar identifizieren zu können (Lewis 1956; Rostow 1960).

Das europäische Vorbild gibt hierbei auch die Entwicklungslinie für Religion in modernen Gesellschaften vor. Wolfgang Knöbl hat darauf hingewiesen, dass in den

3 Allerdings setzt auch Parsons Modernisierung mit einer zunehmenden Verwestlichung gleich: „Der Trend zur Modernisierung ist heute in der gesamten Welt zu verzeichnen. Besonders die Eliten der meisten nichtmodernen Gesellschaften erkennen entscheidende Aspekte der Werte der Moderne an, besonders die wirtschaftliche Entwicklung, die Bildung, die politische Unabhängigkeit und eine gewisse Form der ‚Demokratie‘. Obwohl die Institutionalisierung dieser Werte ungleich und konfliktbeladen ist – und lange bleiben wird –, wird der Trend zur Modernisierung in der nicht-westlichen Welt wahrscheinlich anhalten. Wir können auf ziemlich lange Zeit hinaus kein klares Resultat des gegenwärtigen nachimperialistischen Gärungsprozesses erwarten. Doch liegt die Last der Beweisführung bei denjenigen, die behaupten, irgendein wichtiger Teil der Welt werde im Verlauf der nächsten paar Jahrhunderte auf einem eindeutig nicht-modernen Gesellschaftsmuster aufbauen, selbst wenn sich wahrscheinlich herausstellen wird, daß die Variationsmöglichkeiten innerhalb des modernen Gesellschaftstypus sehr groß sind.“ (Parsons 1972: 173f)

Modernisierungstheorien die Moderneentwicklung mit der Säkularisierung der Gesellschaft gleichgesetzt wurde:

„Einerseits war man sich also theoretisch sicher, dass über kurz oder lang Modernisierung zu einer säkularen Moderne führen würde; andererseits deuteten die Schwierigkeiten der realen Entwicklung ‚vor Ort‘ darauf hin, dass mit der Lebendigkeit der Religionen gerechnet oder gar der Religion eine gewisse Funktionalität zugesprochen werden müsse, um den Modernisierungsprozess zu meistern. Dies bedeutete aber, dass sich die in der Modernisierungstheorie angelegte scharfe Trennung zwischen Tradition und Moderne, zwischen traditionellen religiösen und modernen säkularen Gesellschaften nur dann aufrechterhalten ließ, wenn man – zumindest mit Blick auf die Länder der ‚Dritten Welt‘ – den dortigen Durchbruch hin zu einer wirklich ‚modernen Gesellschaft‘ immer weiter nach hinten, d.h. in die Zukunft schob. Denn nur dann funktionierte die angesprochene Dichotomie, nur dann ließ sich noch behaupten, dass zumindest ‚in the long run‘ die Modernisierung zu den Ergebnissen führen würde, welche die Modernisierungstheoretiker immer schon vorausgesagt hatten.“ (Knöbl 2012: 94)

Die normative Aufladung des Modernitätsbegriffs findet in der Modernisierungstheorie dieser Zeit seinen vorläufigen Höhepunkt. Hinsichtlich der Generalisierung und Universalisierung der Modernevorstellung kommt der Modernisierungstheorie aus diesem Grund ein zentraler Stellenwert zu (vgl. Dennaoui 2010: 38f).

Das Bild einer einheitlichen Moderne, in welcher einzig der ‚Reifegrad‘ (Boatca 2006: 282) von Gesellschaft zu Gesellschaft variiere, wird in den 1960er und 1970er Jahren zunehmend in Zweifel gezogen. Neben Dependencia- und Weltsystemtheorie wird auch von den Verteidigern und Verteidigerinnen einer modernisierungstheoretischen Perspektive bisweilen Kritik an einer solch einheitlichen Modernekonzeption geübt. Robert Bellah hatte in seinem Buch *Togugawa Religion* (1957) bereits die Gegenüberstellung von Tradition und Moderne implizit in Frage gestellt, indem er vielmehr auch außerhalb europäischer und US-amerikanischer Gesellschaften nach dynamischen Wertmustern suchte, die imstande waren, einen modernen Gesellschaftstypus hervorzubringen. Er interessierte sich also für etwaige funktionale Äquivalente zu der von Weber diagnostizierten protestantischen Ethik. Für Japan macht er Politik als zentralen Entwicklungsmotor aus, der Tradition und Moderne in ein neues Verhältnis setzt, wie Dennaoui veranschaulicht:

„Der japanische Aufbruch in die Moderne könne nur stattfinden, weil es dort eine starke partikularistische Bindung aller gesellschaftlichen Eliten an die kaiserliche Familie und darüber hinaus den Hintergrund effizienzorientierter militärischer Werte gab. Mit dieser Argumentation hat Bellah die Leitunterscheidung Moderne/Tradition relativiert, denn eine partikularistische Wertorientierung lässt sich, wie das Beispiel Japan zeigt, offenbar nicht ohne Weiteres den traditionellen Gesellschaften zuschlagen und religiöse Werte können von säku-

laren Werten nicht einfach ersetzt werden. Bellah zeigt, dass Religion in Japan nicht einfach verschwand, sondern in der japanischen Gesellschaft eine neue Form an- und einen neuen Platz eingenommen hatte.“ (Dennaoui 2010: 250)

Große Resonanz erfährt auch Eisenstadts Konzept der Vielfalt der Modernen: Er kritisiert ebenfalls die Dichotomisierung von Tradition und Moderne. In seiner Sichtweise komme es gerade durch die heterogene kulturelle Beschaffenheit der Zivilisationen zu einer Vielzahl an unterschiedlichen Moderneprozessen.⁴ Die Religionen nehmen in dieser Perspektive ebenfalls eine bedeutsame Rolle in Hinblick auf die Moderneentwicklung ein. Zwar spricht er Europa in diesem Prozess noch eine Vorreiterrolle zu, allerdings möchte er Modernisierung nicht als eine einseitige Diffusionsgeschichte begreifen. Vielmehr haben sich die verschiedenen institutionellen Komplexe der Moderne, die Wirtschaft und die Politik, die Bildung und die Familie, unabhängig voneinander in unterschiedlichen Gesellschaften und zu unterschiedlichen Zeitpunkten auf verschiedene Weise entwickelt (vgl. Eisenstadt 2007: 20). Mit seinem Konzept der *Multiple Modernities* möchte er einen Rahmen für die Untersuchung „dieser kulturellen Differenzen und sich neu formierenden internationalen Systeme unter globalen Bedingungen bereitstellen“ (ebd.: 45). Sein Ansatz steht im Diskurs um Moderne und Modernisierung somit für die kulturelle Divergenz der Modernisierungspfade.

Ob mit multidimensionaler Anlage oder nicht, generell wird in den prägenden Moderneerzählungen der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts an dem herausragenden Stellenwert von Religion für das Aufkommen der modernen Gesellschaft festgehalten. Nicht nur Luhmann bescheinigt der christlichen Religion für die Entstehung der funktional differenzierten Gesellschaft eine Vorreiterrolle – worauf im nächsten Kapitel noch genauer eingegangen wird –, auch Habermas schreibt der jü-

4 Um diese Vielfalt zu fassen, schlägt er eine andere Lesart von Webers vergleichenden Religionsstudien vor: „Es gibt jedoch noch eine andere Lesart von Webers Werk, die für das Verständnis der vielfältigen Moderne höchst bedeutsam ist. Dazu muß man seine Gesammelten Aufsätze zur Religionssoziologie als Studien zur inneren Dynamik der verschiedenen Großen Zivilisationen betrachten. Dort nämlich werden diese Zivilisationen in ihrer Eigenart – in ihrer eigenen Rationalität – dargestellt, wobei besonders die Auswirkung der Heterodoxie und der Sektenbewegungen auf ihre innere Dynamik betrachtet wird. Ein solches Verständnis von Weber wird durch die Tatsache bestärkt, daß diese ‚anderen‘ Ausprägungen der Moderne ‚späte‘ sind. Weber analysiert vornehmlich die erste Moderne – die westliche, europäische – und nahm nicht an, daß die späteren Erscheinungsformen der Moderne nur unter den gleichen Bedingungen entstehen könnten. Also führt die Lektüre Max Webers fast zwangsläufig zu der Frage, wie die Dynamik, die eigene Geschichte jeder Zivilisation, die Besonderheiten der von ihr entwickelten Moderne beeinflussen – wenngleich gewiß nicht determinieren mag.“ (Eisenstadt 2000: 12f)

dischen und christlichen Religion einen zentralen Stellenwert für die Entstehung der moralischen Grundordnung der modernen Gesellschaft zu:

„Der egalitäre Universalismus, aus dem die Ideen von Freiheit und solidarischem Zusammenleben, von autonomer Lebensführung und Emanzipation, von individueller Gewissensmoral, Menschenrechten und Demokratie entsprungen sind, ist unmittelbar ein Erbe der jüdischen Gerechtigkeits- und der christlichen Liebesethik. In der Substanz unverändert, ist dieses Erbe immer wieder kritisch angeeignet und neu interpretiert worden. Dazu gibt es bis heute keine Alternative. Auch angesichts der aktuellen Herausforderungen einer postnationalen Konstellation zehren wir nach wie vor von dieser Substanz. Alles andere ist postmodernes Gerede.“ (Habermas 2001b: 175)

Gleichwohl zeichnen sich die moderne Gesellschaft für Habermas gerade dadurch aus, dass tradierte religiöse Weltbilder nicht mehr in der Lage sind, universelle Lebensanschauungen und normative Handlungsorientierung überzeugend zu vermitteln, sondern die moderne Gesellschaft müsse „ihre Normativität aus sich selber schöpfen“ (Habermas 1985: 16). In diesem Sinne wird die Moderne bei Habermas zu *einem unvollendeten Projekt* (1990), da sich die moderne Gesellschaft durch vernünftige Kommunikation stets aufs Neue ihrer selbst vergewissern müsse.

Durch poststrukturalistische Problematisierungen und insbesondere durch die Debatte um die Postmoderne werden die soziologischen Moderneerzählungen im Allgemeinen, aber auch die Diagnosen hinsichtlich der Religionsentwicklung in den Folgejahren zunehmend herausgefordert.

Jean-François Lyotards, der den Begriff der Postmoderne geprägt hat (1979), will mit der Rede vom „Ende der großen Erzählungen“ verdeutlichen, dass die Zeit ein für alle Mal vorbei sei, in welcher Aufklärung, Idealismus und Historismus als alles erklärende Meta-Erzählungen galten, und die Heterogenität der sozialen Welt zugunsten klarer Aussagen geopfert werde, welche mittels einzelner Erklärungsmodelle (z.B. Vernunft, Gott, Subjekt) oder Gesellschaftsverständnisse (Systemtheorie, kritische Theorie etc.) eingeholt würden. Gegenüber der einen Moderneerzählung, die die Vielfalt ausklammere bzw. unter eine allgemeine Betrachtungsweise zwingen und sie somit aller Besonderheiten beraube, gelte es den vielen und teilweise höchst widersprüchlichen Sprachspielen und Erzählungen unserer Zeit Gehör zu schenken (vgl. auch Lyotard 1987).

Auf den religionssoziologischen Diskurs nimmt die Kritik der Postmoderne jedoch nur begrenzt Einfluss. Von größerer Bedeutung für den Diskurs um Modernität im Allgemeinen, aber auch für die Religionssoziologie ist jedoch die Debatte um die Globalisierung, die quasi als eine Fortführung der Moderneerzählung unter globalen Vorzeichen zu betrachten ist. Zwar finden globale Zusammenhänge auch bei den Klassikern und in der Modernisierungstheorie Beachtung, diese rückten aller-

dings jeweils die Moderneentwicklungen der einzelnen Nationalstaaten und Zivilisationen ins Zentrum des soziologischen Interesses, während nun verstärkt eine globale Perspektive auf Gesellschaften eingenommen wird. Der Modernediskurs verlagert sich also zunehmend ins Globale, wodurch die räumliche Dimension in den Vordergrund rückt und die bisherige Leitunterscheidung zwischen Tradition und Moderne des Modernediskurses gegenüber der Unterscheidung global/lokal nun endgültig an Strukturierungskraft verliert (vgl. Dennaoui 2010: 317). Das Moderne wird in einer solchen Perspektive auch durch die Gleichzeitigkeit von Tradition und Moderne bestimmt. Die Frage nach Divergenz bzw. Konvergenz, die die Debatte um die Globalisierung nach wie vor bestimmt, kann nun prinzipiell ohne Rekurs auf die übliche Fortschrittssemantik gestellt werden. Auch der Gesellschaftsbegriff wandelt sich durch eine solche Perspektivverschiebung (vgl. ebd.: 319).

Die Ansätze, die diese Perspektivverschiebung ernst nehmen wollen, variieren dabei beträchtlich, so ist nicht nur von Globalisierung, sondern auch von Weltgesellschaft oder Weltkultur die Rede. Die jeweiligen Zugänge stehen hier auch für unterschiedliche Zugriffe auf die Ordnungsebenen der globalen Moderne. Im Folgenden sollen diese divergierenden Zugangsweisen kurz anhand von Luhmanns Ansatz der Weltgesellschaftstheorie und Becks Theorie der *Reflexiven Moderne* veranschaulicht werden, die die deutsche Soziologie und auch den religionssoziologischen Diskurs maßgeblich geprägt haben.

Bei Luhmann ist die globale Perspektive bereits in seiner kommunikationstheoretischen Theoriefigur der funktionalen Differenzierung angelegt, die moderne Gesellschaften kennzeichnet:

„Geht man von Kommunikation als der elementaren Operation aus, deren Reproduktion Gesellschaften konstituiert, dann ist offensichtlich in jeder Kommunikation Weltgesellschaft impliziert, und zwar ganz unabhängig von der konkreten Thematik und der räumlichen Distanz zwischen den Teilnehmern. Es werden immer weitere Kommunikationsmöglichkeiten vorausgesetzt und immer weitere symbolische Medien verwendet, die sich nicht auf regionale Grenzen festlegen lassen. [...] Weltgesellschaft ist das Sich-Ereignen von Welt in der Kommunikation.“ (Luhmann 1998: 150)

In diesem Fall bezeichnet Globalisierung also keine Veränderungen der sozialen Strukturen moderner Gesellschaften, sondern der Begriff bezieht sich vielmehr auf die Verschiebung der Perspektive in den Sozialwissenschaften (vgl. Dennaoui 2010: 320). Mit der Theoriefigur der Weltgesellschaft lassen sich die Regionen der Welt nun ebenfalls als mehr oder weniger modernisiert darstellen, je nachdem wie

funktional ausdifferenziert sie sind.⁵ Dabei lehnt Luhmann die klassische Gegenüberstellung zwischen Tradition und Moderne ab. Vielmehr werde in der Weltgesellschaft selektiert, welche Traditionen für die Moderne förderlich sind, z.B. im Bereich der Schichtung, der Organisation oder auch der Religion (vgl. Dennaoui 2010: 330).

Mit seiner Theorie der Weltgesellschaft interessiert sich Luhmann weiterhin insbesondere für die Ordnungskategorie der funktionalen Differenzierung und nimmt auf diese Weise die Autopoiesis und Nichtsubstituierbarkeit der unterschiedlichen gesellschaftlichen Teilbereiche auch auf globaler Ebene in den Blick. Nicht die Nationalstaaten stehen somit im Zentrum seines Interesses, sondern vielmehr die globalen Funktionssysteme.⁶

-
- 5 „Offensichtlich partizipieren die einzelnen Regionen in sehr unterschiedlichem Maße an den Vorteilen und den Nachteilen funktionaler Differenzierung, und soweit Nachteile vorherrschen, scheinen die bereits ausdifferenzierten Funktionssysteme, zum Beispiel Politik und Wirtschaft, einander wechselseitig zu behindern. Aber das rechtfertigt es nicht, von verschiedenen Regionalgesellschaften auszugehen; denn es ist gerade die Logik funktionaler Differenzierung und der Vergleich – nicht mit anderen Gesellschaften, sondern mit den Vorteilen der Vollrealisierung funktionaler Differenzierung, der diese Probleme ins Auge springen läßt.“ (Luhmann 1998: 163)
 - 6 Ganz ohne die Kategorie des Nationalstaats kommt jedoch die Theorie der Weltgesellschaft auch nicht aus. Wie insbesondere Hahn veranschaulicht hat, bekommt die Theorie funktionaler Differenzierung jedoch ein Problem, wenn sie Welt und Nationalstaat zusammen denken will: Durch Nationalstaaten sind in der Weltgesellschaft, auch wenn es in der Moderne eigentlich keine regionale Differenzierung mehr geben sollte, auch noch segmentäre Differenzstrukturen von entscheidender Bedeutung (vgl. Hahn 2000: 20ff). Luhmann hat aus diesem Grund seine Theorie der Weltgesellschaft in Anschluss an Hahn einer Revision unterzogen: „[R]egional differenzierbar in der Form von Staaten ist nur das politische System und mit ihm das Rechtssystem der modernen Gesellschaft: Alle anderen operieren unabhängig von Raumgrenzen. Gerade die Eindeutigkeit von Raumgrenzen macht klar, daß sie weder von Wahrheiten noch von Krankheiten, weder von Bildung noch von Fernsehen, weder vom Geld [...] noch von der Liebe respektiert werden. Anders gesagt: Das Gesamtphänomen des umfassenden Systems Gesellschaft läßt sich nicht innerhalb von Raumgrenzen wiederholen so wie ein Mikrokosmos im Makrokosmos. Die Bedeutung der Raumgrenzen liegt in den Interdependenzen zwischen dem politischen System und dem Rechtssystem auf der einen und den übrigen Funktionssystemen auf der anderen Seite. Sie wirken vermittelt durch Einflüsse der Währungsunterschiede und Notenbanksysteme auf die Wirtschaft, vermittelt durch Bildungszertifikate auf Erziehung und Berufsordnung. Solche Unterschiede lassen sich im Kontext einer Weltgesellschaft sehr wohl begreifen und durch Politik verstärken oder abschwächen. Aber man würde ihre Spezifik verkennen, wollte man sie als Unterschiede auf regionale

Becks Theorie der reflexiven Moderne, die unter anderem auf eine Unrevidierbarkeit der entstandenen Globalität abzielt, hat ihren Ausgangspunkt zunächst ebenfalls in der Ausdifferenzierung der unterschiedlichen gesellschaftlichen Teilbereiche. Mit seinem Weltrisikoansatz weist er darauf hin, dass die Ausdifferenzierung zu einer Steigerung der Risiko- und Gefahrenlage geführt hat, deren Folgen von globaler Bedeutung sind. Mit Robertson und Albrow differenziert er zwischen verschiedenen Dimensionen der Globalisierung, welche entlang der doppelten Achse sozial-kultureller und materiell-räumlicher Gesichtspunkte verläuft. Er nennt hierbei:

„(1) geografische Ausdehnung, Interaktionsdichte des internationalen Handels, globale Vernetzung der Finanzmärkte, (2) informations- und kommunikationstechnologische Dauerrevolution, (3) universal durchgesetzte Ansprüche auf Menschenrechte, (4) Bilderströme der globalen Kulturindustrie, (5) postnationale polyzentrische Weltpolitik, (6) Fragen der globalen Armut, (7) Fragen globaler Umweltzerstörung und (8) Fragen transkultureller Konflikte in lokalen Kontexten.“ (Dennaoui 2010: 401)

Er ist der Ansicht, dass soziologische Selbstbeschreibungen mit althergebrachten Kategorien, wie der des Nationalstaats oder der funktionalen Differenzierung, die Modernität ihres eigenen Gegenstandes nicht mehr angemessen beschreiben können (vgl. Dennaoui 2010: 416). Beck möchte demgegenüber gerade die zunehmenden Entgrenzungen regionaler und globaler Zusammenhänge in den Blick nehmen. Mit der Umstellung auf die globale Perspektive werden somit insbesondere auch transnationale Prozesse in den Vordergrund gerückt. Beck geht davon aus, dass die neuen transnationalen Verflechtungszusammenhänge auch in der Lage sind, neue Räume zu konstituieren.⁷ Indem er den Fokus auf die Globalisierung der Moderne

Differenzierung bzw. auf eine regionale Differenzierung des Gesellschaftssystems beziehen.“ (Luhmann 1998: 167f; vgl. auch Dennaoui 2010: 333) Kultur fasst Luhmann hierbei als Formen der Selbstbeschreibung der Gesellschaft.

- 7 Pries hat diesen Zusammenhang in folgenden Worten festgehalten: „Unter Transnationalen Sozialen Räumen werden neue ‚soziale Verflechtungszusammenhänge‘ (Elias) verstanden, die geographisch-räumlich diffus bzw. ‚de-lokalisiert‘ sind und gleichzeitig einen nicht nur transitorischen sozialen Raum konstituieren, der sowohl eine wichtige Referenzstruktur sozialer Positionen und Positionierungen ist, als auch die alltagsweltliche Lebenspraxis, (erwerbs-)biographische Projekte und Identitäten der Menschen bestimmt und gleichzeitig über den Sozialzusammenhang von Nationalgesellschaften hinausweist. Solcherart Transnationale Soziale Räume entstehen in erster Linie im Kontext internationaler Migrationsprozesse. Aber auch global operierende Konzerne, die internationale Massenkultur und Massenkommunikation sowie der Ferntourismus sind wichtige Strän-

legt, bezieht sich Beck auf den Prozesscharakter des Transnationalen, welchen er anhand der Intensivierung transnationaler Räume ausmacht (vgl. Dennaoui 2010: 408). Im Anschluss daran formuliert er auch sein Konzept des Kosmopolitismus, dass über die von ihm diagnostizierten Verflechtungszusammenhänge der Moderne noch insofern hinausgeht, als dass er wie Eisenstadt von Multiplen Modernen spricht, er jedoch die althergebrachten Dichotomien von Innen und Außen bzw. Eigenem und Fremden hinter sich lassen möchte. „Kosmopolitismus meint [...] im Kern die Anerkennung von Andersheit sowohl im Inneren als auch nach außen. Kulturelle Unterschiede werden weder in einer Hierarchie der Andersartigkeit geordnet, noch werden sie universalistisch aufgelöst, sondern akzeptiert.“ (Beck 2004: 90) Mit dem Konzept des Kosmopolitismus möchte Beck analytisch das Verhältnis von Globalität und Lokalität ausmessen. Er geht davon aus, dass Kosmopolitismus sowohl auf analytischer als auch auf normativer Ebene zwischen lokalen Vergesellschaftungsmustern und globalen Vorgaben vermittelt. Das Melange-Prinzip weist er als ein entscheidendes Merkmal kosmopolitischer Modernität aus (vgl. Dennaoui 2010: 415): „Das heißt: lokale, national ethische, religiöse und kosmopolitische Kulturen und Traditionen durchdringen, verbinden, mischen sich: Kosmopolitismus ohne Provinzialismus ist leer, Provinzialismus ohne Kosmopolitismus ist blind.“ (Beck 2004: 16)

Während sich Luhmann also für die Selbstbeschreibungen des Weltgesellschaftssystems interessiert, möchte Beck mit seinem Konzept des Kosmopolitismus die kulturelle Entgrenzung der unterschiedlichen Bereiche und Regionen in den Blick nehmen. Was beide vereint, ist ein im weitesten Sinne textualistisches Kulturverständnis. Eine Nähe zu poststrukturalistischen Ansätzen kann hier jedoch nur bedingt ausgemacht werden. Poststrukturalistische Ansätze, die wie die postmoderne Kritik für das Ende der großen Erzählungen stehen, finden keinen Niederschlag in den Moderneerzählungen der beiden Autoren. Latours Kritik der Moderne beispielsweise richtet sich explizit gegen die Auffassung einer Trennung unterschiedlicher gesellschaftlicher Teilbereiche, wie sie etwa Luhmanns Modernetheorie bestimmt: In seinem Buch *Wir sind nie modern gewesen* (1998) problematisiert er die Annahme, dass sich die Moderne gerade über die Differenzierung zwischen Kultur und Natur, den Menschen, Dingen und Gott konstituiere: „Die Arbeit der Vermittlung, in der die Hybriden zusammengesetzt werden, wird von der modernen Verfassung unsichtbar, unvorstellbar, undenkbar gemacht.“ (Latour 2008: 49) Auch Becks Überlegungen unterscheiden sich dergestalt von Latours Kritik, als dass Letzterer insbesondere der materiellen Verfasstheit der Welt gerecht werden will und die zentrale Rolle der Dinge in unserer alltäglichen Praxis ernst nehmen will. Eine solche Auffassung hat jedoch bislang kaum Eingang in die Moderneerzählung

ge, entlang derer Transnationale Soziale Räume wachsen und sich verdichten.“ (Pries 1998: 74f)

gefunden. Auch im religionssoziologischen Diskurs konzentriert man sich in erster Linie auf die Ebene der Sinnproduktionen und schenkt der materiellen Verfasstheit der Praxis kaum Berücksichtigung.

Allerdings finden sowohl konvergenztheoretische als auch divergenztheoretische globale Modernerzählungen breite Berücksichtigung im gegenwärtigen religionssoziologischen Diskurs. Generell nehmen – wie im Folgenden gezeigt werden soll – die unterschiedlichen Moderne-Narrative über die Jahre erheblichen Einfluss darauf, wie Religion in der Soziologie thematisiert wird und welcher Stellenwert religiösen Phänomenen in modernen Gesellschaften beigemessen wird. Nicht nur das Narrativ der funktionalen Differenzierung, welches bereits in den Theorien der Klassiker angelegt ist, erweist sich von zentraler Bedeutung für den religionssoziologischen Diskurs, auch der Säkularisierungsthese, welche in enger Verbindung mit der Diagnose gesellschaftlicher Differenzierung steht, kommt selbstverständlich eine herausragende Bedeutung zu. Die Diagnose einer zunehmenden Pluralisierung und Individualisierung der Gesellschaft übt ebenfalls einen nicht zu unterschätzenden Einfluss auf die Thematisierung des Religiösen in der modernen Gesellschaft aus. Zwar werden als Reaktion auf die unterschiedlichen Kritikpunkte vereinzelt Modifikationen an den Modernetheorien und den religionssoziologischen Diagnosen vorgenommen, so ist der Begriff der Globalisierung als Beobachtungskategorie für eine globale Modernität beispielsweise seit Ende der 1990er Jahre aus der Soziologie nicht mehr wegzudenken. Im religionssoziologischen Diskurs wird diese Verschiebung der Perspektive hin zu einer globalen Betrachtungsweise auf Modernität ebenfalls zur Kenntnis genommen und bleibt nicht ohne Folgen für die gängigen Narrative des religionssoziologischen Diskurses. Angesichts der in globaler Perspektive festzustellenden globalen Heterogenität religiöser Erscheinungsformen wird die Säkularisierungsthese im religionssoziologischen Diskurs immer häufiger problematisiert. Von einer grundlegenden Revision des religionssoziologischen Diskurses kann hierbei allerdings keine Rede sein. Nach wie vor bestimmt der Fokus auf die europäische Situation den religionssoziologischen Diskurs, was – so eine zentrale These dieser Arbeit – durch die enge diskursive Verknüpfung der Begriffe der Moderne und der Religion in der Religionssoziologie bedingt ist.

Im Folgenden soll nun diesen diskursiven Verknüpfungen anhand der gängigen Erzählungen – der gesellschaftlichen Differenzierung, der Säkularisierung, der Individualisierung und der Pluralisierung – nachgegangen werden. Dabei werden insbesondere auch die Brüche und Verschiebungen dieser Erzählungen analysiert. In Anschluss an Foucault zeigt sich hier die Hervorbringungspraxis der diskursiven Verknüpfung der Begriffe Moderne und Religion jeweils in ihrer besonderen Evidenz. Darüber hinaus soll auch der Zusammenhang zwischen den einzelnen Narrativen, die sich alle unter dem Dach des Meta-Narrativs der Moderne versammeln, in Augenschein genommen werden.

5.1.1 Gesellschaftliche Differenzierung

Das Narrativ der funktionalen Differenzierung hält sich bislang eindeutig am kontinuierlichsten im religionssoziologischen Diskurs. Nicht nur in der Diskussion um Säkularisierung erweist sich die Annahme der Ausdifferenzierung der Gesellschaft in unterschiedliche Teilbereiche von zentraler Bedeutung. Wie deutlich geworden sein sollte, kommt ihr in den soziologischen Diskursen um Religion und Modernität im Allgemeinen eine konstitutive Rolle zu:

Zwar ist im letzten Kapitel herausgearbeitet worden, dass sich diese hegemoniale Argumentationsfigur bereits bei den Klassikern finden lässt und ihr in den Modernetheorien Parsons' und Luhmanns dann eine zentrale Rolle zugesprochen wird. Dennoch soll im Folgenden hauptsächlich anhand Luhmanns Systemtheorie exemplarisch die Ausdifferenzierung des Religionssystems auf dem Weg in die Moderne nachgezeichnet werden, steht diese doch paradigmatisch für das differenzierungstheoretische Denken im religionssoziologischen Diskurs.

Wie bereits beschrieben, ist die Ausdifferenzierung bei Luhmann der entscheidende Faktor der Moderneentwicklung, wobei hauptsächlich die Form der Differenzierung von zentraler Bedeutung ist:

„Die moderne Gesellschaft ist nicht nur durch das Ausmaß, sondern auch und vor allem durch die Form ihrer Differenzierung gekennzeichnet. Im Unterschied zu älteren, entweder segmentär oder schichtenmäßig differenzierten Gesellschaftsformationen beruht die primäre Innendifferenzierung des Gesellschaftssystems auf Funktionen. [...] Historisch gesehen beginnt der Umbau der stratifizierten in eine funktionale Gesellschaftsordnung im Mittelalter auf der Basis einer erreichten Nichtidentität von Rollensystemen und Rollenbeziehung für Religion, Politik und Wirtschaft. Seit der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts treten Ausdifferenzierungen für Wissenschaft und Erziehung hinzu. Entsprechend spezialisiert sich das Familienleben. Spätestens im 19. Jahrhundert, formulierbar besonders seit der Französischen Revolution, liegt die Ordnung irreversibel vor.“ (Luhmann 1982: 229)

Ähnlich wie Weber schreibt Luhmann der Religion hinsichtlich des Aufkommens der Moderne eine besondere, aber in der inneren Konsequenz durchaus ambivalente Bedeutung zu. Bei Luhmann kommt Religion neben Politik und Wirtschaft eine Art Vorreiterrolle hinsichtlich der funktionalen Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilsysteme zu (vgl. Luhmann 1993: 270). Bereits für das Mittelalter diagnostiziert Luhmann erste Prozesse der Ausdifferenzierung von Religion: „Zweifelloso gibt es also früh besondere Anlässe, Orte und Zeitpunkte für spezifische religiöse Kommunikation, und es gibt in der Religion mehr als in jedem anderen Funktionsbereich auch Strukturen, die solche Kommunikation über die konkreten Ereignisse hinaus zu Systemen verbinden.“ (Luhmann 1993: 270) Durch die künstliche Verknappung

der Kommunikation, also der sozialen Einschränkung für die inhaltliche Freigabe der Imagination, und die daraus resultierenden stratifikatorischen Differenzierungen und Zentrum/Peripherie-Unterscheidungen sind der funktionalen Differenzierung noch Schranken gesetzt (vgl. Luhmann 1993: 273f). Durch die Ausdifferenzierung religiöser aber auch politischer Kommunikationsweisen gewinnen diese eine „eigentümliche Prominenz“: Indem sie den Sinn des Lebens definieren, bestimmen sie gleichsam die gesellschaftliche Semantik. „Sie finden sich ohne Konkurrenz, wenn es um die Selbstbeschreibung des Gesellschaftssystems geht. Die Gesellschaft wird bis in die Neuzeit hinein als religiöse Gemeinschaft oder als politisch-humane Unternehmung definiert, obwohl und gerade weil sie noch keine funktionale Differenzierung des Gesamtsystems realisiert.“ (ebd.: 275)⁸ Luhmann erkennt in der kosmologischen und moralischen Fixierung der Religion nun zwei Typen religiöser Semantik, welche seit dem späten Mittelalter in zunehmendem Maße damit konfrontiert sind, dass auch andere Funktionsbereiche sich autopoetisch zu reproduzieren beginnen und eigene Beschreibungen des Gesellschaftssystems entwickeln.⁹ In diesem Sinne ist die Veränderung von Kosmologie und Moral nicht auf eine ideengeschichtliche Eigendynamik, sondern eine zunehmende Ausdifferenzierung anderer Funktionssysteme zurückzuführen.

Hatte in vormodernen Hochkulturen Religion in erster Linie die Aufgabe das Moralschema zu generieren, wobei die kosmologische Semantik den entsprechenden Rahmen bot¹⁰ und die Gesellschaft hier in historischer Perspektive als abgefal-

8 Da es sich um Adelsgesellschaften handele, können diese aufgrund der Zentrum-Peripherie-Unterscheidung noch keine gesellschaftseinheitliche Kultur hervorbringen.

9 Zu einer Fusionierung von Religion und Moral kommt es laut Luhmann erst mit der Ausdifferenzierung der Religion. Erst dann wird der Schwerpunkt auf soziale Regulierungen in eine Gesellschaft verlagert, die von der Religion aus nun als Umwelt behandelt wird. Religiöse Kosmologien entstehen somit als Korrelat einer gesellschaftsinternen Differenzierung von sakral und profan und tragen dem Umstand Rechnung, dass es auch nichtreligiöse Kommunikation in der Gesellschaft gibt. Die Einheit der Differenz muss somit in komplexer werdenden Gesellschaften von Religion interpretiert werden (Luhmann 1993: 277).

10 Diese ist natürlich an ein gesellschaftliches Interesse rückgebunden, das Interesse nämlich, den Unterschied von gut und schlecht zu begründen, welcher das alltägliche Leben prägt (Luhmann 1993: 283). Außenereignisse der gesellschaftlichen Umwelt des Religionssystems, die als Störung erfahren werden, werden im Moralschema des Systems als Sünde klassifiziert (vgl. ebd.: 286). „Das Sündenschema erfüllt hierbei gleich mehrere Funktionen: Es steuert die Diffusion der Great Tradition von gesellschaftlichen Zentren aus, es ermöglicht laufende professionelle Versorgung der Bevölkerung in Hinblick auf Probleme, die durch diese Versorgung erst erzeugt werden, es setzt eine Art semantische Evolution von Moralkasuistik in Gang und es erhält mit all dem die schon weit entwi-

len von einer ursprünglich heiligen Ordnung gesehen wurde, wird es ab dem 17. Jahrhundert auch möglich, die vielen positiven Fortschrittsanzeichen der Moderne wahrzunehmen (Luhmann 1993: 289). Diese strukturellen und semantischen Innovationen müssen sich nun gegen das Bündnis von Moral und Religion durchsetzen und geben sich daher gern einen säkularen Anstrich.

Notwendige Voraussetzung der funktionalen Ausdifferenzierung ist eine „stärkere Differenzierung und Re-Integration von Codierung und Programmierung in den einzelnen Funktionssystemen“ (Luhmann 1993: 293). Erst die Ausbildung funktionsspezifischer binärer Codes ermöglicht die Autopoiesis der Systeme. Diese müssen universell anwendbar sein und garantieren, dass alle Probleme, die in einen entsprechenden Funktionsbereich fallen, auch behandelt werden können.¹¹

Mit einer komplexer werdenden Welt gerät die Religion allerdings nun in Schwierigkeiten, da sich die semantische Einheit moralischer Prinzipien nicht mit funktionaler Differenzierung verträgt. Dies ändert sich erst dadurch, dass Moral Ende des 17. Jahrhunderts eine eigenständige Angelegenheit wird, die es ihr sogar ermöglicht, Religion zu beurteilen:

„Diese Rangumkehrung, die die Moral der Religion überordnet, bedeutet, daß religiöse Probleme auf die Religion konzentriert werden können und daß alle anderen Funktionssysteme, wie auch die Religion selbst, gesellschaftlich nur noch mit moralischen Problemen zu rechnen haben. Im moralischen Jahrhundert, im 18. Jahrhundert, läßt die Gesellschaft sich in der Gesellschaft von der Moral vertreten. An die Stelle der Höllenfurcht tritt die Furcht vor Lächerlichkeit, die ihrerseits aber eine intakte ständische Gesellschaft voraussetzt.“ (Luhmann 1993: 307)

„...erkelte funktionale Ausdifferenzierung des Religionssystems.“ (Luhmann 1993: 288) Allerdings muss dann auch die Frage gestellt werden, wie mit zu viel Sünde umzugehen ist. Im späten Mittelalter wird dieses Problem auf unterschiedliche Weise zu lösen versucht: Da es ohne Sünde nicht mehr zu gehen scheint, müssen Mechanismen entwickelt werden, die einen Umgang mit Sünde ermöglichen. In diesem Sinne werden die Mechanismen erweitert, die dem Sünder das Himmelreich öffnen (vgl. ebd.: 292). Die Theologie war gezwungen, mehr zuzulassen, als ihr lieb war. Daraus resultieren Grundlagenrevisionen, wie etwa die Kirchenspaltung, die bis heute nachwirken.

- 11 In vielen Fällen wird dies durch den Rückgriff auf eine Zweitcodierung möglich. Hinsichtlich des Wirtschaftssystems hält Luhmann beispielsweise fest: „Für die Wirtschaft liegt die Parallele in der Zweitcodierung des Eigentums durch das Geld, in der Überformung der Differenz von Haben/Nichthaben durch die Differenz Zahlen/Nichtzahlen, die im Endeffekt dann die gesamte Eigentumsordnung der alten Welt ‚liquidiert‘.“ (Luhmann 1993: 299f)

Diese Veränderungen im Verhältnis von Moral und Religion markieren nun den Übergang von einer stratifizierten zur funktional differenzierten Gesellschaft: „Auf geradezu natürliche Weise verlagert sich mithin ein Problem, das ursprünglich in der Religion zuhause war, über eine moralische Zwischenphase in Strukturprobleme von Funktionssystemen.“ (Luhmann 1993: 307) Mit dem wachsenden Einflussverlust auf andere Funktionsbereiche kann Religion sich erst als eigenständiges Funktionssystem etablieren und sich voll und ganz auf seine zentrale Funktion der Kontingenzbewältigung konzentrieren. Religion als selbstreferenzielles Religionssystem ist also Luhmanns Ansicht nach ein relativ junges Phänomen.

Wie gesehen, nimmt Religion hinsichtlich der funktionalen Ausdifferenzierung der Gesellschaft eine ambivalente Rolle ein, die Luhmann folgendermaßen zusammenfasst:

„Gerade die dichte semantische Betreuung von vielen Sachbereichen der gesellschaftlichen Kommunikation durch die Religion erweist sich nach all dem als ein Anlass zu Spannungen und Rissen, wenn die Gesellschaft die Form ihrer Differenzierung umstellt. Gerade das am weitesten ausdifferenzierte Funktionssystem, das diese Veränderung selbst nicht wahrnehmen kann, weil es die eigene Semantik für die der Gesellschaft hält, ist dadurch am stärksten betroffen. Der Umbau der Gesellschaft kommt in Ablösung von einer religiösen Weltsetzung zustande, und die Religion fördert ihn – teils indem sie ihn zu verhindern sucht und dadurch Differenzenerfahrungen erzwingt, und teils indem sie sich selbst einen Primat der eigenen Funktion erlaubt und damit anderen Systemen das Gleiche nahelegt.“ (Ebd.: 309)

Hat sich Religion erst einmal darauf eingestellt, nicht mehr das Ganze im Ganzen zu repräsentieren, erweist sie sich für die moderne Gesellschaft als unverzichtbar. Während Luhmann in seinen frühen Schriften die Bewältigung von Kontingenz als zentrale Aufgabe der Religion erachtet, spricht er in seinen späten Schriften in erster Linie von der Beobachtung des Nichtbeobachtbaren als der wesentlichen Funktion des Religionssystems für die Gesellschaft.¹²

Auch wenn der Argumentationsfigur der funktionalen Differenzierung gerade in Hinblick auf religionssoziologische Überlegungen zweifellos bei Luhmann der größte Stellenwert eingeräumt wird, sind doch die meisten religionssoziologischen Arbeiten in der einen oder anderen Weise von der Annahme gesellschaftlicher Differenzierungsprozesse geprägt. Häufig findet diese Argumentationsfigur unter direktem Rückgriff auf die Klassiker Eingang in den religionssoziologischen Diskurs. So erfreut sich hier der von Weber diagnostizierte Prozess der Rationalisierung der unterschiedlichen gesellschaftlichen Teilbereiche großer Beliebtheit. Berger und

12 Es für die Rezeption Luhmanns nicht irrelevant, auf welche Werkphase man sich bezieht. Während Detlef Pollack sich hauptsächlich auf die frühen Schriften bezieht, findet bei Volkhard Krech auch die semantische Wende in Luhmanns Werk Berücksichtigung.

Luckmann etwa knüpfen unmittelbar an Weber an und gehen von einer Rationalisierung und Differenzierung gesellschaftlicher Teilbereiche aus. Entsprechend heißt es z.B. bei Luckmann:

„Man sollte anmerken, daß die institutionelle Spezialisierung der Religion Teil eines langfristigen historischen Prozesses war, in dem sich die traditionelle Ordnung in die moderne Industriegesellschaft verwandelte. Dieser Prozeß weist eine verwickelte Serie aufeinanderfolgender Phasen auf, während derer politische, religiöse und ökonomische Institutionen zunehmend spezifische Funktionen annehmen und die gleichzeitig zu einer zusehends ‚rationaleren‘ Organisation der institutionellen Bereiche führte. [...] Dieser Prozeß hatte die strikte Aufteilung der modernen Gesellschaft in unterschiedliche institutionelle Bereiche zu Folge. Die Normen der einzelnen Bereiche wurden zunehmend ‚rationaler‘ mit Bezug auf die funktionalen Anforderungen der jeweiligen Institutionen.“ (Luckmann 1991: 137)

Luckmann und Berger interessieren sich nun insbesondere dafür, welche Auswirkungen dieser Prozess auf das Verhältnis zwischen den Institutionen und den biographischen Sinnzusammenhängen der Gesellschaftsmitglieder hat. Da sich die Institutionen immer stärker durch Autonomie und Rollenspezialisierung auszeichnen, stimmen diese immer weniger mit den biographischen Sinnzusammenhängen der Einzelnen überein. Es entstehen durch die institutionelle Segmentierung also Bereiche, in welchen der umfassende biographische Zusammenhang unbestimmt bleibt. Dieser Bereich wird nun als Privatsphäre gekennzeichnet und gilt fortan als Ort der primären Identitätskonstruktion.¹³

Jedoch lassen sich auch bei Berger und Luckmann einige Parallelen zu Luhmann hinsichtlich der Rollen der Religion in diesem Wandlungsprozess und den Folgen finden, die sich für Religion aus der Differenzierung der einzelnen gesellschaftlichen Teilbereiche ergeben. So weist etwa Luckmann auf die Prägung der westlichen Geschichte durch die zunehmende Spezialisierung der Religion hin. Ähnlich wie Luhmann spricht er Religion diesbezüglich eine Vorreiterrolle zu, diagnostiziert aber ebenfalls, „daß die langfristigen Folgen der institutionellen Spezialisierung der Religion, als Teil eines umfassenden sozialen Wandels, paradoxerweise zum Verlust dessen führten, was die institutionell spezialisierte Religion ursprünglich in dem ‚pluralistischen‘ Rahmen der griechischen Welt und des Römischen Reiches ausgezeichnet hatte: die Monopolstellung bei der Definition eines verpflichtenden Heiligen Kosmos.“ (Luckmann 1991: 136) Der Prozess der Differenzierung gesellschaftlicher Teilbereiche bereitet den kirchlichen Institutionen in

13 Das Narrativ gesellschaftlicher Differenzierung ist auf diese Weise auch auf das Engste verknüpft mit der Erzählung von der Individualisierung, auf welche später noch genauer einzugehen sein wird.

Hinblick auf das Verhältnis zwischen Gesellschaft und Individuen aber offenbar größere Probleme als anderen gesellschaftlichen Institutionen:

„Die fehlende (oder geringe) Integration der institutionellen Handlungen in ein subjektiv bedeutungsvolles System stört das reibungslose Funktionieren der ökonomischen und politischen Institutionen keineswegs. Denn als Handelnder in der Sozialwelt kann sich der einzelne von der Kontrolle institutioneller Normen nicht befreien. Da der Sinn dieser Normen seine persönliche Identität jedoch nur mittelbar berührt und im subjektiven Bedeutungssystem nur einen ‚neutralen‘ Status einnimmt, haben diese Normen jedoch kaum mehr einen bewußtseinsformenden Einfluß auf den einzelnen. [...] Aus der Perspektive der institutionellen Bereiche wird der subjektive, biographische Zusammenhang der Rollenhandlungen bedeutungslos. [...] Die Ausgliederung institutionell spezialisierter religiöser Normen, die im selben globalen sozialen Wandel ihren Anfang nimmt, wirkt sich schwerwiegend auf die Funktion der religiösen Repräsentation aus. Der Hoheitsanspruch, den das ‚offizielle‘ Modell der Religion erhebt, ist allumfassend – auch auf der Seite des Subjekts, da das Modell zur Repräsentation eines durchgängigen Zusammenhangs im Leben des einzelnen gedacht ist. [...] Die Verwandlung spezifisch religiöser Repräsentationen in ein System bloßer Rhetorik unterhöhlt notwendig diese soziale Form der Religion. Die annähernde Deckung zwischen dem ‚offiziellen‘ Modell der Religion und dem vorherrschenden subjektiven System ‚letzter‘ Bedeutung geht verloren.“ (Luckmann 1991: 138f)

Die Kirchen verlieren durch diesen Prozess in der modernen Gesellschaft an Mitgliedern und Bedeutung, nicht jedoch Religion überhaupt, wie Luckmann mit seinem Konzept der unsichtbaren Religion veranschaulicht.

Ähnliche Sichtweisen vertreten auch Bourdieu (2009), Riesebrodt (2001, 2007), Krech (2011) und Knoblauch (2009), in deren religionssoziologischen Überlegungen die Annahme gesellschaftlicher Differenzierung jeweils eine mehr oder minder große Rolle spielt. In vielen Arbeiten wird diese Argumentationsfigur in einen direkten Zusammenhang zur Moderne gestellt und die Entstehung autonomer gesellschaftlicher Teilbereiche als notwendige Voraussetzung für die moderne Gesellschaft gesehen. Allerdings bereitet es zumindest der institutionellen Religion Schwierigkeiten, mit den Folgen dieses Prozesses umzugehen. Nicht nur die Mitgliederzahlen sinken, auch auf gesellschaftlicher Ebene verlieren die Kirchen zunehmend an Einfluss. In Anschluss an Luckmann wird der Fokus im religionssoziologischen Diskurs aus diesem Grund nun verstärkt auf die individuelle Religion gelenkt, wird doch davon ausgegangen, dass mit der Differenzierung der Gesellschaft erst so etwas wie Privatsphäre entsteht. Das Narrativ der gesellschaftlichen Differenzierung steht also nicht nur in einem engen Zusammenhang zum Narrativ der Säkularisierung, sondern – wie zu zeigen sein wird – auch zu den Narrativen der Individualisierung und Pluralisierung.

Obwohl der Ausgangspunkt solcher Überlegungen meist die spezifisch europäische Entwicklung ist, wird der Annahme gesellschaftlicher Differenzierung wie etwa in Luhmanns Theorie der Weltgesellschaft auch ein universeller Status zugesprochen. Dem Diskurs um Modernität entsprechend variieren hierbei jedoch die Perspektiven auf die Globalität der funktionalen Differenzierung. In der klassischen Modernisierungstheorie dient die funktionale Differenzierung u.a. dazu, das Entwicklungsstadium einer Gesellschaft auf dem Weg von der traditionellen zur modernen Gesellschaft auszumachen. Ähnliches gilt auch für Luhmanns Theorie der Weltgesellschaft, wobei er nicht einzelne Gesellschaften, sondern vielmehr die einzelnen globalen Funktionssysteme in den Blick nehmen will. Wie aufgezeigt konstruiert er sein Theoriemodell anhand der spezifisch europäischen Erfahrung.

In Bezug auf das Religionssystem ist eine solche Vorgehensweise im jüngeren religionssoziologischen Diskurs von Peter Beyer problematisiert worden. Er knüpft an Luhmanns Theorie der Weltgesellschaft an und richtet seinen Blick insbesondere auf das Funktionssystem der Religion, wobei sich bereits anhand der Titel seiner beiden Hauptwerke *Religion and Globalization* (1994) und *Religions in Global Society* (2006) ein Wechsel vom Singular zum Plural erkennen lässt, die sich auch in der Adaption bzw. Weiterentwicklung von Luhmanns Theorie widerspiegelt. So übernimmt er etwa Luhmanns theoretische Figuren der Codes und Programme, das Allgemeine (die Religion) soll das Besondere (die Religionen) dabei jedoch nicht überlagern. In diesem Zusammenhang kritisiert er auch Luhmanns Code der Immanenz und Transzendenz: Dieser fände zu selten Verwendung in den religiösen Selbstbeschreibungen der Vergangenheit und Gegenwart und insbesondere die nicht-abrahamitischen Religionen ließen sich diesem Code nur mit Gewalt unterordnen (vgl. Beyer 2006: 80f; vgl. auch Simojoki 2012: 78). Aber auch hinsichtlich der negativen Seite der Codierung bleibe die Codierung von Immanenz und Transzendenz zu abstrakt.¹⁴ Für das Christentum spricht er hinsichtlich der Systemdifferenzierung der Reformation eine bedeutende Rolle zu und macht entsprechend die Unterscheidung zwischen Heil und Verdammnis als zentralen Code aus. Beyer ist sich bewusst, dass er diese christliche Leitdifferenz aufgrund ihrer Partikularität nicht auf das globale Religionssystem übertragen kann. Auch wenn er der Reformation hinsichtlich der Ursprungsgeschichte des Religionssystems eine entscheidende Bedeutung zuspricht, sei die globale Dynamik erst durch Kolonialisierung und Missionierung hervorgebracht worden (vgl. Simojoki 2012: 91). Er macht für die anderen Weltreligionen jeweils andere Codes aus und diagnostiziert in Bezug auf den Islam etwa die Leitdifferenz von *halal* (erlaubt) und *haram* (verboten) und in Bezug

14 „Luhmann’s suggestion [...] seems to underdetermine the negative religious pole too much and thus misses a good portion of what more fundamentally structures actual religious communication in today’s world, namely the avoidance of a struggle against religiously determined evil.“ (Beyer 2006: 85f)

auf den Buddhismus die Unterscheidung zwischen *nirwana* und *samsara* (vgl. Beyer 2006: 80f). Gestützt werden all diese Codes vom Zweitcode gut/schlecht, der zugleich als Bewahrer von Moral fungiert. Da Religion Moral nicht für sich alleine beanspruchen kann, ist sie zudem auf religiöse Programme angewiesen, die bestimmen, was als religiöse Kommunikation definiert werden kann (vgl. Wienold 2014: 157).¹⁵ Beyer befasst sich insbesondere mit den sogenannten Weltreligionen und zeigt, dass diese sowohl Analogie als auch Differenz aufweisen: So würden sich die binären Codes und Programme zwar von Religion zu Religion unterscheiden, aber insbesondere die Leitunterscheidungen würden auch Momente der Kontinuität aufweisen. Obschon Beyer davon ausgeht, dass es keine welteinheitliche Religion gibt, möchte er auf einen Universalcode, der aller religiösen Kommunikation zugrunde liegt, nicht verzichten. Als globalen Code bringt er die Differenz von *blessed* und *cursed* ins Gespräch, räumt allerdings ein, dass es sich hierbei um eine sekundäre Abstraktion handele, die zudem auch eine sehr große Nähe zu den abrahamitischen Religionen aufweise (vgl. Beyer 2006: 85; vgl. auch Simojoki 2012: 81).

Beyer ist sich im Klaren, dass er bei inhaltlicher und methodologischer Schwerpunktlegung auf Prozesse der funktionalen Differenzierung Ausblendungen in Kauf nimmt. So geraten Erscheinungsformen, die außerhalb oder an den Rändern des religiösen Systems liegen, nicht in den Blick (vgl. Simojoki 2012: 103). Aufgrund des theoretischen Mehrwerts hält er jedoch an diesem Analysefokus fest, denn wie anhand des luhmannschen Theoriegebäudes veranschaulicht wurde, werden die gesellschaftlichen Teilsysteme durch die Übernahme unterschiedlicher Funktionen bzw. unterschiedlicher kommunikativer Ausrichtungen klar voneinander abgrenzbar. Aus diesem Grund hat die These gesellschaftlicher Differenzierung auch noch einen äußerst praktischen Nebeneffekt für die Analyse moderner Gesellschaften: Denn erst durch die Trennung der unterschiedlichen gesellschaftlichen Teilbereiche

15 Damit sei allerdings noch nichts über die soziale Gestalt gesagt, die Religion in der gegenwärtigen Weltgesellschaft annehme. In Abgrenzung zu Luhmann, der der Kommunikation über Gott in religiösen Lehren eine zentrale Rolle eingeräumt hat, macht Beyer die soziale Gestalt der Religion in der Dignität ritualisierter Praxis aus, wie Simojoki festhält: „Es seien in erster Linie die religiösen Praktiken – Gebete, Opfer, Gottesdienste, Meditationen, Wallfahrten, Frömmigkeitsübungen, auch Predigten –, in denen die fundamentale Kommunikation mit Gott oder dem jeweiligen Äquivalent aufgenommen, aufrechterhalten und verstärkt werden.“ (Simojoki 2012: 83) Während er im Frühwerk noch ganz auf der Linie von Luhmanns Unterscheidung zwischen Interaktion, Organisation und Gesellschaft als den drei Typen maßgeblicher kommunikativer Systembildung bleibt, ergänzt er diese Typologie in *Religions in Global Society* außerdem noch um das System sozialer Bewegungen, welches sich im Vergleich zu den anderen Systemen durch eine hohe Elastizität auszeichne.

werden deren spezifischen Eigenarten und Funktionsweisen erkenn- und analysierbar. Entsprechend erweist sich diese Theorieperspektive auch als äußerst beständig gegenüber den diskursiven Verschiebungen im religionssoziologischen Diskurs.

Wie schon an verschiedenen Stellen dieser Arbeit aufgezeigt, ist spätestens mit Luckmanns These der Individualisierung der Religion auch ein gegenläufiger Trend im religionssoziologischen Diskurs zu verzeichnen. Bereits bei Luckmann waren die Übergänge der von den sekundären Institutionen bereitgestellten, religiösen und weltanschaulichen Sinnangebote fließend. Die differenzierungstheoretische Perspektive wird hier – zumindest bezüglich ihrer Erklärungskraft von religiösen Phänomenen – in Frage gestellt. Knoblauch baut diese Argumentationsfigur weiter aus. Er verweist darauf, dass differenzierungstheoretische Ansätze lediglich die institutionalisierte Religion in den Blick nehmen würden (vgl. Knoblauch 2013: 122). Knoblauch knüpft nun in erster Linie an Luckmanns Konzeption an, dass religiöse Sinnhorizonte nicht mehr von nicht-religiösen Sinnhorizonten unterschieden werden können. In einer globalisierten Welt komme es noch zu einer stärkeren Durchmischung der unterschiedlichen Wissenstraditionen. Diesen Prozess bringt er hauptsächlich mit einer Globalisierung der Kommunikation in Verbindung; insbesondere die vernetzte Kommunikation entbinde Religionen und Weltanschauungen von direkten institutionellen Trägern, was jedoch gleichzeitig zu einer Vermischung der bisherigen institutionellen Wissenstraditionen und damit zu zahlreichen „Rekompositionen“ auch religiösen Wissens führe. Hier stellt Knoblauch nun fest: „Diese Rekomposition muss sich keineswegs an die Grenzen von Religion und Weltanschauung oder zwischen Religionen und Weltanschauungen halten. Sie kann auch die Grenzen zwischen Wissenschaft und Religion überspringen, wie das beim New Age der Fall ist.“ (Knoblauch 2009: 78f). Aus diesem Grund zieht er dem Begriff der Religion auch den der Spiritualität und der populären Religion vor (vgl. ebd.: 78f). Und auch Beck – der wie gezeigt für einen divergenztheoretischen Moderneansatz steht – stellt in ähnlicher Weise fest, dass

„das historisch Neue der religiösen *conditio humana* am Beginn des 21. Jahrhunderts [...] die kosmopolitische Konstellation, d.h die Berührung und Durchdringung der Weltreligionen und Neuen Religiösen Bewegungen [ist]. Die territoriale Exklusivität der *imagined communities* endet, und selbst dort, wo sie nach wie vor existiert, prallen die Stimmen der Religionen im kommunikativ entgrenzten Raum der Weltgesellschaft aufeinander. In der neuen Kommunikationsdichte der Welt endet die in der nationalen Territorialordnung begründete Unvergleichbarkeit der Religionen.“ (Beck 2008: 60)

Dabei „bewegt man sich in einer Welt der multireligiösen Zitate, deren Herkunft und Sinn man nicht kennt. Nur selten spürt man den Hauch der fremden Vergangenheit, mit der man die Innenwände des ‚eigenen Gottes‘ religiös tapeziert“ (ebd.: 28). Wie Knoblauch in Anschluss an Luckmann, geht es auch Beck bei einer sol-

chen Diagnose immer um eine Individualisierung des Glaubens, wobei er die Bedeutung der kosmopolitischen Situation noch stärker herausstellt.

Im Allgemeinen lässt sich jedoch festhalten, dass sowohl der luckmannschen als auch der luhmannschen Konzeption von Religion eine bedeutende Position im religionssoziologischen Diskurs zukommt. Somit verwundert es nicht, dass der Diskurs auch gegenwärtig von der Frage nach einem engen oder weiten Religionsverständnis geprägt ist und bei einer entsprechenden Positionierung gerne entweder auf Luhmann oder auf Luckmann rekurriert wird.

Dass die Differenzierungstheorie seit Mitte der 1990er Jahre in der Soziologie zunehmend in Kritik geraten ist, wird in der Religionssoziologie erst in den letzten Jahren reflektiert. Zentrale Kritikpunkte, wie sie etwa Knöbl (2001), Scharpf (1989), Eisenstadt (2003; 2008b) oder Casanova (2008) hinsichtlich der Teleologie, des Zusammenhangs von Differenzierungs-, Moderne- und Säkularisierungstheorie und der mangelnden Erklärungskraft dieser Argumentationsfiguren geäußert haben, werden von Detlef Pollack zwar zur Kenntnis genommen, jedoch hält er nur den letzten Punkt für berechtigt. Der häufig vorgebrachten Kritik, die Differenzierungstheorie sei, wie auch die Modernetheorie oder die Säkularisierungstheorie, teleologisch, deterministisch und unilinear und ignoriere den geschichtlichen Wandel ebenso wie die große Heterogenität, die sich durch die Kontingenz der Geschichte ergibt, begegnet Pollack mit dem Einwand:

„Die prinzipielle Bestreitung von Entwicklungstendenzen und kausalen Zusammenhängen wird den interdependenten historischen Veränderungen, in denen sich durchaus Muster, Abhängigkeiten und Teillinearitäten finden lassen, so wenig gerecht wie die Behauptung eines die Geschichte determinierenden Telos. [...] Wo man die Kontingenz des Historischen verabsolutiert, bezieht man eine empirieresistente ideologische Position, die letztlich darauf hinausläuft, die Unerkennbarkeit der Wirklichkeit zu behaupten.“ (Pollack 2012: 557)

Hinsichtlich der strittigen Verkoppelung von Moderne- und Differenzierungstheorie stimmt er dem von Eisenstadt hervorgebrachten Einwand, dass der Grad der Differenzierung sich von Gesellschaft zu Gesellschaft unterscheide, zwar zu (vgl. Eisenstadt 2003: 346, vgl. auch Pollack 2012: 549), er will allerdings weder das Konzept der Differenzierung in Frage stellen, wie dies Fritz Scharpf nicht nur in Hinblick auf dessen Anwendbarkeit in einer komparativen Perspektive, sondern auch hinsichtlich der europäischen Gesellschaft im Allgemeinen getan hat (vgl. Scharpf 1989: 12), noch möchte er den Zusammenhang zwischen Modernetheorie und Differenzierungstheorie bestreiten, wie dies etwa Casanova in seinen neueren Schriften tut (vgl. Casanova 2008: 319; vgl. Pollack 2012: 557f). Vielmehr geht er davon aus, dass die Frage gesellschaftlicher Differenzierung sehr wohl die Differenz zwischen moderner und vormoderner Gesellschaft markiere und verdeutlicht dies anhand des Vergleichs von Mittelalter, früher Neuzeit und Moderne: Während im Mittelalter

jede politische Machtausübung religiös legitimiert wurde und noch in der frühen Neuzeit Bischöfe Reichsfürsten gewesen sind, ist in der modernen Gesellschaft die Entscheidung über politische Macht dem Volk überlassen (vgl. Pollack 2012: 558).¹⁶ Gerade die funktionale Differenzierung von Religion und Politik sei „eine notwendige Voraussetzung für Modernität, da es ohne diese Voraussetzung keine Gleichbehandlung von Religionsgemeinschaften, keine Gewährleistung der Religionsfreiheit und keine Achtung der Würde der Personen geben kann“ (Pollack 2012: 560).

Pollack stimmt lediglich der Kritik zu, die an Luhmanns Theorie funktionaler Differenzierung in Bezug auf die Konvergenz von Struktur und Prozessbegriff und hinsichtlich der Vorstellung von Gesellschaft als handelndem System geäußert wird, und fordert, dass auch die Vermittlungsleistungen von Makro- und Mikroprozessen in einem makrotheoretischen Ansatz mitbedacht werden müssten (vgl. Pollack 2012: 562).¹⁷

Deutlich kritischer steht Hans Joas der Theorie funktionaler Differenzierung gegenüber: Er warnt explizit davor, Prozessbegriffe wie den der Differenzierung, Rationalisierung oder Modernisierung zur historischen Fundierung von Zeitdiagnosen zum Einsatz zu bringen. Vielmehr sei es notwendig, die Differenzierungstheorie selbst historisch zu reflektieren. In Anschluss an Tilly weist er darauf hin, dass es zwar im 19. Jahrhundert eine Reihe historischer Prozesse gegeben haben mag, die es sinnvoll erscheinen ließen, den aus Evolutionsmodellen der Biologie gewonnenen Differenzierungsbegriff in der Soziologie zu verwenden, er weist ebenso darauf hin, dass es gleichzeitig auch zahlreiche Prozesse gab, die demgegenüber eher mit Entdifferenzierung zu umschreiben wären (vgl. Joas 2012: 607f).¹⁸ Es bedarf also u.a. einer Diskussion des Erklärungsanspruchs solcher Prozessbegriffe, also der Klärung der Frage, inwiefern diese lediglich zur Deskription einzelner sozialer

16 Prozessen der Entdifferenzierung, also dem „Einbau systemischer Fremdationalität in ausdifferenzierte Sinnzusammenhänge“, die zu einer Vermischung unterschiedlicher Sinnrationalitäten führt, spricht Pollack demgegenüber eine marginale Rolle zu (vgl. Pollack 2012: 560).

17 Er bezieht sich hierbei auf den von Hartman Tyrell bereits 1978 geäußerten Hinweis, dass die allgemeine Evolutionstheorie, die sich auf die Begriffe der Variation, Selektion und Retention stützt, nicht mit den Prozessen funktionaler Differenzierung vermittelt werde. Es wird jedoch auch bezweifelt, ob dies mit Luhmanns starkem Gesellschaftsbegriff überhaupt möglich ist. Denn dass der Gesellschaft bei Luhmann die Fähigkeit zugesprochen werde, sich zu differenzieren, stehe eindeutig im Widerspruch zu seiner allgemeinen Evolutionstheorie (vgl. Schwinn 2001).

18 Tilly veranschaulicht dies u.a. an Standardisierungsprozessen im Zusammenhang mit der Nationalstaatsbindung und der Entstehung eines Massenkonsumgütermarkts (Tilly 1984: 43ff; vgl. auch Joas 2012: 607f).

Wandlungsprozesse oder des sozialen Wandels im Allgemeinen dienen. Genauso muss auch der normative Gehalt solcherlei Theoriemodelle kritisch hinterfragt werden. Er äußert sich sehr skeptisch gegenüber Soziologinnen und Soziologen, die die Theorie funktionaler Differenzierung zum identitätsstiftenden Kern der Soziologie zählen und getrieben von der Sorge, dass bei der Aufgabe dieser Theorie sich jeglicher Theorieanspruch auflöse und lediglich der der Kontingenz der Geschichte übrig bleibe, mehr oder weniger bedingungslos an dieser Argumentationsfigur festhalten (vgl. Joas 2012: 614).¹⁹

Im Folgenden soll nun das Narrativ der Säkularisierung, welches von zahlreichen Religionssoziologen und Religionssoziologinnen in einen unmittelbaren Zusammenhang zum Narrativ gesellschaftlicher Differenzierung gestellt wird, näher in den Blick genommen werden.

5.1.2 Säkularisierung

Das Narrativ der Säkularisierung hat den religionssoziologischen Diskurs maßgeblich geprägt. Unter dem Schlagwort Säkularisierung wird seit Jahrzehnten nicht nur der Stellenwert von Religion in der modernen Gesellschaft diskutiert, an ihm entzünden sich immer auch neue Debatten, anhand welcher Kriterien sich Religion am sinnvollsten definieren lasse. Wenn man also einen zentralen Kristallisationspunkt der diskursiven Verknüpfung von Moderne und Religion ausmachen will, würde sich der Begriff der Säkularisierung unmittelbar anbieten. Insofern kommt diesem Narrativ im religionssoziologischen Diskurs eine hegemoniale Stellung zu. Dabei divergieren die Vorstellungen allerdings beträchtlich, was genau unter Säkularisierung verstanden werden soll. Es scheint gerade die Schwammigkeit des Säkularisierungsbegriffs zu sein, welche die Diskurse um den Zusammenhang von Moderneerzählung und Säkularisierung immer wieder befeuert.

Auch wenn die Diskussion um Säkularisierung im religionssoziologischen Diskurs erst jüngeren Datums ist, wird sie nicht selten mit Webers Entzauberungsthese in Zusammenhang gebracht. Wie bei den Klassikern angelegt, jedoch von ihnen noch nicht unter den Begriff der Säkularisierung gefasst, wird zunächst unter diesem Begriff in recht allgemeiner Weise der soziale Bedeutungsverlust von Religion in der modernen Gesellschaft verstanden. Der Begriff der Säkularisierung knüpft hierbei direkt an die These der Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilbereiche an, Religion verliere im Zuge dieses Prozesses den Einfluss auf gesellschaftliche Größen wie etwa Politik, Recht, Familie, die sie vorher maßgeblich geprägt hatte. Häufig zielt der Begriff der Säkularisierung aber auch auf den Prozess der Tren-

19 Diese Kritik äußert er explizit auch an Detlef Pollack, der „ungenannten Kritikern [...] eine Verabsolutierung der Kontingenz des Historischen [...] und somit schlimmsten wissenschaftsfeindlichen Obskurantismus“ vorhalte (Joas 2012: 614f Fußnote 10).

nung der Einflussbereiche von Staat und Kirche ab – also auf die institutionelle Ebene dieses Prozesses – der insbesondere mit dem Aufkommen von Nationalstaaten in Zusammenhang steht. Wie im Folgenden gezeigt werden soll, ist beim Diskurs um Säkularisierung die Ebene, auf welcher Religion zu fassen versucht wird, von entscheidender Bedeutung.

In der Nachkriegszeit, als die Modernisierungstheorie den sozialwissenschaftlichen Diskurs dominierte, gewann die Säkularisierungsthese zentrale Bedeutung im religionssoziologischen Diskurs. Nicht nur der Strukturfunktionalismus wurde durch diese geprägt, auch für die kirchensoziologische Forschung war die Säkularisierungsthese vielfach der Ausgangspunkt der Untersuchungen.²⁰ Auf institutioneller Ebene wird mit der Säkularisierungsthese dementsprechend ein Einflussverlust der christlichen Kirche verknüpft. Der sogenannten Kirchensoziologie der Nachkriegsjahre galt die Diagnose abnehmender Kirchenmitgliedschaften als zentraler Anlass, die Gründe für einen solchen Mitgliederschwund zu erforschen.

Auch Luckmann geht davon aus, dass sich die Kirchenbänke durch Säkularisierung zunehmend leeren, die Institution Kirche also mit einem Rückgang der Mitgliederzahlen konfrontiert ist. Er zieht aus dieser Diagnose allerdings ganz andere Schlüsse als die Kirchensoziologie. Seines Erachtens muss analysiert werden, „was die Säkularisierung im Hinblick auf den sozial objektivierten Sinnkosmos bewirkt hat“ (Luckmann 1991: 76). Durch die institutionelle Segmentierung gewinnen die Kirchen natürlich an innerer Autonomie und ihre institutionelle Strukturierung wird ebenfalls mehr und mehr durch eine funktionale Rationalität geprägt. Dies führt dazu, dass die Gültigkeit ihrer Normen auf die spezifisch religiöse Sphäre beschränkt bleibt und globaleren Ansprüchen hingegen jede Wirksamkeit abgesprochen wird (vgl. Luckmann 1991: 137). Für die institutionelle Religion hat dies weitreichende Folgen:

„Die Abtrennung des Heiligen Kosmos von der ‚Welt‘ kann zu einer Abschwächung der Integrationsfunktion religiöser Repräsentationen für das alltägliche Handeln führen, wenn ihr nicht dadurch begegnet wird, daß die Religion das gesellschaftliche Leben stärker durch-

20 Für Parsons wurde die Säkularisierungsthese insbesondere in seinem Spätwerk zu einem wichtigen Gegenstand seiner religionssoziologischen Überlegungen. Er widmet sich dem Prozess der Säkularisierung, seiner strukturfunktionalistischen Theorieanalyse entsprechend, auf gesellschaftlicher Ebene. Allerdings handelt es sich hier eher um eine ungewöhnliche Betrachtungsweise, denn er sieht im Prozess der Säkularisierung gerade eine Verchristlichung der modernen Gesellschaft: So sei das kulturelle System in vielfacher Hinsicht durch christlich-protestantische Werte geprägt, was Parsons zu der Annahme veranlasst, dass die moderne Gesellschaft mehr im Einklang mit christlichen Werten steht, als vorherige Gesellschaftsformen (vgl. Brandt 1993: 266ff; 286). Gleichwohl geht auch Parsons von einer Privatisierung der Religionsausübung aus.

dringt. Diese Durchdringung wiederum hätte zur Voraussetzung, daß der Heilige Kosmos auf einer eher breiten als einer spezialisierten sozialen Basis steht. Die institutionell spezialisierten Religionen aber haben den psychologischen Auswirkungen der Abtrennung des Heiligen Kosmos nichts entgegenzusetzen. Ganz im Gegenteil werden religiöse Repräsentationen aufgefaßt als hochgradig spezialisierte Verhaltensnormen mit Glaubensüberzeugungen, die das Rollenhandeln nur sehr punktuell und mit großer Unterbrechung leiten.“ (Luckmann 1991: 114)

Diese Rollenanforderungen nehmen dann häufig routinierte Formen an. Obgleich der heilige Charakter religiöser Normen nominell noch anerkannt wird, treten das offizielle Modell und das subjektive System letzter Bedeutung aufgrund der institutionellen Spezialisierung, die sich nicht nur in der Ausbildung religiösen Expertentums, sondern auch in der Differenzierung verschiedener innerreligiöser Teilbereiche widerspiegelt, immer weiter auseinander (vgl. ebd.: 113ff). Die offiziellen Modelle werden auf diese Weise nicht selten zur bloßen Rhetorik und büßen ihre Kraft ein, die alltäglichen Bedürfnisse letzter Sinndeutungen zu repräsentieren. Die Folge dieser Prozesse begreift Luckmann als Säkularisierung (vgl. ebd.: 116).

Nun geht Luckmann jedoch davon aus, dass es in der Moderne nicht zum Verschwinden von Religion kommt, sondern er diagnostiziert vielmehr einen Wandel der religiösen Form mit universeller Wirkkraft (vgl. Luckmann 1991: 132). Mit seinem Konzept der privatisierten Religion will er unter Beweis stellen, dass auch die neuen individualisierten Formen von Religion, welche sich nun in der modernen Gesellschaft finden lassen, genauso ‚funktionstüchtig‘ seien wie die alten Formen (vgl. Tyrell 1996: 445). Gerade bei Luckmann lässt sich sehr gut erkennen, dass die Konzeptionen von Religion und Modernität in einem diskursiven Verhältnis zueinander stehen, wobei die Debatte um Säkularisierung hier eine Scharnierstelle einnimmt, bildet der gängige Gebrauch des Begriffs – also dass es mit der Säkularisierung zu einem Bedeutungsverlust der Religion kommt – für Luckmann den entscheidenden Anlass, sich mit dem Wandel der religiösen Formen in der modernen Gesellschaft auseinanderzusetzen.

Während Luckmann den Begriff der Säkularisierung in erster Linie mit sozialstrukturellen Prozessen in Zusammenhang bringt, aus welchen – wie gesehen – weitreichende Folgen erwachsen, verwendet Luckmanns Weggefährte Berger diesen Begriff auch in Hinblick auf die subjektive Ebene:

„Eine einfache Bestimmung des Begriffs Säkularisierung für unsere Zwecke ist nicht schwer zu finden. Wir verstehen darunter einen Prozeß, durch den Teile der Gesellschaft und Ausschnitte der Kultur aus der Herrschaft religiöser Institutionen und Symbole entlassen werden. Wenn wir von Gesellschaft und Institutionen der modernen abendländischen Geschichte sprechen, verstehen wir Säkularisierung natürlich als Rückzug der christlichen Kirchen aus Bereichen, die vorher unter ihrer Kontrolle und ihrem Einfluss gestanden haben – als Tren-

nung von Staat und Kirche, als Enteignung von Kirchengut oder als Emanzipation der Erziehung von der Autorität der Kirchen. Wenn wir jedoch von Kultur und Symbolen sprechen, implizieren wir, daß es sich um mehr als einen soziostrukturellen Prozeß handelt. Säkularisierung wirkt sich auf die Totalität des kulturellen Lebens und der Ideation aus und läßt sich am Verschwinden religiöser Inhalte aus den Künsten, der Philosophie und Literatur sowie – und dies ist am wichtigsten – am Aufkommen der Naturwissenschaft als autonome, durch und durch säkulare Weltansicht beobachten. Mehr noch, wir implizieren, daß der Säkularisierungsprozess auch eine subjektive Seite hat. Wie eine Säkularisierung der Kultur und Gesellschaft, so gibt es auch eine Säkularisierung des Bewußtseins. Das heißt also, daß mindestens in Europa und den Vereinigten Staaten heutzutage eine ständig wachsende Zahl von Menschen lebt, die sich die Welt und ihr eigenes Dasein auch ohne religiösen Segen erklären können.“ (Berger 1973: 103f)

Berger geht also ebenfalls von einem Einflussverlust der Kirchen in der modernen Gesellschaft und einem Auseinanderdriften von Kirchlichkeit und Religiosität aus, die mit der Säkularisierung der Gesellschaft einhergehe. Laut Berger untergräbt aber gerade der Pluralismus der Weltanschauungen in der Moderne die Plausibilitätsstrukturen der einzelnen Sinnkosmen: Aufgrund gestiegener Wahlmöglichkeiten hinsichtlich des Deutungsangebots – neben säkularen Weltanschauungen wie Marxismus und Nationalismus macht Berger auch einen zunehmenden religiösen Pluralismus aus – hegt das Individuum nun Zweifel an althergebrachten Deutungssystemen. Berger beschreibt diesen Prozess als *Zwang zur Häresie* (1980): „Für die prämodernen Menschen stellt die Häresie eine Möglichkeit dar, für gewöhnlich allerdings eine fernab gelegene; für den modernen Menschen wird Häresie typischerweise zur Notwendigkeit. [...], Modernität schafft eine neue Situation, in der Aussuchen und Auswählen zum Imperativ wird.“ (Berger 1979: 41) Dieser häretische Imperativ ist nach Berger der Grund für die Krise der Religion in der modernen Gesellschaft (vgl. ebd.: 43). In diesem Sinne fasst Berger den Pluralismus als soziostrukturelles Korrelat zur Säkularisierung des Bewusstseins (vgl. Berger 1973: 122).²¹

Luhmann möchte den Begriff Säkularisierung vornehmlich in Zusammenhang mit dem Prozess der Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilsysteme stellen:

„Mit dem Begriff der Säkularisierung werden die Rückwirkungen dieser Transformation auf das Religionssystem und auf seine gesellschaftliche Umwelt bezeichnet. Weder in seiner juristischen Herkunft noch in seiner ideenpolitischen Verwendung suggeriert dieser Begriff ein

21 Berger unterscheidet zwischen einem diachronen und synchronen religiösen Pluralismus: Durch historische Veränderungsprozesse ist jede Religion im Wandel der Zeit diachron pluralistisch. Aber aufgrund der Existenz unterschiedlicher Religionen und binnenreligiöser Differenzierungen spricht Berger auch von einem synchronen religiösen Pluralismus.

zureichendes Verständnis des Geschehens. Man wird die Analyse daher nicht bei dieser nachträglichen Etikettierung, sondern bei allgemeinen Problemen eines funktional differenzierten Gesellschaftssystems ansetzen müssen.“ (Luhmann 1982: 229)

Unter dem Begriff der Säkularisierung verhandelt er also insbesondere die Frage nach den Auswirkungen, die der moderne Strukturwandel des Gesellschaftssystems für Religion hat. Er versteht Säkularisierung somit als Folgeproblem eines vom Religionssystem selbst nicht angestoßenen Veränderungsprozesses der Gesellschaftsstruktur und interessiert sich hierbei sowohl für die religionsinternen als auch die externen Folgen dieses Prozesses. Hinsichtlich der Auswirkungen der funktionalen Differenzierung auf das Religionssystem lässt sich zunächst festhalten, dass es in der modernen Gesellschaft zu einer Steigerung der Komplexität komme, was allerdings nicht zwangsläufig negative Folgen für Religion haben müsse, bestehe ihre zentrale Funktion doch in der Bewältigung von Kontingenzerfahrungen (vgl. ebd.: 231).

Ähnlich wie Luckmann möchte Luhmann Säkularisierung „als die *gesellschaftsstrukturelle Relevanz der Privatisierung* religiösen Entscheidens“ begreifen (ebd.: 232), worauf im nächsten Kapitel noch näher einzugehen sein wird. Allerdings verliert Religion in der modernen Gesellschaft ihren bindenden Charakter, findet mit der Ausdifferenzierung in gesellschaftliche Teilbereiche doch auch eine Lockerung der Form gesellschaftlicher Integration statt. Darüber hinaus geht Luhmann davon aus, dass Religion weit hinter den erhöhten Fähigkeiten moderner Gesellschaften zur Erfassung von Weltkomplexität zurückbleibe. Insofern erweist sich die Säkularisierung für Religion und insbesondere für Theologie als überaus problematisch, so sei diese immer weniger imstande, adäquat auf die Kontingenzerfahrungen in der modernen Gesellschaft zu reagieren (Luhmann 1982: 265). Gleichwohl würden sich Religions- und Säkularisierungssemantik wechselseitig bedingen. Volkhard Krech, der in der gegenwärtigen religionssoziologischen Debatte am konsequentesten am luhmannschen Theoriegebäude festhält, konstatiert diesbezüglich:

„Zugespitzt formuliert, stellt die Säkularisierung einen doppelten Prozess dar: Vor dem Hintergrund des ausgebildeten emphatischen Religionsbegriffs bringt er einen unterstellten, nämlich an diesem modernen Begriff gemessenen Bedeutungsverlust von Religion mit sich, forciert Religion aber auch zugleich, indem sich Religion selbstreferenziell als ein gesellschaftlich distinkter Bereich auf ihre spezifische Funktion konzentriert, allen voran auf die ihr eigene Art der Thematisierung und Bearbeitung von Kontingenz. Kurzum: Ohne Säkularität keine distinkte und somit identifizierbare Religion.“ (Krech 2012: 574)

Auch wenn die Säkularisierungsnarrative sich hinsichtlich der fokussierten Betrachtungsebenen, ihrer theoretischen und historischen Herleitungen und der Einschätzungen in Bezug auf die Vitalität von Religion in der modernen Gesellschaft unter-

scheiden, lassen sich einige grundlegende Annahmen ausmachen: So beziehen sich die meisten Narrative zunächst entweder implizit oder explizit auf die Entwicklungen in Europa und den USA. In Bezug auf Europa gehen sowohl Luckmann als auch Berger und Luhmann davon aus, dass die institutionellen Formen der Religion mit den Prozessen der gesellschaftlichen Differenzierung und durch die Trennung von Staat und Kirche an Zulauf und somit an Bedeutung verlieren und es zu einer Privatisierung des Glaubens kommt. Während Luckmann nun diese individualisierte Form der Religion zwar für unsichtbar, deswegen jedoch nicht weniger lebendig erachtet, thematisieren Luhmann und Berger auch die Schwierigkeiten, mit denen Religion in modernen Gesellschaften konfrontiert wird.

Generell wird die Säkularisierungsthese in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts nicht in Zweifel gezogen, sondern ihr wird sogar häufig eine Bedeutung von globalem Ausmaß zugesprochen: Zwar werden Unterschiede hinsichtlich der säkularen Entwicklungen zwischen Europa und den USA durchaus zur Kenntnis genommen. So spricht Berger von zwei Spielarten der Säkularisierung, ist die USA doch weiterhin durch eine hohe religiöse Vitalität in den unterschiedlichen Bereichen der Gesellschaft gekennzeichnet, und auch den Kirchen kommt nach wie vor eine Symbolfunktion zu (Berger 1973: 104f). Trotz dieser diagnostizierten Unterschiede geht Berger davon aus, dass „die säkularisatorischen Kräfte im Verlauf der allgemeinen ‚Verwestlichung‘ und Modernisierung weltweite Ausmaße angenommen“ haben (ebd.: 105). Er bezieht sich bei dieser Prognose auf die sozialstrukturelle Ebene der Säkularisierung und bringt deren Ausbreitung hauptsächlich mit der Ausbreitung des westlichen Industriekapitalismus zusammen: „Heute scheint es, als wirke sich die industrielle Gesellschaft selbst säkularisierend aus, wobei die gegensätzlichen ideologischen Legitimationen nur als Modifikation des weltweiten Säkularisierungsprozesses zu sehen sind.“ (Berger 1973: 106)²² Auch die Unterschiede der politischen und ideologischen Systeme zwischen Ost und West tun den globalen säkularistischen Tendenzen also laut Berger keinen Abbruch. Der Fokus seiner Analyse bleibt jedoch auf die westliche Welt gerichtet, was u.a. mit der Annahme

22 Der historischen Situation entsprechend macht Berger die Unterschiede der politischen Systeme zwischen Ost und West sehr stark. Er spricht diesen – wie gesehen – hinsichtlich der säkularistischen Tendenzen eine ähnliche Wirkung zu: „Diese Situation wird besonders auffällig, wenn sehr ähnliche soziologische Daten für sozialistische und nicht-sozialistische Länder (sagen wir, hinsichtlich der Irreligiosität der Arbeiter und der Religiosität der Bauern) von marxistischen Beobachtern als Anlass genommen werden, die begrenzte Wirksamkeit ‚wissenschaftlich-atheistischer‘ Agitation zu beklagen, von christlichen Beobachtern dagegen, um das Versagen der religiösen Verkündigung zu bejammern, und zwar derart übereinstimmend, daß man versucht ist, den beiden Gruppen vorzuschlagen, sich zusammenzuschließen und gegenseitig zu helfen.“ (Berger 1973: 106)

einer globalen Ausbreitung westlicher Strukturmerkmale der Moderne gerechtfertigt wird:

„Eine Beschäftigung mit den Problemen, welche die Säkularisierung den nichtwestlichen Religionen stellt, würde hier zu weit führen. Es genügt, nochmals zu betonen, daß Modernisierung heute ein weltweites Phänomen darstellt und daß die Strukturen der modernen Industriegesellschaft trotz großer Modifikationen in verschiedenen Gebieten und Nationen eine bemerkenswert ähnliche Situation für die Religion und die sie verkörpernden Institutionen mit sich bringen. Das Schicksal der abendländischen Religionen in der Moderne ist von großem Interesse für die Zukunft der Religionen in nichtwestlichen Ländern.“ (Berger 1973: 162)

Die Annahme, dass es sich bei der Säkularisierung um einen Prozess mit globaler Reichweite handelt, ist im Einklang mit der Modernisierungstheorie sowohl im soziologischen Diskurs im Allgemeinen, als auch in seiner speziell religionssoziologischen Ausrichtung bis in die 1990er Jahre hinein weit verbreitet. Erst Ende der 1990er Jahre kommt es hier zu einem radikalen diskursiven Bruch, der sich zunächst im englischsprachigen Raum manifestiert, mit der Jahrtausendwende aber die Religionssoziologie im deutschsprachigen Raum ebenfalls prägt.

Die Säkularisierungsthese wird fortan nicht nur in Bezug auf ihre globale Reichweite, sondern auch hinsichtlich ihrer Erklärungskraft in der westlichen Welt in Zweifel gezogen. Eine Vorreiterrolle nimmt im religionssoziologischen Diskurs ohne Zweifel die Arbeit Casanovas ein: In seinem 1994 erstmals veröffentlichten Buch zieht Casanova in erster Linie das Unsichtbar-Werden der Religion in Zweifel, vielmehr geht er von einer Deprivatisierung der Religion aus:

“The central thesis of the present study is that we are witnessing the ‘deprivatization’ of religion in the modern world. By deprivatization I mean the fact that religious traditions throughout the world are refusing to accept the marginal and privatized role which theories of modernity as well as theories of secularization has reserved for them. Social movements have appeared which either are religious in nature or are challenging in the name of religion the state and the market economy. Similarly, religious institutions and organizations refuse to restrict themselves to the pastoral care of individual souls and continue to raise questions about the interconnections of private and public morality and to challenge the claims of the subsystems, particularly states and markets, to be exempt from extraneous normative considerations. One of the results of this ongoing contestation is a dual, interrelated process of politicization of the private religious and moral spheres and renormativization of the public economic and religious spheres.” (Casanova 1994: 5f)

Vor dem Hintergrund einer hohen Vitalität von Religion in der globalen Öffentlichkeit sei die These von der Privatisierung der Religion nicht aufrechterhalten zu halten

(Casanova 1994: 5f). Casanova möchte aber nicht den Kern der Säkularisierungsthese – die Differenzierung und Emanzipation der säkularen Sphären von religiösen Normen und Institutionen – in Zweifel ziehen, seine Kritik richtet sich zunächst in erster Linie gegen Säkularisierungsnarrative, die von einer zwangsläufigen Privatisierung der Religion ausgehen. Zwar stimmt er mit Luckmann in der Ansicht überein, dass sich aus dem Prozess der Differenzierung von Institutionen eine Segmentierung der religiösen Rollen, und somit auch eine Individualisierung des Glaubens ergebe, diese führe aber nicht zwangsläufig zu einer Privatisierung des Glaubens (vgl. ebd.: 36). Vielmehr stellt er fest, dass die europäische Entwicklung hinsichtlich des zunehmenden Bedeutungsverlusts der Religion einen Sonderfall darstelle. Ausgehend von dieser Entwicklung werde in der Soziologie die Privatisierung von Religion zu häufig als notwendige Voraussetzung für Modernisierung erachtet. In einer globalen Perspektive sei diese Annahme nicht haltbar, denn trotz steigender Industrialisierung, Urbanisierung und zunehmender Bildungsrate sei weltweit eine anhaltende bzw. anwachsende Vitalität von Religion zu verzeichnen (vgl. ebd.: 26f). Casanova ist der Überzeugung, dass Religionen überall auf der Welt eine nicht unbedeutende Rolle in der öffentlichen Sphäre und den Arenen politischer Auseinandersetzungen spielen, und sowohl auf der Ebene der Zivilgesellschaft, aber auch auf staatlicher, internationaler und globaler Ebene nun im Kampf um die Definition von privat und öffentlich, Legalität und Moralität, Individuum und Gesellschaft ihren Standpunkt einnehmen wollen. Religion sei also hinsichtlich der Konstruktion moderner Gesellschaften von zentraler Bedeutung. In diesem Sinne sei es dringend notwendig, die Rolle von Religion in der Öffentlichkeit zu überdenken (Casanova 1994: 6). Es müsse danach gefragt werden, welche Formen öffentlicher Religion lebensfähig und mit den modernen differenzierten Strukturen kompatibel seien. In *Public Religions* konstatiert er, dass sich einzig Religionen, die die öffentliche Sphäre moderner Zivilgesellschaften stärken, im Einklang mit der modernen Gesellschaft befinden und nimmt somit eine dezidiert normative Perspektive auf Religion ein (vgl. Casanova 1994: 8).²³

Auch von Peter Berger wird Ende der 1990er Jahre die Säkularisierungsthese erstmals radikal in Zweifel gezogen (1999). Aufgrund des enormen Anstiegs religiöser Vitalität im globalen Maßstab hält er die Annahme, dass es in der Moderne zwangsläufig zu einem Bedeutungsverlust von Religion komme, für falsifiziert. Für ihn stellt die Säkularisierungsthese, die sein Denken in den 1970er Jahren so maßgeblich geprägt hat, nunmehr ein „eurozentrisches Unterfangen dar, in das die Besonderheiten der europäischen Situation eingegangen waren“ (Berger 2013: 2). Er betrachtet die Entwicklung der Religion in Europa nun ebenfalls als Ausnahme, die

23 Casanova hat seine Thesen, nachdem Talal Asad diese einer scharfen Kritik unterzogen hat, teilweise revidiert. Auf die Auseinandersetzung zwischen Asad und Casanova wird später (Kapitel 6.2) noch genauer eingegangen.

nicht länger generalisiert werden dürfe. Aufgrund der diskursiven Dominanz der Säkularisierungsthese sei es ihm in den 1960er und 1970er Jahren nicht in den Sinn gekommen, dass säkulare und religiöse Diskurse in einer modernen Gesellschaft auch nebeneinander existieren können (vgl. ebd.: 3). Berger plädiert nun dafür, den Begriff der Säkularisierung durch den der Pluralisierung zu ersetzen: „Die Moderne verändert nicht so sehr das Was religiösen Glaubens als vielmehr das Wie. [...] Ein säkularer Standarddiskurs koexistiert mit einer Pluralität von religiösen Diskursen, und zwar sowohl in der Gesellschaft als auch im Bewusstsein.“ (Berger 2013: 8)

Meta-Erzählungen der Säkularisierung, die entweder auf zu simple Erklärungsmodelle zurückgreifen oder aber Religion für das Aufkommen der Moderne und in der Moderne selbst einen zu geringen Stellenwert zugestehen, sind zudem von anderer Seite problematisiert worden. So übt z.B. auch Charles Taylor in seinem Buch *Ein säkulares Zeitalter* (2009) explizit Kritik an den herkömmlichen Auffassungen von Säkularisierung: Er nimmt hier in erster Linie die Geschichte der westlichen Welt in den Blick und argumentiert nicht wie Casanova auf globaler Ebene. In Hinblick auf die Entwicklungen in Europa und den USA lässt sich Säkularisierung laut Taylor nicht als linearer Prozess erachten, wie dies im Rahmen der gängigen Säkularisierungsnarrative häufig suggeriert werde. Er bezieht sich hierbei auf die beiden prominentesten Vorstellungen von Säkularität, der Säkularität der öffentlichen Räume, also der Trennung von Staat und Kirche einerseits und der Säkularität als Dahinschwinden des religiösen Glaubens andererseits, welches sich u.a. darin äußert, dass die Menschen nicht mehr in die Kirche gehen und zeigt auf, dass diese Narrative häufig lediglich auf spezifischen theoretischen Vorannahmen aufbauen: „Einer der in Säkularisierungstheorien häufig herangezogenen Faktoren ist die ‚Differenzierung‘, also jener Prozeß, durch den sich ursprünglich zusammen erfüllte Funktionen herauskristallisieren und in getrennte Bereiche mit eigenen Normen, Regeln und Institutionen übergehen.“ (Taylor 2009: 706f) Während diese These auf das erste Verständnis von Säkularität noch zutreffen mag, besitze sie für das zweite Säkularitäts-Verständnis keine Erklärungskraft. Darüber hinaus problematisiert Taylor, dass selbst wenn von einer eigenen inneren Rationalität der unterschiedlichen Bereiche ausgegangen werde, es nicht ausgeschlossen sei, dass Glauben in diesen Bereichen immer noch eine Rolle spiele, zudem können gemeinsam geteilte Wertordnungen auch im säkularen Zeitalter nach wie vor Bestand haben (Taylor 2009: 707). Um Licht in die Argumentationsweisen der Säkularisierungstheoretikerinnen und -theoretiker zu bringen – er befasst sich insbesondere mit den Arbeiten von Bruce (1996) und Bruce und Wallis (1992) – unterscheidet Taylor drei Ebenen der Säkularisierungserzählungen: Auf der ersten Ebene sieht er die Tatsachenbehauptung, dass durch die Trennung von Religion und Staat die religiösen Institutionen an Einfluss verlieren einerseits und der Rückgangsthese der religiösen Praxis und Glaubensvorstellungen andererseits, diese werden auf einer weiteren Ebene wiederum durch Theoreme zur Erklärung dieser Veränderung gestützt. Auf einer

dritten Ebene verortet er dann die Annahmen über die Stellung der Religion in den gegenwärtigen Gesellschaften. Häufig werde seitens der Säkularisierungstheoretikerinnen und -theoretiker nicht in systematischer Weise auf diese Ebenen Bezug genommen, was häufig zu verkürzten Annahmen führe. Taylor geht nun davon aus, dass die Prozesse des Rückgangs von religiöser Praxis und der Einschränkung der Reichweite religiöser Institutionen keineswegs so geradlinig verlaufen seien. Er weist darauf hin, dass die religiöse Praxis sogar zum Teil zugenommen habe und sich außerdem auch innerhalb der westlichen Welt durch eine große Heterogenität auszeichne (vgl. Taylor 2009: 721). Auch stört ihn, dass diese Säkularisierungsnarrative suggerieren, Religion käme in der modernen Welt keine eigene Triebkraft mehr zu (vgl. Taylor 2009: 722). Seines Erachtens schließen sich Religion und Moderne keineswegs gegenseitig aus. Unter Religion versteht Taylor einerseits die Überzeugungen und Handlungen, die darauf beruhen, dass es übernatürliche Wesen gäbe, andererseits ist für ihn Religion eine Perspektive einer Transformation des Menschen.²⁴ Transzendenzorientierung und Transformationsperspektive verlieren auch in modernen Gesellschaften nicht ihre Attraktivität. Taylor möchte Säkularität nicht nur auf der Ebene von Glaubensbekenntnissen fassen, sondern sich auch mit dem Wandel auf der Erfahrungsebene auseinandersetzen.

Vor diesem Hintergrund setzt er mit seiner eigenen Erzählung der Säkularisierung an, um den Wandel des gemeinsamen Hintergrundes von Glauben und Nichtglauben, d.h. des Dahinschwindens des naiven Rahmens von früher und den Aufstieg des gegenwärtigen reflexiven Systems nachzuzeichnen. Er stützt sich hierbei auf die von Jasper formulierte Achsenzeitthese (vgl. ebd.: 260), lässt seine Erzählung aber mit den Reformbewegungen im späten Mittelalter beginnen und zeigt ein sehr differenziertes Bild gesellschaftlicher und ideengeschichtlicher Entwicklungsprozesse auf, welche hier leider nicht im Einzelnen aufgeführt werden können. Lediglich anhand der drei idealtypischen Unterscheidungen politisch kultureller Ordnungsformationen,²⁵ mit jeweils spezifischen Ausgestaltungen des religiös politischen Komplexes, soll holzschnittartig wiedergegeben werden, wie Taylors Ansicht nach alte kollektive Formen des religiösen Glaubens und der religiösen Praxis destabilisiert und zugleich neue, eher durch freiwillige Vergemeinschaftung und Individualisierung gekennzeichnete Formen des religiösen Lebens entstehen konnten: Er unterscheidet zwischen der sogenannten Ancien-Régime-Formation mit paläodurkheimischem religiös-politischem Komplex, die sich dadurch auszeichne, dass alle Menschen einer Kirche angehören, welche die gesamte Gesellschaft umfasse (vgl. auch Taylor 2002). Des Weiteren macht er die sogenannte Mobilisierungsfor-

24 Es lässt sich jedoch auch die Annahme eines anthropologischen Bedürfnisses nach Religion finden.

25 Diese drei Ordnungskomplexe unterscheiden sich durch die jeweils unterschiedlichen Bestimmungen des Ortes und der Funktion des Sakralen.

mation mit neodurkheimischem, religiös-politischem Ordnungskomplex aus, in welchem die Zugehörigkeit zu einer von mehreren Konfessionen frei wählbar wird, die Konfessionen allerdings weiterhin zu einer übergeordneten Kirche verwoben und mit einem Gemeinwesen verbunden sind. In der dritten Ordnungsformation, der sogenannten Authentizitätsformation mit postdurkheimischem, religiös-politischem Ordnungskomplex, sei die spirituelle Suche nicht mehr in gemeinschaftliche Formen eingebunden, dementsprechend könne die Religion auch keine politisch-sozialen Funktionen mehr übernehmen. Das Aufkommen dieser Ordnungsformation stellt Taylor insbesondere in einen Zusammenhang mit den Kulturrevolutionen der 1960er Jahre: Die expressive Revolution untergrabe den Zusammenhang zwischen dem Glauben und der institutionalisierten Form der Religion.²⁶ Zwar stimmt er herkömmlichen Erklärungsmustern zu, indem er ebenfalls annimmt, dass Faktoren wie Urbanisierung etc. eine Rolle gespielt haben: „Kurz gesagt, liegt die Standardthese insofern richtig, als die meisten erkannten Veränderungen (wie zum Beispiel Urbanisierung, Industrialisierung, Migration und der Zerfall früherer Gemeinschaften) sich tatsächlich negativ auf die vorher existierenden Formen der Religion ausgewirkt haben.“ (Taylor 2009: 728) Diese Faktoren haben jedoch nur die Voraussetzungen von Ancien-Régime-Formen des Religiösen zerstört, gleichzeitig haben sie aber auch die Bedingungen für neue Formen von Religion geschaffen. Allerdings haben diese Entwicklungen die eigenständigen Wirkkräfte der Religion nicht torpediert, vielmehr seien die neuen Formen der Religiosität ein Zeichen der Vitalität und Eigenständigkeit von Religion (vgl. Taylor 2009: 729). Die heutige Situation des Glaubens sei durch die Dominanz des immanenten Rahmens geprägt, durch ein Selbst- und Wirklichkeitsverständnis, das die Existenz Gottes nicht mehr benötige. Das heiße aber nicht, dass Religion keine Zukunft mehr habe, dieser immanente Rahmen könne auch religiös erfahren werden, d.h. offen für eine Erfahrung von Transzendenz. Entsprechend möchte Taylor Säkularität als Bedingung fassen, durch welche der Glauben zu einer Option neben anderen wird (Taylor 2009: 14). Diese Bedingung setzt er hauptsächlich in einen Zusammenhang mit dem Aufkommen des sogenannten ausgrenzenden Humanismus, worunter er eine Einstellung versteht, „die weder letzte Ziele, die über das menschliche Gedeihen hinausgehen, noch Loyalität gegenüber irgendeiner Instanz jenseits dieses Gedeihens akzeptiert“ (ebd.: 41). Historisch habe sich dieser Humanismus über den providenziellen Deismus angepirscht, beide sind in Taylors Augen auch durch Entwicklungen in der christlichen Orthodoxie ermöglicht worden (vgl. Taylor 2009: 43; 379f). Dieser Humanismus zeichnet sich laut Taylor durch die folgenden Charakteristika aus:

26 Mit Taylor ist diese idealtypische Unterscheidung der drei Formationen nicht als historische Stufenabfolge zu betrachten, gerade bei den letzten beiden Formationen handle es sich heute um konkurrierende Formationen.

„Dazu gehört zunächst einmal, dass das moralische Interesse nunmehr vor allem der Durchsetzung einer disziplinierten Ordnung des persönlichen und des gesellschaftlichen Lebens gilt, wodurch hohe Standards der Selbstbeherrschung und des guten Benehmens auf Seiten des einzelnen sowie Frieden, Ordnung, Wohlstand auf Seiten der Gesellschaft gewährleistet werden. Nach und nach messen auch viele religiöse Menschen diesem Projekt der Ordnung große Bedeutung bei. Sogar im Bereich der Religion scheinen die höchsten Ziele des Menschen auf rein menschliche Werte gerichtet zu sein. Sobald darüber hinaus ernsthafte Fortschritte auf dem Weg zu diesen Zielen gemacht werden, kann die Vorstellung um sich greifen, daß diese Ziele in Reichweite allein der menschlichen Kräfte liegen.“ (Taylor 2009: 444)

In früheren Gesellschaften sei eine solche Einstellung, die den Menschen an die Spitze der Ordnung stelle, nicht zu finden gewesen. Durch den ausgrenzenden Humanismus werde der Bereich legitimer Optionen erstmalig erweitert und der „Zeit des ‚naiven‘ religiösen Glaubens“ somit ein Ende bereitet (ebd.: 43). Taylor geht es gerade um den Wandel dieses Hintergrundrahmens, welcher sich auf das Erleben des Selbst auswirkt: Während das Selbst in früheren Zeiten noch „einer Welt der Geister und magischen Kräfte ungeschützt ausgeliefert“ war, und als „offen und porös“ galt, gilt es heute als „abgepuffert“ (ebd.: 54). Wesentlich für das abgepufferte Selbst sei ein innerer Ort der Fülle, welcher in moralischer und spiritueller Hinsicht als Orientierungsrahmen diene. Der Glaube wird also im säkularen Zeitalter zu einer Option neben anderen. Taylor hält somit am Begriff des Säkularen fest, auch wenn er ihn anders ausfüllt, als dies in den gängigen Säkularisierungsnarrativen getan wird.

In der deutschsprachigen Religionssoziologie gerät das Säkularisierungstheorem erst mit der Jahrtausendwende in Kritik. Auch wenn bedeutende Diskursteilnehmer, wie etwa Detlef Pollack oder Volkhard Krech die Säkularisierungsthese nach wie vor verteidigen, wird auch von ihnen eine Revision der gängigen Säkularisierungsvorstellungen gefordert. Religionssoziologen und Religionssoziologinnen, die an der Säkularisierungsthese festhalten wollen, stützen sich meist auf quantitative Daten, die die sinkende Mitgliederzahl von Konfessionsangehörigen in Deutschland und den meisten Ländern Europas belegen. Zwar sei seit den 1970er Jahren ein signifikanter Anstieg der religiösen Vielfalt zu vermerken, dieser sei aber in erster Linie qualitativer Art und führe weder zu einer Bedeutungszunahme noch zu einem Bedeutungsverlust von Religion (Krech 2012: 593). Auch fordert Krech eine differenzierte Sichtweise auf den Prozess der Säkularisierung: Ein solcher Prozessbegriff dürfe weder universell noch unilinear und irreversibel zum Einsatz gebracht werden. Vielmehr gelte es, in diachronen und synchronen Vergleichsperspektiven die Eigenschaften eines solchen Prozessbegriffs auszumachen. Im europäischen Fall diagnostiziert Krech einen Zusammenhang zwischen Säkularisierung, Indivi-

dualisierung, Pluralisierung und immanenter Sakralisierung²⁷ (Krech 2012: 601). Hierbei muss jeweils ein Mehr oder Weniger beziehungsweise ein unterschiedlicher Intensitätsgrad an Säkularität, Individualität, Pluralität und Sakralität klar feststellbar sein.

Auch an dem Zusammenhang von Moderneerzählung und Säkularisierungsthese wird von den Verteidigerinnen und Verteidigern der Säkularisierungsthese festgehalten. Krech warnt hierbei vor allzu groben Unterscheidungen wie etwa „Mo-

- 27 Krech geht davon aus, dass sich in funktional differenzierten Gesellschaften auch „nicht als religiös bestimmte (wir sagen: ‚profane‘ oder ‚säkulare‘) Sachverhalte, etwa politisch, wirtschaftlich, rechtlich, wissenschaftlich oder künstlerisch bestimmte, [...] sich mit religiösen Semantiken aufladen und sich auf diese Weise auratisieren [können]“ (Krech 2012: 577). Krech macht hier eine entscheidende Nähe von Religion und Kultur aus: Von Bedeutung sei dabei das Transzendieren, verstanden als „Verweis auf etwas, was nicht hier und nicht jetzt ist, sowie auf etwas, was nicht als genuiner Bestandteil meines Selbst erfahren wird“ (Krech 2011: 158), denn die Unterscheidung Immanenz/Transzendenz gelte sowohl im allgemeinen Sinne für Kultur als auch im besonderen Sinne für Religion. Religion stehe vor der schwierigen Aufgabe, mit immanenten Mitteln prinzipiell nicht darstellbare Transzendenz symbolisieren zu müssen. Werde nun die Unterscheidung Immanenz/Transzendenz zwar getroffen, ihre Einheit aber trotzdem betont, ließe sich von Sakralisierung sprechen, welche sich sowohl in der Kultur als auch in Religion vollziehe: So könne sich Kultur, die sich im Vergleich mit anderen Kulturen konstituiere, mit religiösen Semantiken aufladen, um die eigene Praxis als einzig gültige darzustellen und auf diese Weise der Kontingenz, die die Vergleich-Situation mit sich bringe, entgegenzuwirken. „Der Vorgang der Sakralisierung von Kultur im Allgemeinen und gesellschaftlichen Bereichen im Besonderen lässt sich an vielen Themen beobachten – etwa am semantischen und strukturellen Komplex der Person sowie anhand der politischen Kommunikation (möglicherweise auch innerhalb der Ökonomie), vielleicht aber besonders gut innerhalb der Kunst: Üblicherweise legt Kunst den Akzent auf den Symbolisierungsvorgang selbst (auf den sinnlichen Schein) und thematisiert die Dignität der Vorläufigkeit ihrer Symbolisierungen mit.“ (Krech 2012: 578) Im Bereich der Religion vollziehen sich Sakralisierungen, „wenn sich Religion im Transzendenten zu verflüchtigen droht“, dann „legt Religion den Schwerpunkt auf die Identität von Transzendenz und Immanenz und sakralisiert sich: im Kult und in anderen Praktiken, die eine gesteigerte Sinneswahrnehmung ermöglichen. Dann liegt es auch nahe, dass sich Religion mit nicht als religiös bestimmten kulturellen Praktiken ‚anreichert‘: mit Politik und Wirtschaft, aber auch mit Kunst“ (Krech 2011: 160). Krech geht in diesem Sinne auch davon aus, dass Religion und Kultur sich gegenseitig brauchen: Religion müsse sich stets mit kulturellen Sachverhalten anreichern, um sich nicht im Transzendenten zu verflüchtigen, Kultur wiederum bedarf der Elemente des Religiösen, um sich mit der „Aura des Unhinterfragbaren“ (ebd.: 162) auszustatten.

derne“ und „Vormoderne“ oder „Westen“ und der „Rest der Welt“ und ruft vielmehr zu einer differenzierten Forschung auf.

Nicht nur innerhalb der Religionssoziologie wird eine Revision der gängigen unilinearen Erzählung der Säkularisierung gefordert. Bekannte Vertreter der Moderneerzählung wie Habermas und Beck revidieren nun ebenfalls ihr säkulares Moderneverständnis.²⁸ Habermas sieht sich etwa aus folgenden Gründen zur Überarbeitung seiner bisherigen Annahmen gezwungen: Zum einen habe die medial vermittelte Wahrnehmung weltweiter Konflikte, die oft als religiöse Gegensätze präsentiert werden, das öffentliche Bewusstsein verändert und die säkulare Überzeugung vom absehbaren Verschwinden der Religion, die zumindest in den europäischen Staaten, Australien und Neuseeland vorgeherrscht hat, in Zweifel gezogen. Jedoch gewinne Religion auch innerhalb der nationalen Öffentlichkeit wieder an Bedeutung. Wie Casanova diagnostiziert er, dass religiöse Gemeinschaften im politischen Leben säkularer Gesellschaften zunehmend die Rolle von Interpretationsgemeinschaften übernehmen (Habermas 2012: 313), was in pluralistischen Gesellschaften auf fruchtbaren Boden treffe, da diese in Wertefragen sehr gespalten seien. Darüber hinaus diagnostiziert Habermas auch Migration, „vor allem aus Ländern mit traditionell geprägten Kulturen“ als „Stimulus eines Bewusstseinswandels der Bevölkerungen“ (ebd.: 314). Seines Erachtens werde „die Frage des toleranten Zusammenlebens verschiedener Religionsgemeinschaften durch Probleme der Integration von Einwanderkulturen geschärft“ (ebd.). Wie Casanova nimmt Habermas eine normative Perspektive ein und ist der Ansicht, dass die Religionsausübung in modernen Gesellschaften stets den zivilgesellschaftlichen Regeln eines demokratisch verfassten Staates unterliegen muss (Habermas 2012: 317ff).

Neben Habermas fühlt sich auch Beck dazu herausgefordert, sein Moderneverständnis zu überdenken und Religion einen größeren Stellenwert beizumessen. In seinem Buch *Der eigene Gott* (2008) reflektiert er, dass es sich bei einer der gängigen Säkularisierungsnarrative – dem Verschwinden der Religion in der Moderne – in erster Linie um ein europäisches Phänomen handle, dies jedoch – insofern der Kirchengang als Indikator von Säkularisierung gewählt wird – aufgrund der großen Vitalität religiöser Gemeinschaften auf globaler Ebene nicht aufrechtzuerhalten sei (vgl. Beck 2008: 38). Durch die kosmopolitische Erweiterung seines Modernenarratives sieht er sich offenbar gezwungen, auch Religion einen Stellenwert in der modernen Gesellschaft zuzusprechen. Trotzdem hält er am Begriff der Säkularisierung fest, begreift diesen nun nicht mehr nur als Schwierigkeit, sondern vielmehr auch als besondere Chance der Religion:

28 Die Tatsache, dass sich nun auch Modernetheoretikerinnen und -theoretiker bemüht fühlen, ihr säkulares Moderneverständnis zu überdenken, zeigt, dass Religion auch über den religionssoziologischen Diskurs hinaus in den letzten Jahren wieder ein zentraler Stellenwert in den Sozialwissenschaften zugesprochen wird.

„Säkularisierung entmachtet und ermächtigt Religion zugleich. Entthront und aus der gesellschaftlichen Mitte geworfen, ist der Religion zweierlei gelungen [...]: erstens den ‚Schwarzen Peter‘ ihrer Zuständigkeit für rationale Erkenntnis und Wissen an die Wissenschaft bzw. den Staat weiterzureichen. Nun muß die Wissenschaft ihre irdischen Entdeckungen als transzendente Wahrheit verkünden und inszenieren; und die Politik muß in Gestalt von ‚Nation‘ und ‚Staat‘ die irdische Transzendenz der Souveränität des politischen Gemeinwesens heiligen. Zum zweiten wird Religion auf diese Weise gezwungen, nichts anderes als Religion zu werden; also die unaufhebbare Spiritualität des Menschseins, das Transzendenzbedürfnis und -bewußtsein der menschlichen Existenz zu wecken, zu kultivieren, zu praktizieren, zu zelebrieren, zu reflektieren und auf diese Weise subjektiv und öffentlich zur Geltung zu bringen.“ (Beck 2008: 41)

Im Bemühen, eine kosmopolitische Perspektive auf Religion und Säkularisierung einzunehmen, sieht Beck in der Entkopplung von institutioneller Religion und individuellem Glauben den Kern der Wiederbelebung der Religiosität in Europa, wobei die prinzipielle Autorität des wiederbelebten Glaubens dem souveränen Selbst zukomme (vgl. ebd.: 42).

Der diskursive Bruch im Säkularisierungsnarrativ zeichnet sich im Allgemeinen also dadurch aus, dass ein zunehmender Bedeutungsverlust von Religion nun in erster Linie als europäischer Sonderfall erachtet wird. Sowohl Kritiker und Kritikerinnen als auch Verteidiger und Verteidigerinnen der Säkularisierungsthese plädieren vor diesem Hintergrund für eine differenziertere Betrachtungsweise. Es müsse nicht nur genauer ausgeführt werden, was unter Säkularisierung verstanden werde und mit welchen Prozessen diese in Zusammenhang stehe, ebenso müsse die große Heterogenität religiöser und säkularer Prozesse weltweit Berücksichtigung finden.

Dieser letzten Forderung wird seitens der Religionssoziologie in Deutschland bisher kaum nachgegangen. Meist wird der Fokus der Forschung weiterhin auf die Situation in Deutschland (Pollack 2003, 2009; Krech 2011) oder Europa gelegt (Pollack/Müller/Pickel 2012). Eine Ausnahme stellt hier der von Monika Wohlrab-Sahr verantwortete Arbeitskreis Multiple Secularities dar: Während sich Wohlrab-Sahr selbst mit der Situation im Osten Deutschlands befasst (2009), gehen die Projektmitarbeiter und -mitarbeiterinnen anhand ausgewählter Nationen, wie etwa Indien, Südafrika, den Niederlanden oder den USA den multiplen globalen Ausformungen von Säkularisierung nach (vgl. Wohlrab-Sahr/Burchardt 2011). Die gemeinsame Basis der Untersuchungen bildet hierbei eine Weiterentwicklung der von Eisenstadt vorgelegten Konzeption der Multiplen Modernities:

„Mit multiplen Formen von Säkularität meinen wir gesellschaftlich praktizierte, institutionalisierte und zum Teil durch Leitideen legitimierte Formen der Grenzziehung zwischen dem Religiösen und anderen gesellschaftlichen Bereichen oder Praxisfeldern, die dadurch als nicht-religiös markiert werden. Wir gehen davon aus, dass in diesen Formen der Säkularität

unterschiedliche kulturelle Sinnstrukturen zum Ausdruck kommen. Weiter gehen wir davon aus, dass die sich in unterschiedlichen Regionen herausbildenden ‚Multiplen Secularities‘ auf verschiedene Probleme, wie sie sich am Umgang mit Religion manifestieren, ‚antworten‘ und dafür Lösungen präsentieren.“ (Burchardt/Wohlrab-Sah 2013: 360)

Während hier ein differenzierter Blick auf die religiösen und säkularen Ausformungen in unterschiedlichen Regionen geworfen wird, erfreut sich im religionssoziologischen Diskurs nach wie vor in erster Linie das Narrativ der Individualisierung von Religion großer Beliebtheit. Dieses soll im Folgenden genauer in den Blick genommen werden.

5.1.3 Individualisierung und Pluralisierung von Religion

Wie in den letzten Kapiteln bereits gezeigt wurde, steht das Narrativ der Individualisierung in einem engen Zusammenhang mit den Narrativen der gesellschaftlichen Differenzierung und der Säkularisierung. Aber auch der Pluralisierung von Religion wird hierbei eine wichtige Rolle zugesprochen. Gegenüber dem Narrativ der funktionalen Differenzierung und der Säkularisierung kommt dieser Erzählung aber erst seit den 1960er bzw. 1970er Jahren ein hegemonialer Stellenwert innerhalb der Religionssoziologie zu.

Obgleich mit Weber und Durkheim die Klassiker des religionssoziologischen Diskurses ihren Fokus in erster Linie auf die gemeinschaftlichen Aspekte von Religion legten, ist der Gedanke einer individualisierten Religion bereits im frühen religionssoziologischen Diskurs zu finden. So interessiert sich beispielweise bereits Simmel nicht für die gesellschaftliche Funktion von Religion, sondern vielmehr dafür, was sie für den Einzelnen bedeutet. Besondere Gewichtung erhält die individualisierte Religion außerdem in denjenigen Ansätzen, die Religion über die persönliche Erfahrung definieren. In der Tradition Schleiermachers und Ottos ist etwa Ernst Troeltschs Religionsverständnis von einem solchen Zugang geprägt. Aber auch dem Religionspsychologen William James kommt im religionswissenschaftlichen Diskurs um die Jahrhundertwende eine nicht unbedeutende Rolle zu.²⁹ Gemeinsam ist diesen beiden Ansätzen, dass Religion hier primär in der Erfahrung einer individuellen Beziehung zu Gott verortet wird. Allerdings wird Individualisierung in diesem Falle noch nicht als sozialstrukturelle Kategorie eingeführt. Eine solche Konzeption findet erst in den Nachkriegsjahren Verbreitung im religionssoziologischen Diskurs. Parsons spricht in Zusammenhang mit einer zunehmenden gesellschaftlichen

29 Sowohl Weber als auch Durkheim haben James' Werk *die Vielfalt der religiösen Erfahrung* rezipiert und mitunter wird im religionssoziologischen Diskurs vermutet, dass diese Lektüre auch das Werk der soziologischen Klassiker in nicht unerheblichem Maße beeinflusst hat (Joas 1995).

Differenzierung, die u.a. auch einen religiösen Pluralismus ermögliche, als Erster von einer Privatisierung von Religion. Jedoch findet dieses Narrativ im Werke Parsons' genau wie in Schelskys Aufsatz zur Dauerreflexion erst rudimentäre Ausformulierung. Obgleich die Einflüsse von Phänomenologie und philosophischer Anthropologie nicht von der Hand zu weisen sind, in den Fokus der Analyse wird die These von einer wachsenden Individualisierung der Religion in modernen Gesellschaften erst in den 1960er Jahren durch Luckmann und Berger gestellt.

Wie in den letzten Kapiteln bereits gezeigt wurde, stellen Luckmann und Berger den sozialstrukturellen Prozess der Individualisierung in einen direkten Zusammenhang mit gesellschaftlicher Segmentierung und der daraus resultierenden Säkularisierung. Luckmann geht davon aus, dass durch gesellschaftliche Segmentierung und Rationalisierung die offiziellen und persönlichen Sinnhorizonte immer weiter auseinanderreten, die gesellschaftlichen Institutionen nehmen immer weniger Einfluss auf die Identität der Individuen. Dieses trifft in besonderem Maße den Heiligen Kosmos der christlichen Kirche, welcher durch eine zunehmende institutionelle Spezialisierung immer weniger den alltäglichen Bedürfnissen der Gesellschaftsmitglieder entspreche. Berger spricht in Anschluss an Gehlens allgemeiner Theorie der modernen Subjektivierung hinsichtlich dieses Wandels von Religion, von einem ‚Ortswechsel‘ der Religion im Bewusstsein:

„Die Objektivität (d.h. die objektive Wirklichkeit) religiöser Welten wird, wie wir dargelegt haben, durch konkrete gesellschaftliche Prozesse errichtet und aufrechterhalten. Jede religiöse Welt stellt sich dem Bewußtsein aber nur so lange als Wirklichkeit dar, wie ihre Plausibilitätsstruktur intakt ist. [...] Sobald diese Plausibilitätsstruktur jedoch geschwächt ist, wirkt sich das auch auf die subjektive Wirklichkeit aus, und Ungewißheit ergreift das Bewußtsein. Was es vorher als selbstverständliche Wirklichkeit erfahren hatte, kann es jetzt nur durch eigene Besinnung erreichen, durch einen Akt des ‚Glaubens‘, der per definitionem die Zweifel überwinden muss, die im Hintergrund des Bewußtseins lauern. Bei weitergehenden Auflösungen der Plausibilitätsstruktur kann das Bewußtsein die alten religiösen Inhalte nur noch als ‚Meinungen‘ oder ‚Gefühle‘ aufrechterhalten – oder [...] als ‚religiöse Vorlieben‘. Das hat einen Ortswechsel dieser Inhalte im Bewußtsein zur Folge. Sie ‚sickern‘ gleichsam von den Höhen des Bewußtseins, auf denen jene fundamentalen ‚Wahrheiten‘ beheimatet sind, über die mindestens ‚gesunde‘ Menschen sich einig sind, in die Niederungen subjektiver ‚Ansichten‘, über die gescheite Menschen ganz verschiedener ‚Meinung‘ sein können und deren man sich im Grunde selbst gar nicht so sicher ist.“ (Berger 1973: 143)

Durch gesellschaftliche Segmentierung und das Auseinandertreten der objektiven und subjektiven Heiligen Kosmen entstehen nun laut Luckmann Bereiche, in welchen der umfassende biographische Zusammenhang unbestimmt bleibt. In diesen „Zwischenbereichen der Sozialstruktur“ konnte sich nach Luckmann dasjenige bilden, was gemeinhin als Privatsphäre bezeichnet wird. Für die Herausbildung indi-

vidueller Autonomie spielt laut Berger und Luckmann die mit dem Wohlstand der Industriegesellschaft einhergehende steigende Konsumorientierung, die zu einer Pluralisierung der Weltanschauungen führt, eine zentrale Rolle:

„Das Thema des ‚autonomen‘ Individuums hat einige historische Vorläufer, die von bestimmten Elementen im klassischen Stoizismus bis hin zur Philosophie der Aufklärung reichen. Seinen ersten modernen Ausdruck fand es in der Romantik. Dann wurde es in einen Zusammenhang mit einer Reihe von Begriffen gebracht, von der ‚Künstlerfreiheit‘ bis hin zum Nationalismus. Das Thema hatte seinen sozialen Ort in der kapitalistischen Bourgeoisie und vor allen Dingen an ihrem Rand, nämlich der Bohème. Mit dem Wachstum und den Veränderungen der bürgerlichen Mittelschicht in der Industriegesellschaft erlangte das ‚autonome‘ Individuum eine zentrale Bedeutung im modernen Heiligen Kosmos. [...] Der Rückzug des Einzelnen in die ‚Privatsphäre‘ – der, wie wir gezeigt haben, eine besondere, historisch einzigartige Konstellation sozialstruktureller Faktoren voraussetzt – findet seine Parallele in der Neubestimmung der persönlichen Identität als ‚Innerlichkeit‘ des Menschen. Die individuelle ‚Autonomie‘ steht nun auf einmal für das Fehlen äußerer Zwänge und althergebrachter Tabus bei der privaten Suche der Identität.“ (Luckmann 1991: 154)

Für den Wandel der Sozialform der Religion von entscheidender Bedeutung ist laut Berger insbesondere auch die durch Säkularisierung herbeigeführte pluralistische Situation der Gesellschaft. Im Rahmen der Trennung von Staat und Kirche tritt die Religion nicht nur in Konkurrenz zu nichtreligiösen Weltdeutungen, sondern durch die Tolerierung verschiedener religiöser Gruppen seitens des Staates wird es außerdem möglich, dass diese in Wettbewerb zueinander treten. Durch die Säkularisierung wird somit „eine Entmonopolisierung der Religion heraufbeschwört und ipso facto eine pluralistische Situation herbeigeführt“ (Berger 1973: 129). Mit diesen neuen Bedingungen muss nun auch die institutionalisierte Religion umzugehen lernen: „[D]as entscheidende soziologische und sozialpsychologische Merkmal der pluralistischen Situation besteht darin, daß Religion nicht mehr befohlen werden kann, sondern auf den Markt gehen muß. Es ist fast ein a priori, daß man einer Verbraucherschaft, die nicht unter Kaufzwang steht, keine Ware mundgerecht anbieten kann, ohne ihre Wünsche hinsichtlich dieser Ware zu berücksichtigen.“ (Berger 1973: 138) Auch die primären religiösen Institutionen könnten sich diesem Wandel nicht mehr entziehen, denn es gelte die einfache Rechnung: „Religiöse Produkte, die sich mit dem säkularisierten Bewußtsein in Einklang bringen lassen, werden solchen gegenüber, die das nicht oder nur schwer zulassen, bevorzugt werden.“ (Ebd.: 139)

Die Pluralisierung der Lebenswelt in der Konsumgesellschaft ermöglicht es, aus einem breiten Angebot an Weltanschauungen und religiösen Sinnsystemen zu wählen.

„Innerhalb der komplexen institutionellen Struktur und der sozialen Schichtung der Industriegesellschaft treten verschiedene ‚Versionen‘ von Weltansichten in den Vordergrund. Individuen, die ursprünglich in eine dieser Versionen herein sozialisiert wurden, können ihr bis zu einem gewissen Grad auch im späteren Leben treu bleiben. Mit der immer stärkeren Vorherrschaft der Konsumorientierung und dem steigenden Streben nach Autonomie wird es aber wahrscheinlicher, daß der einzelne gegenüber der Kultur und dem Heiligen Kosmos als ‚Käufer‘ auftritt. Ist die Religion erst einmal zur ‚Privatsache‘ geworden, kann das Individuum nach freiem Belieben aus dem Angebot ‚letzter‘ Bedeutungen wählen.“ (Luckmann 1991: 141)

Dafür steht dem Einzelnen in der modernen Konsumgesellschaft ein reichhaltiges Angebot sekundärer Institutionen zur Verfügung. Die individuellen Systeme letzter Bedeutung nehmen gegenüber den offiziellen eher einen flüchtigen, flexiblen Charakter an. Auch sind sie in zunehmendem Maße auf die privaten Belange des Einzelnen gerichtet. Entsprechend sind die religiösen Sinnsysteme nicht mehr allein auf Außeralltägliches bezogen, vielmehr erfüllen sie nun auch hinsichtlich zwischenmenschlicher Belange ihre Funktion für den Einzelnen. Die Familie nimmt für die Wahl des letzten Relevanzsystems bei Berger und Luckmann nach wie vor eine große Rolle ein: „Die Religion findet so ihre ethische Basis mehr und mehr in der Privatsphäre, besonders in der Familie und ihren sozialen Beziehungsgeflechten. [...] Zudem wird die Religion immer diesseitiger in der Orientierung. [...] Religion wird in ihrer Ausrichtung somit ‚zwischenmenschlich‘ (‚interpersonal‘) und ‚innerlich‘ (‚inward‘) zugleich, wobei die erstgenannte Eigenschaft sich auf die soziale Beziehung in der Privatsphäre bezieht und die zweite auf die Identitätsprobleme in eben dieser Sphäre.“ (Berger/Luckmann 1966: 81, zit. n. Knoblauch 1991: 19) Die Angebote werden nun auf die Bedürfnisse des Einzelnen zugeschnitten. Das Individuum bildet den Bezugspunkt in der modernen Gesellschaft. Indem dessen Autonomie hervorgehoben wird, wird ihm laut Luckmann quasi ein sakraler Status verliehen:

„Da der innerliche Mensch ja nun wirklich eine unbestimmte Einheit ist, macht seine vermeintliche Entdeckung ein lebenslanges Suchen erforderlich. Das Individuum, das die Quelle letzter Bedeutung auf der subjektiven Seite seiner Biographie vermutet, strebt nach Selbstverwirklichung, ein zwar nicht unablässig verfolgtes Ziel – zumal ja die immer wiederkehrenden Routinen des Alltags zu Unterbrechungen zwingen –, das aber sicher unerreichbar bleibt. Verwirklichung des Selbst stellt die wichtigste Form des im Heiligen Kosmos vorherrschenden Themas der individuellen ‚Autonomie‘ dar.“ (Luckmann 1991: 154)

Wie das Narrativ der Individualisierung der Religion erfreut sich auch die Rede von der Sakralisierung des Ichs im religionssoziologischen Diskurs besonderer Beliebtheit. Bei Luckmann gehen diese Prozesse Hand in Hand, weswegen ihm oft zum

Vorwurf gemacht wurde, dass mit einem solch breit angelegten Religionsverständnis Religion nicht mehr von anderen Bereichen unterschieden werden kann. Im religionssoziologischen Diskurs wird aus diesem Grund in den folgenden Jahrzehnten auch eine differenziertere Betrachtungsweise eingefordert.

Ähnlich wie Luckmann und Berger spricht auch Luhmann von einer Privatisierung der Religion: Durch die Aufwertung des Laienstatus gegenüber der ausgewählten Priesterschaft im Zuge der Reformation und die Ausformulierung unterschiedlicher Konfessionen und deren Anerkennung durch das Recht eröffnet sich für die Individuen hinsichtlich der Wahl eines religiösen Angebotes ein gewisser Entscheidungsspielraum (vgl. Luhmann 1982: 235): „Für den Religionsbereich bedeutet Privatisierung, dass die Beteiligung an geistlicher Kommunikation (Kirche) ebenso wie das Glauben des Glaubens zur Sache individueller Entscheidungen wird, dass Religiosität nur noch auf der Grundlage individueller Entscheidungen erwartet werden kann und dass dies bewußt wird. Während vordem Unglaube Privatsache war, wird jetzt Glaube zur Privatsache.“ (Luhmann 1982: 239) Durch die Privatisierung des Entscheidens tritt in der funktional differenzierten Gesellschaft Religion nun in Konkurrenz zu anderen Funktionssystemen:

„Durch Privatisierung gerät Religion in den gegen Arbeit abgegrenzten und dadurch bestimmten Bereich der Freizeit. Hier unterliegt sie einer Art Greshamschen Gesetz der Freizeit: Geringwertigere Aktivitäten verdrängen höherwertige Aktivitäten, und soweit dies zu deutlichen Prioritäten führt (Fußball, Fernsehen), verstärkt diese Wahrscheinlichkeit durch soziale Rückkopplung sich selbst. [...] Heute scheint entschieden zu sein, dass die Kirche in der Freizeit gegen starke, strukturell begünstigte Tendenzen zu konkurrieren hat.“ (Luhmann 1982: 239)

Dennoch geht Luhmann nicht davon aus, dass Religion in der modernen Gesellschaft obsolet werde, bleibt doch das Verhältnis zwischen System und Umwelt und die Struktur von Sinn, welche ausschlaggebend für die Funktion von Religion sind, bestehen (vgl. Luhmann 1982: 242).

Luhmanns These von der Individualisierung der Religion, die er selbst nicht weiter ausführt, wurde verschiedentlich weiterentwickelt: So geht etwa Nassehi nicht nur von einer Privatisierung des religiösen Entscheidens aus, sondern nimmt an, dass die individuelle Biographie selbst zum Bezugspunkt religiöser Kommunikation werde. Krech wiederum macht die individuelle Erfahrung als relevante Bezugsgröße religiöser Kommunikation aus (Krech 2011: 39) Krech hält es dabei für wichtig, zwischen zwei Dimensionen des religiösen Individualisierungsprozesses zu unterscheiden, nämlich der Individualisierung in der Sozialdimension und in der Sachdimension: Während die Individualisierung in der Sozialdimension darin bestehe, dass Religion mehr und mehr zur Sache des Einzelnen werde und das Individuum nun aus verschiedenen Angeboten religiöser Deutungsmuster wählen und

diese kombinieren könne, bestehe die Individualisierung in der Sachdimension darin, dass das Selbst nun zentraler Gegenstand religiöser Sinnbildung werde. Hinsichtlich der Sachdimension gilt es laut Krech, zwischen religiösen Sinnformen und religiösen Äquivalenten zu unterscheiden (vgl. Krech 2011: 163).

Knoblauch folgt hinsichtlich der Rede der Sakralisierung des Ichs Luckmann und spricht explizit von einer zunehmenden Vermischung religiöser und nicht religiöser Deutungsmuster. Gegenüber den Narrativen von Berger und Luckmann wird jedoch – synchron zur Individualisierungsdebatte in der Soziologie im Allgemeinen – ab den 1980er Jahren der Familie nicht mehr so ein zentraler Stellenwert hinsichtlich der Auswahl religiöser Deutungssysteme eingeräumt. Auch hebt Knoblauch nun – die These der Privatisierung von Religion in Frage stellend – die öffentliche Dimension der religiösen Individualisierung hervor (2009).

Dass gesellschaftliche Differenzierung und Säkularisierung nicht zwangsläufig zu einer Privatisierung von Religion führe, wurde – wie im letzten Kapitel gezeigt – in den 1990er Jahren bereits von Casanova moniert (1994). Casanova hat auch als einer der ersten Religionssoziologen auf die globale Heterogenität von Religion hingewiesen und darauf aufmerksam gemacht, dass es sich bei der privatisierten Religion um ein spezifisch europäisches Phänomen handelt.

Die Individualisierung der Religion wird vor diesem Hintergrund auch in Zusammenhang mit der christlichen Religion gestellt. Charles Taylor sieht diese Entwicklung im Christentum angelegt: Ausgehend vom Deismus komme es in der westlichen Welt zur Herausbildung des ausgrenzenden Humanismus als zentralen Hintergrundrahmen. Nicht selten wird eine solche Entwicklung hin zu einer personalisierten Religion mit dem Christentum selbst in Verbindung gebracht. So diagnostiziert Charles Taylor:

„Besonders auffällig ist hier der langfristige Vektor im Bereich des lateinischen Christentums, der sich im letzten halben Jahrtausend stetig in Richtung persönlicherer und engagierterer Formen der religiösen Frömmigkeit und Praxis bewegt hat. [...] Derselbe langfristige Trend, der zunächst den disziplinierten, bewußten, engagierten und individuellen Gläubigen – also Calvinisten, Jansenisten, fromme Humanisten, Methodisten – und später den ‚wiedergeborenen‘ Christen hervorgebracht hat, hat jetzt den suchenden Pilger, der seinen eigenen Weg erkennen und beschreiten will, auf der Bildfläche erscheinen lassen.“ (Taylor 2009: 891)

Beck wiederum möchte in historischer Langzeitperspektive zwischen einer ersten und einer zweiten Individualisierung unterscheiden: Unter Individualisierung I möchte er die Individualisierung in der Religion, wie sie z.B. durch den Protestantismus vollzogen wurde, verstanden wissen. Mit Individualisierung II meint er wiederum eine Individualisierung von der Religion (vgl. Beck 2008: 109), die Beck als eine dem reflexiven Zeitalter entsprechende neue religiöse oder spirituelle Sozialform – die des eigenen Gottes – fasst:

„Im europäischen Kontext der individualisierten Moderne gibt es keinen religiösen Glauben mehr, der nicht durch das Nadelöhr der Reflexivität des eigenen Lebens, der eigenen Erfahrung und Selbstvergewisserung hindurchgegangen ist [...]. Der Einzelne baut sich aus seinen religiösen Erfahrungen seine individuelle religiöse Überdachung, seinen ‚heiligen Baldachin‘.“ (Beck 2008: 30f)

Es sei gerade die kosmopolitische Situation, in welcher die Individualisierung der Religion ihre volle Tragkraft entfalte: „Es ist dieser zeithistorische Kontext einer gemeinsamen Gegenwart und universeller Nachbarschaft aller religiösen Glaubens- und Symbolsysteme, in dem die Individualisierung – und das bedeutet auch: die Wahl der entindividualisierten Bindungen der Religion im Kontext weltreligiöser Pluralität – möglich und notwendig wird, ja ihren Sinn erhält.“ (Beck 2008: 60)

In diesem Sinne wird hinsichtlich der Individualisierung der Religion auch von einer Entwicklung ausgegangen, die über Europa hinausreicht. Vor dem Hintergrund des modernisierungstheoretischen Paradigmas der 1960er Jahre nahm bereits Berger an, dass man mit Sicherheit erwarten könne, „dass die Zukunft der Religion überall entscheidend durch die Kräfte geprägt sein werden wird, die wir in diesem und den vorausgegangenen Kapiteln untersucht haben – nämlich Säkularisierung, Pluralismus und ‚Subjektivierung‘ – und durch die Art und Weise, in der die verschiedenen religiösen Institutionen auf diese Kräfte reagieren“ (Berger 1973: 162). Auch wenn Berger solcherlei Entwicklungstendenzen zumindest heute teilweise nicht bestätigt sieht, wird an der globalen Dimension der Individualisierung der Religion weiterhin festgehalten. So macht beispielsweise Knoblauch als Gemeinsamkeit der fundamentalistischen, der christlich-pfingstlerischen, der charismatischen, der evangelikalen und der esoterischen Bewegungen, welche gegenwärtig weltweit an Zulauf gewinnen, u.a. eine Individualisierung des Glaubens aus (vgl. Knoblauch 2009: 82).

Obwohl der Individualisierung der Religion im gegenwärtigen religionssoziologischen Diskurs von Krech nur eine begrenzte Reichweite zugesprochen wird (vgl. Krech 2011: 16), bleibt der Fokus der religionssoziologischen Forschung dennoch auf diese individualisierte Sozialform der Religion gerichtet und wird nur selten auf die globale Vielfalt religiöser Erscheinungsformen gelenkt.

Wie erkennbar wurde, nimmt im religionssoziologischen Diskurs die Frage, welcher Stellenwert Religion in modernen Gesellschaften zukommt, einen zentralen Platz ein. Während die Klassiker von einem zunehmenden Bedeutungsverlust der Religion in der modernen Gesellschaft ausgegangen sind und ein solcher Bedeutungsverlust dann nicht selten unter dem in Modernisierungsnarrativen populär verwendeten Schlagwort Säkularisierung diskutiert wurde, wird ab Ende der 1960er Jahre auch ein Aufkommen neuer religiöser Formen diagnostiziert (Luckmann 1991), die nicht im Widerspruch, sondern vielmehr in engem Zusammenhang mit

der modernen Gesellschaft stehen. Neben der individualisierten Form der Religion (Luhmann 1982: 239; Knoblauch 2009; Krech 2011) werden mit dem Prozess der Globalisierung auch *Neue Religiöse Bewegungen* (Lüddeckens/Walther 2010) und religiös-fundamentalistische Bewegungen (Riesebrodt 2000) vermehrt in den Fokus der Sozialwissenschaften gerückt. Angesichts der Diagnose einer wiedererstarbenden Präsenz von Religionen in der Öffentlichkeit ist auch von einer „Deprivatisierung“ von Religion (Casanova), aber auch von einer „Desecularization of the World“ (Berger 1999) die Rede. Die Konzeptionen von Religion sind also immer in ein spezifisches Modernenarrativ eingebunden. Aber auch die vermehrte Thematisierung von Religion in den Sozialwissenschaften befeuert die Diskurse um eine Bestandsaufnahme der Moderne: Protagonisten im Diskurs um Modernität wie Habermas (2001a) oder Beck (2008) räumen nun auch Religion – die lange Zeit keine Erwähnung in deren Modernenarrativen fand – einen Platz in ihren Konzeptionen von Modernität ein. Die diskursive Verknüpfung der Begriffe Moderne und Religion beeinflusst also in erheblichem Maße, wie heute in der Soziologie im Allgemeinen und der Religionssoziologie im Besonderen über Religion gesprochen wird. Dass diese Verknüpfung jedoch mit weitreichenden Folgen hinsichtlich der theoretischen, begrifflichen und analytischen Auseinandersetzung mit Religion einhergeht wird mithilfe postkolonialer Untersuchungen nun aufgezeigt.

6. Postkoloniale Entgegnungen – die folgenreiche Verknüpfung der Begriffe Moderne und Religion

Um die konstitutive Rolle des Modernebegriffs für die Soziologie zu begreifen, ist es in einer postkolonialen Perspektive zunächst notwendig, sich mit der Entstehung der Soziologie als wissenschaftliche Disziplin zu befassen und somit eine Verortung des sich hier formierenden Wissens vorzunehmen. Wie im letzten Kapitel gezeigt, versteht sich die frühe Soziologie als Wissenschaft, die sich mit dem Aufkommen und den Merkmalen der modernen Gesellschaft befasst. Sowohl bei Marx als auch bei Weber und Durkheim ist das Erkenntnisinteresse darauf gerichtet, die Besonderheiten der europäischen Gesellschaften zu untersuchen, die die Moderne hervorgebracht haben. Die moderne Gesellschaft wird hier also als Produkt der spezifisch europäischen Kulturgeschichte begriffen. Außereuropäische Gesellschaften geraten, wie an Webers Studie zur *Wirtschaftsethik der Weltreligionen* veranschaulicht wurde, nur in den Blick, um das Besondere der okzidentalen Entwicklung durch die Abgrenzung von anderen Kulturkreisen herauszustellen:

„Diese Aufsätze wollen also nicht etwa als [...] umfassende Kulturanalyse gelten. Sondern sie betonen in jedem Kulturgebiet ganz geflissentlich das, was im Gegensatz stand und steht zur okzidentalen Kulturentwicklung. Sie sind also durchaus orientiert an dem, was unter diesem Gesichtspunkt bei Gelegenheit der Darstellung der okzidentalen Entwicklung wichtig erscheint.“ (Weber 1988: 13)

Die Vergleichsperspektive ist um die Besonderheit der okzidentalen Entwicklung herum gelagert und dient letztlich nur dazu, das Charakteristische der Modernität des Okzidents gegenüber den anderen Kulturen herauszustellen. Dabei erweisen sich die Grenzziehungen zwischen traditionellen und modernen Gesellschaften für die Entstehung der Soziologie als wissenschaftliche Disziplin nicht nur in zeitlicher, sondern auch in räumlicher Perspektive als entscheidende Argumentationsfigur:

Einzig Europa wird für das Aufkommen der Moderne in der Soziologie eine konstitutive Rolle zugesprochen. Während sich in Europa ein moderner Gesellschaftstyp herausbilden konnte, der sich insbesondere durch folgende Attribute auszeichnete: entwickelt, industrialisiert, kapitalistisch, urbanisiert und säkularisiert, galt der Rest der Welt als vormodern und entsprechend als unterentwickelt, unzivilisiert, religiös etc.

Wie Conrad und Randeria aufzeigen, spiegelt die Herausbildung der sozialwissenschaftlichen Disziplinen insgesamt somit die imperiale Gegenüberstellung zwischen Europa als Subjekt und dem Rest der Welt als Objekt wider: Während Soziologie und Politikwissenschaft die Moderne in Europa betrachten, blieb das Analysieren ‚vormoderner‘ Kulturen der Ethnologie und Anthropologie vorbehalten (vgl. Conrad/Randeria 2002b: 21). „Die alten Hochkulturen“ wiederum, „deren Geschichte jedoch ohne jede Dynamik zu sein schien und die sich daher zu ‚Reichen der Dauer‘ (Hegel) degradiert sahen, waren in den Fächern der Indologie, Sinologie und Japanologie aufgehoben“ (Conrad/Randeria 2002b: 22). In der Soziologie diente die Welt außerhalb Europas bzw. des Westens somit lange Zeit lediglich als Kontrastfolie zur europäischen Entwicklung.

Dass trotz des bereits seit Jahrhunderten währenden Handels mit Regionen in Übersee und der europäischen Kolonialherrschaft, die maßgeblich zur Moderneentwicklung beigetragen haben, lediglich ausgewählte innereuropäische Prozesse in diesen Narrativen Beachtung finden, ist ein zentraler Kritikpunkt postkolonialer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler:

„Obwohl die Etablierung der Soziologie als Disziplin in Großbritannien, Deutschland, Frankreich und Italien zeitlich parallel zum Wettkampf ihrer Staaten um afrikanische Territorien und zur Errichtung ihrer Kolonialreiche in Asien und Afrika verlief, reflektierten soziologische Kategorien, Grundbegriffe und zentrale Erklärungsmodelle nur innerwestliche Entwicklungen und Erfahrungen. Als Schlüsselmomente der abendländischen Moderne, für die die Soziologie einen Erklärungsansatz bieten sollte, galten die französische Revolution und die von England ausgehende Industrialisierung, nicht jedoch die Kolonialpolitik Westeuropas oder die Kapitalakkumulation durch den atlantischen Sklavenhandel und die Plantagenwirtschaft in Übersee.“ (Boatcă/Costa 2010: 72f)

Sofern die Kolonialherrschaft in der soziologischen Moderneerzählung Erwähnung findet, werden die Prozesse der Unterdrückung und Ausbeutung lediglich euphemistisch als kolonialer Kontakt, Ausbreitung oder Übertragung westlicher Werte oder sogar als Zivilisierungsprozesse beschrieben (vgl. Bhabra 2014: 143). Nur durch die Ausklammerung der durch Sklaverei und Ausbeutung geprägten globalen Verflechtungsgeschichte konnte die Moderneentwicklung als kulturelle Errungenschaft der europäischen Gesellschaften gezeichnet werden. Eine solche Konsolidierung des soziologischen Untersuchungsgegenstandes ist aus postkolonialer Sicht

weise vielfach kritisiert worden. Bhambra hält diesbezüglich etwa fest: „Sociology, I suggest, arises alongside a self-understanding of a world-historically significant modernity, but the institutions and practices of that modernity are neither self-contained nor adequately expressed within the self-understanding of sociology.“ (Bhambra 2014: 142)

Das zentrale Anliegen postkolonialer Theorie ist es deshalb nicht nur, die gewaltvolle Dimension der Moderneentwicklung aufzuzeigen, es wird für ebenso notwendig erachtet, den hyperrealen Status der europäischen Moderneentwicklung zu dekonstruieren, indem man das hier hervorgebrachte Wissen nicht nur verortet, sondern dessen Erklärungsgehalt und die hierzu verwendeten Kategorien auch kritisch hinterfragt. „In re-writing histories at the heart of understandings of modernity and narratives of historical progress we must also reconstruct the very categories of understanding in the process.“ (Ebd.: 143) In diesem Sinne müsse man nicht nur zeitliche und räumliche Trennung zwischen Vormoderne und Moderne dekonstruieren, sondern ebenso die theoretischen Konzeptionen sowohl von kulturellen Differenzen als auch von kultureller Einheitlichkeit (ebd.). Indem die europäische Kultur als weitgehend homogen begriffen und in Kontrast zu anderen Kulturen gestellt wird, wird ihr nicht nur auf entwicklungsgeschichtlicher, sondern auch auf theoretischer Ebene ein hegemonialer Status zugesprochen. Weber, dessen Modernevorstellung und Konzept der Idealtypen das soziologische Denken maßgeblich beeinflusst hat, fasst die anderen Weltreligionen entsprechend als eigenständige Systeme der Lebensreglementierung, er geht hierbei allerdings von sehr ähnlichen Strukturierungsprinzipien der unterschiedlichen Gesellschaften aus, die, wie Martin Fuchs veranschaulicht, von der privilegierten Position der europäischen Gesellschaften herrühren:

„Er unterstellt den nicht-westlichen Zivilisationen das gleiche Potential und formal die gleiche Struktur – eine gleiche problématique [...] wie dem Westen. Theodizeeproblem, Eigengesetzlichkeit und Kontrast der Wertsphären, Opposition von Religion und Ethik gegenüber den ‚innerweltlichen‘ Sphären. Das bedeutet eine prinzipielle Anerkennung auf gleicher Augenhöhe, er unterstellt aber damit auch undiskutiert gleiche Prinzipien der kulturellen Konstruktion.“ (Fuchs 2005: 446; Fuchs 1987: 684f)

Gegenüber der westlichen Kultur werden die anderen Kulturen und Weltreligionen jedoch weitgehend als statisch dargestellt. Indem die Kulturen als homogene, endogene Einheiten dargestellt werden, werden ihnen Interkulturelle Interaktions- und Austauschbeziehungen ebenso abgesprochen, wie die eigenständige Entwicklung hin zu einer modernen Gesellschaft (vgl. Dennaoui 2010: 227; Rossi: 2003: 116f). Mit einer solchen Sichtweise ist Weber wahrlich nicht alleine, sondern steht damit in der philosophischen und gesellschaftstheoretischen Tradition dieser Zeit. Marx und Hegel etwa haben eine Geschichtsauffassung, die Kulturkreise außerhalb Eu-

ropas keine eigenständige Hervorbringung des Kapitalismus oder sonstiger bahnbrechender Kulturleistungen zutraut (vgl. Dennaoui 2010: 227; vgl. auch Spivak 2013: 25ff; Hall 1994b: 177). Dennaoui hält in Bezug auf Weber deshalb fest:

„Wie alle Narrative erzeugt das Rationalisierungsnarrativ dabei eine selektive Struktur, die nur das hervorbringt, wovon sie gerade handelt, eben sich selbst als Erzählung, spannt im Erzählten Zeitlichkeit und Räume aus, grenzt sich gegenüber anderen ab und lässt dabei jenen Raum (Okzident) als einen Sonderraum entstehen und stattet ihn mit Eigenarten aus, die sie dann als Nebenfolge einer Verkettung von kontingenten Umständen deutet – also doch eine Entwicklung, die sich anders hätte ereignen können.“ (Dennaoui 2010: 199)

So war allein die protestantische Ethik des Okzidents mit einer rationalen Wirtschaftsethik kompatibel, die gleichzeitig aber zu einer Entzauberung der Welt und somit einem zunehmenden Bedeutungsverlust der Religion geführt habe.

Die hierarchischen Grenzziehungen zwischen Europa und dem Rest der Welt spiegeln sich bereits in der dem Modernediskurs zugrundeliegenden binären Denkweise wider, wie Stuart Hall in seinem viel beachteten Aufsatz *Der Westen und der Rest* aufgezeigt hat: Oppositionelle Begriffspaare, wie modern und traditionell, zivilisiert und unzivilisiert, religiös und säkularisiert, nehmen im Diskurs um Modernität eine konstitutive Stellung ein (vgl. Hall 1994b: 139). Hierdurch werde ein Ensemble von Bildern über die Beschaffenheit eines bestimmten Gesellschaftstyps in systematischer Weise miteinander in Beziehung gesetzt und mittels dieser Bilder und Kategorien ein Vergleichsmodell bereitgestellt, welches als Klassifizierungs- und Untersuchungsgrundlage anderer Gesellschaften dient (Hall 1994b: 137). Hall stellt in Bezug auf die Gegenüberstellung von europäischer Moderne und islamischer Welt fest:

„Weber benutzt ein sehr dualistisches Modell, das den Islam und Westeuropa in Bezug auf die moderne soziale Entwicklung gegenüberstellte. Für Weber sind die notwendigen Bedingungen für den Übergang zu Kapitalismus und Modernität: (a) asketische Religionsformen, (b) rationale Gesetzesformen, (c) freie Arbeit und (d) das Wachstum der Städte. All dies fehlt seiner Ansicht nach dem Islam, den er als ein ‚Mosaik‘ von Stämmen und Gruppen darstellt, die niemals in einem richtigen sozialen System verbunden waren, sondern unter despotischer Herrschaft standen; diese absorbierte die sozialen Konflikte in einem sich endlos wiederholenden Kreislauf von Flügelkämpfen, wobei der Islam ihre monolithische Religion darstellte. Macht und Privilegien, so glaubt Weber, seien auf die herrschenden islamischen Familien beschränkt gewesen und wechselten zwischen ihnen, den Reichtum schöpften sie durch Steuern lediglich ab. Er nannte dies eine ‚patrimoniale‘ oder eine auf Pfründen beruhende Autoritätsform. Im Gegensatz zum Feudalismus stellte sie nicht die Voraussetzung für kapitalistische Akkumulation und Wachstum zur Verfügung.“ (Hall 1994b: 175)

Für ihn ist der Westen kein geographischer Ort, sondern vielmehr ein historisches Konstrukt, welches erst in der Abgrenzung zum Anderen entstehen konnte. Durch den universellen Anspruch, der diesem Konstrukt beigemessen wird, werde die Analyse anderer Gesellschaften stets durch die Wahrnehmungs- und Repräsentationsmuster des Westens gefiltert. Sozialwissenschaftliche Kategorien, die in diesem Zusammenhang entwickelt und mit einem universellen Erklärungsanspruch verknüpft wurden, bleiben somit immer einem gewissen Eurozentrismus verhaftet.

Besondere Brisanz erhalte vor diesem Hintergrund die Narrative der Moderne als einem linearen, von Europa ausgehenden Prozess des Fortschritts. Paradigmatisch für diese Erzählung steht die Modernisierungstheorie der 1950er und 1960er Jahre, die das westliche Modell als Maßstab für die Entwicklung nichtwestlicher Länder begriff. Bhambra weist darauf hin, dass die Lobpreisung des Fortschritts sehr eng mit der Verhärtung der Fronten des Kalten Krieges in Zusammenhang stehe. Denn während die soziologischen Klassiker die ambivalenten Prozesse der Moderneentwicklung reflektiert hätten, werde durch die Modernisierungstheorie ein durchweg positives Bild der modernen Gesellschaft gezeichnet (Bhambra 2014: 19). Vor diesem Hintergrund sei es nicht verwunderlich, dass in Parsons' Gesellschaftstheorie, welche die Modernisierungstheorie maßgeblich beeinflusst hat, die Bedeutung von Sklaverei, Rassismus und Segregation für die US-amerikanische Geschichte keine nähere Erwähnung finde (ebd. 23). Vielmehr wird das westliche Gesellschaftsmodell nicht nur als äußerst homogen und widerspruchsfrei dargestellt, sondern ebenso als rundum erstrebenswert angepriesen.

Dass das hier gezeichnete Narrativ auch den religionssoziologischen Diskurs geprägt hat, lässt sich etwa am religionssoziologischen Hauptwerk Bergers zeigen: Diesem liegt der Gedanke eines vom Westen ausgehenden Modernisierungsprozesses zugrunde, der die Entwicklung des Stellenwerts von Religion in anderen Gesellschaften maßgeblich beeinflussen wird: „Das Schicksal der abendländischen Religionen in der Moderne ist von großem Interesse für die Zukunft der Religion in nichtwestlichen Ländern, einerlei ob sie unter sozialistischem oder nichtsozialistischem Zeichen stehen.“ (Berger 1973: 162) Er hält es für unsinnig, diesbezüglich genauere Vorhersagen zu machen, ist sich jedoch sicher, dass Zukunft allerorten durch Säkularisierung, Pluralismus und Subjektivierung geprägt sein wird (vgl. ebd.). Das daraus resultierende Bild des Anderen ist aus einer solchen Perspektive immer eines der nachholenden Modernisierung (vgl. Dennaoui 2010: 39f). Nicht nur Hall, sondern auch Chakrabarty und Randeria kritisieren, dass zu häufig ein abstraktes Modell der europäischen Entwicklung als universeller Maßstab der Geschichte herangezogen werde, und die Entwicklungen in außereuropäischen Gesellschaften somit in den ‚Warteraum der Geschichte‘ (Chakrabarty 2000: 9; vgl. auch Randeria 2004: 159) verbannt und diese Gesellschaften zu passiven Empfängern von modernen Errungenschaften degradiert werden.

Bhabra verfolgt in ihrem Buch *Rethinking Modernity Postcolonialism and the Sociological Imagination* (2007) deshalb das Anliegen, die Repräsentationen der gemeinhin als Meilensteine auf dem Weg in eine moderne Gesellschaft dargestellten Ereignisse wie etwa die französische Revolution einer kritischen Analyse zu unterziehen, um diese nicht nur zu verorten, sondern aufgrund der Spezifität ihres Entstehungskontextes auch in Frage stellen zu können. Sie bezweifelt beispielsweise, dass die Renaissance tatsächlich als Phase der kulturellen Integrität und des Übergangs in die moderne Gesellschaft beschrieben werden könne und veranschaulicht dies an der Suche nach einer gemeinsamen kulturellen Vergangenheit: So sei auf der Suche nach den europäischen Wurzeln in erster Linie das antike Griechenland als zentrale kulturelle Inspirationsquelle ausgemacht worden, vergessen werde aber dabei, dass die Bewunderung für die Kulturen Ägyptens und des Orient zu dieser Zeit weitaus größer war und die europäische Kultur ebenfalls maßgeblich beeinflusst habe (vgl. Bhabra 2007: 96). Generell wird der Austausch zwischen den Kulturen und die gegenseitigen Beeinflussungen und Durchdringungen der Kulturen in den Modernenarrativen nicht zur Kenntnis genommen. Selbst nach dem Zusammenbruch des byzantinischen und romanischen Reichs habe es weiterhin nicht nur einen Austausch von Handelsgütern, sondern auch von Wissen und Ideen gegeben (ebd.: 98). In diesem Sinne müsse man also die in den Modernenarrativen proklamierte Trennung zwischen westlicher und östlicher Hemisphäre in Frage stellen (ebd.: 99).

Auch die lateinische Sprache als Charakteristikum und Merkmal einer einheitlichen Kultur und klarer Markierung einer ethnischen Grenze müsse mit Moore in Frage gestellt werden (vgl. ebd.: 100f; Moore 1997: 596). Der hohe Stellenwert der lateinischen Sprache sei vielmehr ein Herrschaftsmittel der Elite gegenüber den Massen gewesen und sei somit eher mit der Verteidigung der hegemonialen Position der Eliten anstatt mit ethnischen Aspekten in Zusammenhang zu stellen (ebd.: 101). Ebenso muss der Status der christlichen Religion als integrierende und verbindende Kraft in Europa nicht nur wegen der zwischenkonfessionellen und innerkonfessionellen Differenzen in Zweifel gezogen werden. Durch die Geschichte Spaniens, des Balkans und des osmanischen Reichs ist Europa nicht nur von muslimischen Einflüssen geprägt worden, es gab in den europäischen Städten jeweils auch größere jüdische Gemeinschaften (ebd.), deren Bedeutung nicht zu vernachlässigen ist.

Die hegemoniale Moderneerzählung dekonstruierend befasst sich Bhabra ebenso mit dem Narrativ von der Herausbildung des souveränen Nationalstaats, welche gemeinhin sowohl mit dem Westfälischen Frieden im Jahr 1648 und der hier in einem ersten Schritt vollzogenen Trennung der politischen von den religiösen Autoritäten als auch der französischen Revolution (1789-1799) in Zusammenhang gestellt wird. Obgleich die französische Revolution unter Historikern ein umstrittenes Ereignis ist, wird doch allgemein davon ausgegangen, dass sie ein wichti-

ger Schritt hin zu einem modernen Staat mit freien und gleichen Bürgern war (ebd.: 106). Während meist der Wandel der Ausrichtung des Staates von einem des göttlichen Rechts hin zum modernen Nationalstaat, dessen Fluchtpunkt die Interessen der Bevölkerung bilden, sowie die Institutionalisierung des öffentlichen Raumes als Ort der staatlichen Interventionen und der Aufbau staatlicher Einrichtungen und Infrastrukturen als zentrale Meilensteine auf dem Weg zum souveränen Nationalstaat erachtet werden und der moderne Sozialstaat fortan als ein geographischer und politischer Raum mit klaren Grenzen verstanden wird, richtet Bhambra ihren Fokus auf die in dieser Zeit entstandenen Regierungsweisen, die von Foucault bekanntlich mit dem Begriff der Gouvèrnementalität umschrieben werden (vgl. Foucault 2004). Für die Herausbildung dieser neuen Formen des Regierens sei der Kolonialismus von entscheidender Bedeutung gewesen, was jedoch weder von Foucault noch von den Theoretikern des modernen Nationalstaats berücksichtigt werde. Der Nationalstaat wird vielmehr als genuin europäische Innovation dargestellt (ebd. 117). Dass die Kolonien jedoch verschiedentlich als Laboratorien der Moderne dienten, wird in diesen Narrativen nicht berücksichtigt. Nicht nur in medizinischen Belangen, sondern auch für die zum Ende des 19. Jahrhunderts populär werdende politische Vorstellung, man könne die soziale Ordnung durch strategische Eingriffe verändern, wurden die Kolonien als geeignetes Experimentierfeld erachtet. Die Abnahme des Fingerabdrucks etwa ist als systematisches Verfahren zur Feststellung der Identität erstmals in den 1880er Jahren in Bengalen in die Praxis umgesetzt worden – ein Verfahren, was als wichtiges Instrument des Nationalstaats im Folgenden weltweit Verbreitung fand (vgl. ebd. 118; Cohn/Dirks 1988: 226; Stoler/Cooper: 1997: 5). Mit Cohn und Dirks ist Bhambra der Ansicht, dass Kolonialismus für die Formierung des Nationalstaats sowohl hinsichtlich der kulturellen Legitimierung als auch hinsichtlich der technologischen Entwicklung neuer Formen der Staatsmacht eine aktive und wichtige Rolle gespielt hat (vgl. Bhambra 2007: 119; Cohn/Dirks 1988: 229). Aus diesem Grund dürfe man die Entstehung des modernen Nationalstaats nicht lediglich als europäisches Produkt betrachten, sondern muss sich auch mit den geschichtlichen Verwobenheiten dieser Zeit und insbesondere der Formierung kolonialer Staaten befassen (Bhambra 2007: 122).

Gleiches muss für das Aufkommen des Kapitalismus gelten, welches in den gängigen Modernenarrativen in erster Linie mit der Industriellen Revolution in Verbindung gebracht wird und somit wiederum als genuin europäisches Ereignis repräsentiert wird. Als Zentrum dieses sogenannten Zeitalters der technischen Innovationen, durch welche die Mechanisierung der Produktion und somit die Konzentration auf Fabriken möglich wurde und durch welche es nicht nur zu einem Bevölkerungswachstum sondern auch zu einer weitreichenden Transformation der urbanen Zentren z.B. durch infrastruktureller Maßnahmen, wie ein vereinheitlichtes Wassertransportsystem sowie des Bank- und Finanzsektors kam, gilt gemeinhin England (ebd. 128). Die These eines englischen bzw. innereuropäischen Ereignisses

wurde jedoch von Immanuel Wallerstein in Frage gestellt, der darauf hin gewiesen hat, dass dieser Prozess zwar mit dem Wandel vom feudalen Europa hin zu einem kapitalistischen System einhergegangen ist, aber nicht ohne den Handel und die Inkorporierung und Ausbeutung der Welt möglich gewesen wäre (Bhambra 2007: 134). Der sogenannte Dreieckshandel, in welchem europäische Sklavenhändler in den afrikanischen Kolonien Sklaven erwarben, um sie in Amerika gegen Zucker, Reis, Tabak oder Baumwolle einzutauschen, muss als ein zentrales Mittel der Kapitalakkumulation gesehen werden, durch welches die industrielle Revolution überhaupt erst finanziert werden konnte. Achille Mbembe zeigt in seinem Buch *Kritik der schwarzen Vernunft* vor diesem Hintergrund auf, dass der globale Kapitalismus seit seiner Entstehung nicht nur Waren, sondern auch ‚Rassen‘ und ‚Spezies‘ produziert: Aufgrund seines hegemonialen Stellenwerts kann Europa die Figur des ‚Negers‘ als ‚Menschen-Ware‘ kreieren, mit der ebenso wie mit Zucker und Reis Handel getrieben werden konnte (Mbembe 2014). Der hier produzierte Rassismus sowie die durch Sklavenhandel und koloniale Unterdrückung verursachte Ausbeutung, werden in den Narrativen der Entstehung des modernen Kapitalismus kaum zur Kenntnis genommen. Indem der Kapitalismus als Fortschritt proklamiert wird und davon ausgegangen wird, dass die Regionen außerhalb Europas nicht imstande waren, eine eigene industrielle und kommerzielle Struktur aufzubauen, wurde die Kolonialzeit nicht selten sogar als ein europäisches Verdienst dargestellt (Bhambra 2007: 136).

Würde die Hervorhebung der hegemonialen Position Europas in Bezug auf Sklaverei, Kolonialismus; Mission und Imperialismus durchaus Sinn machen, werden diese Aspekte der europäischen Geschichte in den Modernenarrativen meist übersehen. Eine kritische Betrachtung dieser Narrative darf sich laut Bhambra deswegen nicht darauf beschränken, andere Geschichten zu schreiben, vielmehr sollten die gängigen Narrative erst einmal dekonstruiert werden. Neue Sichtweisen müssten immer die alten herausfordern, es sei wenig hilfreich lediglich einzelne Aspekte in die gängigen Narrative zu integrieren, vielmehr müsse zum Thema gemacht werden, warum diese Aspekte bisher keine Berücksichtigung gefunden haben. Denn nur durch die Auslassungen gewisser historischer Prozesse konnte das Moderne in einer Weise gedacht werden, die Europa seinen hegemonialen Status verliehen hat. Eine Dekonstruktion muss die Partikularität der in diesen Narrativen vertretenen Universalismen hervorheben und auf die Partikularität historischer Prozesse im Allgemeinen verweisen (ebd.: 146). Mit ihrem Ansatz der *Connected Sociologies* knüpft Bhambra nicht nur an das von Sanjay Subrahmanyam geprägte Konzept der *Connected History* an (vgl. 1997, 2005a, 2005b), auch in den Arbeiten Bhabhas findet sie ein ähnliches Wissenschaftsverständnis: „We must not merely change the narratives of our histories but transform our sense of what it means to live“ (Bhabha 1994: 256) und geht wie er davon aus, dass die Moderne nicht als Produkt eines historischen Ereignisses in der Vergangenheit verstanden werden sollte, sondern als

Ergebnis der fortwährenden narrativen Konstruktionen in der Gegenwart (vgl. Bhabra 2014: 123). Die sich aus einer solchen Sichtweise ergebenden Konsequenzen fasst Bhabra wie folgt zusammen:

„This negotiation calls into question both the conditions with which modernity is typically associated and the agents that lay claim to it. In other words, there is no essence to the event or actors of history that can be authentically captured after the event – history is the spectacle created through distance and through the displacement that exists between the event and the spectators. [...] For Bhabha, then, there is no singular event of modernity and there are no moderns (that is, those who have lived through modernity); rather, modernity ‚is about the historical construction of a specific position of historical enunciation and address‘ ([Bhabha 1994:] 201-2) and much can be learnt through examining the spatial contours given by theorists to the time of modernity.“ (Bhabra 2014: 123)

Um gegenwärtige Zusammenhänge besser verstehen zu können, muss eine Perspektive der *Connected Sociologies* in diesem Sinne nicht nur die Repräsentationen der Vergangenheit hinsichtlich ihres Entstehungskontextes befragen und ihren universalen Anspruch vor diesem Hintergrund problematisieren. Vielmehr sollte ein solcher Ansatz auch multiperspektivisch angelegt sein, um den hegemonialen Status der europäischen Moderneerzählung durch ‚andere‘ Narrative und Theorien herauszufordern. Das Anliegen postkolonialer Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler ist es dabei, die Spuren kolonialer Verflechtung für das Verständnis gegenwärtiger Zusammenhänge soziologisch zu erschließen (vgl. Dennaoui 2010: 426). Um den expansionistischen Erklärungsansätzen etwas entgegenzusetzen, plädieren sie für Erzählungen der Moderne, die insbesondere die kolonialen Verflechtungszusammenhänge in den Fokus rücken. Die Postcolonial Studies setzen sich somit für eine differenzierte, sensible Betrachtungsweise ein, die nicht nur die Heterogenität globaler Prozesse, sondern diese gerade hinsichtlich ihrer Verflechtungen ernst nimmt. Entsprechend weisen sie darauf hin, dass die europäische Geschichte keinesfalls so homogen verlaufen sei, wie dies häufig dargestellt wird. Vielmehr gebe es auch innerhalb Europas zahlreiche Differenzen, Interdependenzen und Wechselwirkungen, die es in der Analyse zu berücksichtigen gilt. Chakrabarty hat dem Modell Europa aus diesem Grund einen hyperrealen Status zugesprochen. Die Heterogenität innerhalb Europas kommt in dieser Konzeption ebenso wenig in den Blick wie die vielfältigen Verflechtungen der durch Gewalt geprägten Kolonialgeschichte. In diesem Sinne setzt sich beispielsweise Hall für einen anderen Blickwinkel auf die Geschichte der Moderne ein:

„Diese Änderung in der Erzählperspektive verlagert die ‚Geschichte‘ der kapitalistischen Moderne – um hier einmal Schlagworte zu bemühen – von ihrer eurozentrischen Ausrichtung hin zu ihren weltweit zerstreuten ‚Peripherien‘; von der friedlichen Evolution hin zu

aufgezwungenen Gewaltverhältnissen; vom Übergang des Feudalismus zum Kapitalismus [...] hin zur Entstehung des Weltmarktes; oder vielmehr hin zu neuen Weisen, um die Beziehung zwischen den verschiedenen ‚Ereignissen‘ – die durchlässigen Innen-Außen-Grenzen der entstehenden ‚globalen‘ kapitalistischen Moderne – konzeptionell zu fassen. Das wirklich distinkte Element einer ‚postkolonialen‘ Periodisierung ist das rückblickende Umformulieren der Moderne innerhalb des Kontextes der ‚Globalisierung‘ in all ihren diversen nicht-kontinuierlichen Formen und Momenten (von der ersten Fahrt der Portugiesen über den indischen Ozean und der Eroberung der Neuen Welt bis hin zur Internationalisierung der Finanzmärkte und des Informationsflusses). In dieser Hinsicht markiert die ‚postkoloniale‘ Perspektive einen entscheidenden Bruch mit der gesamten historiographischen Meta-Erzählung, die dieser globalen Dimension sowohl in der liberalen Geschichtsschreibung und der historischen Soziologie Max Webers als auch in den vorherrschenden Traditionen des westlichen Marxismus eine untergeordnete Rolle in der Geschichte zuwies, die im Wesentlichen im Rahmen europäischer Parameter erzählt werden konnte.“ (Hall 2002: 231)

Auch Religion muss in diesen Prozessen ein neuer Stellenwert zugesprochen werden. Die Vorstellung, dass Religion überall auf der Welt ein ähnliches Schicksal habe wie in Europa, ist im religionssoziologischen Diskurs im Lauf der Jahre ebenfalls in Kritik geraten, wie bereits im vorangegangenen Kapitel verdeutlicht wurde. Es wurde festgestellt, dass es sich bei dem Prozess der Säkularisierung – verstanden als einem zunehmenden Einflussverlust der Kirchen, der sich insbesondere in den schwindenden Mitgliederzahlen manifestiert – um einen geschichtlichen Sonderfall handelt, der lediglich in Europa beobachtet werden kann, wobei allerdings beträchtliche Unterschiede zwischen den einzelnen Ländern feststellbar sind. Die europäische Situation ist somit weder verallgemeinerbar, noch lässt sich die Vorstellung aufrechterhalten, Religion sei etwas Antiquiertes, dem in der modernen Gesellschaft nur noch ein geringfügiger Stellenwert zukomme. Vielmehr gilt es das Verhältnis von Religion und Moderne neu zu überdenken, wobei der Fokus nicht allein auf die europäische Situation gelegt werden darf, sondern sowohl die vielfältigen verflechtungsgeschichtlichen Zusammenhänge als auch die große Heterogenität religiöser Erscheinungsformen berücksichtigt werden müssen. In Hinblick auf die religiöse Verflechtungsgeschichte ist hier nicht nur die Frage interessant, wie sich die Vorstellung von Religion durch die koloniale Konfrontation und die Verflechtung unterschiedlicher Religionen gewandelt hat, sondern auch, wie sich u.a. durch die häufig mit der Kolonialherrschaft einhergehende christliche Missionierung weitere Teile der Welt die globale religiöse Landschaft insgesamt verändert hat. Ebenso von Bedeutung wäre es zudem, die Verhältnisbestimmung religiöser Kräfte und der teilweise sehr willkürlich vorgenommenen Grenzziehungen kolonialer Nationalstaaten zur Kenntnis zu nehmen. Dass die antikolonialen Befreiungsbewegungen beispielsweise in Indien aber auch in südamerikanischen Ländern häufig religiös begründet wurden, ist für die Verhältnisbestimmung von moderner Gesellschaft und

Religion gleichermaßen interessant. In diesem Sinne muss die Rolle die Religion in der modernen Gesellschaft zugesprochen wird, in vielerlei Hinsicht überdacht werden.

Im Diskurs um Globalisierung fällt es allerdings nach wie vor schwer, einer solchen Verschiebung der Perspektive nachzukommen. So bleibt etwa Luhmanns Theorie der Weltgesellschaft nach wie vor dem klassischen Narrativ der Modernisierungstheorie von einer weltweiten Diffusion des europäischen Modells einer funktional differenzierten Gesellschaft verhaftet.¹ Zwar ist die Vorstellung der Moderne als Expansionsgeschichte in den letzten Jahrzehnten in den Sozialwissenschaften ebenfalls in Kritik geraten. So versucht Eisenstadt – wie dargelegt – mit seinem Zivilisationenvergleich eine eurozentrische Analyseperspektive zu vermeiden (vgl. Eisenstadt 1986). Er fasst die Geschichte der Moderne nicht als Prozess zunehmender Verwestlichung, sondern spricht allen Zivilisationen jeweils eine eigene endogene Dynamik zu und geht somit von einer Pluralisierung moderner Entwicklungsverläufe aus. Den Ausgangspunkt der Moderneentwicklung bildet aber hier ebenfalls die moderne Gesellschaft. Die Herausforderung, Vielfalt zu erklären ohne in einen Relativismus zu verfallen und Europa als dominante Form aber nicht im Sinne eines Sieges darzustellen, missglückt laut Bhambra in beiderlei Hinsicht (Bhambra 2014: 34). Zwar unterscheide sich der Ansatz der Multiplen Modernen dergestalt von der klassischen Modernisierungstheorie, als dass nun kulturelle Faktoren ebenfalls Berücksichtigung finden, indem jedoch die Aufklärung nach wie vor als zentraler Meilenstein der Moderneentwicklung erachtet wird und sich auch im Werke Eisenstadts noch eine Hierarchisierung zwischen einer rückwärtsgewandten ‚Dritten Welt‘, den kommunistischen Ländern als in der Modernisierung begriffen und Europa und den USA als entwickelte Gesellschaften finden lasse, bleibe der Ansatz der Multiplen Modernen letztlich ebenso eurozentristisch, wie es die Modernisierungstheorie war (ebd.: 35f).² Die Interaktion der unterschiedlichen Kulturen werde hier wenn überhaupt nur im Sinne einer Beeinflussung durch westliche Ideen gedacht. Die Vernachlässigung der geschichtlichen Verflechtungen hänge jedoch gleichermaßen mit der gewählten Analysekategorie zusammen, wie Conrad und Randeria veranschaulichen: „An die Stelle territorial fixierter (nationaler) Gesellschaften treten hier Zivilisationen als geschlossene Einheiten, deren Modernisierungsverlauf von ihren jeweils internen und einzigartigen kulturellen Werten und

-
- 1 Luhmanns Theorie der Weltgesellschaft wird im folgenden Kapitel noch einer umfassenderen Analyse unterzogen.
 - 2 Das Wiederauftauchen der Modernisierungstheorie in Gestalt des Multiple Moderne-Ansatzes bringt Bhambra mit dem unerwarteten Scheitern des Kommunismus in Europa und dem scheinbaren Sieg des liberalen Kapitalismus in Zusammenhang (Bhambra 2014: 32).

institutionellen Dynamiken abhängt“ (Conrad/Randeria 2002b: 16, vgl. auch Eisenstadt 2000). Insbesondere die gewaltvolle Dimension der Kolonialgeschichte gerate mit dem zivilisationstheoretischen Ansatz nicht in den Blick. Die kolonialen Interaktionsbeziehungen finden bei Eisenstadt sowie in der Theorie der Weltgesellschaft und der Globalisierung zu wenig Berücksichtigung.

Generell werde die Frage, wie es zu einer globalen Moderne kam, in der soziologischen Theorie erstaunlich wenig reflektiert. Auch wenn beispielsweise Wallerstein seine Geschichte der Weltssysteme vor 500 Jahren beginnen lässt, gewinnt seine Theorie erst mit der Schilderung des Aufkommens der Nationalstaaten im 18. Jahrhundert an begrifflicher Schärfe. Im Allgemeinen wird der Begriff der Globalisierung lediglich mit Wandlungsprozessen der jüngeren Vergangenheit, wie etwa einer erhöhten Mobilität, veränderten Informations- und Kommunikationsmöglichkeiten, Ausweitung der Handelsbeziehungen oder der Vernetzung der Finanzmärkte in Zusammenhang gebracht und nicht mit der kolonialen Verflechtungsgeschichte, die bereits im 15. Jahrhundert ihren Anfang nahm und ab dem 19. Jahrhundert eine neue Dynamik erhielt.

Mit Bhambra muss deshalb generell problematisiert werden, dass das in den Globalisierungstheorien verfolgte Bemühen, soziologische Kategorien zu überdenken, meist mit dem diagnostizierten Wandel vom Nationalstaat zur global verfassten Welt in Zusammenhang gestellt werde (Bhambra 2014: 63). Die analytischen Kategorien werden hier lediglich hinsichtlich ihrer Adäquanz zur Beschreibung der gegenwärtigen Zusammenhänge und nicht im Allgemeinen in Frage gestellt. So habe etwa Beck die analytische Kategorie des Nationalstaats als adäquat für das 19. Jahrhundert erachtet, die von ihm proklamierten zwei Phasen der Moderne spiegeln gleichsam den Wechsel vom nationalstaatlich verfassten zum globalen Zeitalter wider. Dass die Kategorie des Nationalstaats bereits immer schon zu blinden Flecken in der Analyse geführt hat, wird hier nicht reflektiert, sondern die Notwendigkeit, die Analyseeinheit zu ändern wird einzig mit ihrem vermeintlich nicht mehr zeitgemäßen Status legitimiert (ebd: 71). In dem versäumt werde, eine Verortung der nun problematisierten Begrifflichkeiten vorzunehmen und ihr Erklärungsgehalt nicht bezüglich vergangener Zusammenhänge in Frage gestellt werde, blieben die neuen Konzepte gleichsam den alten verhaftet (Bhambra 2014: 79).³

Während in vielen angrenzenden Disziplinen wie etwa der Geschichtswissenschaft (vgl. Habermas/Hölzl 2014), aber auch der Religionswissenschaft (vgl. Mazusawa 2005) in Anschluss an die Postcolonial Studies und die Globalgeschichtsschreibung (vgl. Bayly 2008; Osterhammel 2009) die zunehmende Verflechtung der Welt mit Kolonialzeit und Handel in Zusammenhang gestellt wird, wird Globalisie-

3 Dies wird im folgenden Kapitel anhand Becks Theorie des Kosmopolitismus nun weiter veranschaulicht.

rung in den soziologischen Modernenarrativen nach wie vorwiegend mit erhöhter Mobilität, medialen und technischen Neuerungen etc. in Verbindung gebracht.

Wie beispielsweise die Geschichtswissenschaften zeigen, kann die Berücksichtigung der globalen Verflechtungsgeschichte der Mission, die häufig Hand in Hand mit der Kolonialisierung ganzer Kontinente ging, dabei helfen, sowohl die seit Jahrhunderten bestehenden, von Gewalt und Unterdrückung geprägten Verwobenheiten der globalen Geschichtsschreibung ernst zu nehmen, als auch die Erzählung eines zunehmenden Bedeutungsverlusts sowie das Narrativ der Revitalisierung der Religion in ein neues Licht zu rücken.⁴ Anknüpfungspunkte der geschichtswissenschaftlichen Forschung liefern hierbei meist Arbeiten aus dem Bereich der Postcolonial Studies: John und Jean Comoroff haben mit ihrem Buch *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism and Consciousness in South Africa* nicht nur Pionierarbeit geleistet (1991), das verflechtungsgeschichtliche Geschichtsverständnis Randerias wird ebenfalls vielfach übernommen und zum zentralen Ausgangspunkt der Untersuchung gemacht (vgl. Habermas 2008: 631; Habermas/Hölzl 2014: 11, 15). Dabei werden nicht nur die Mikroräume der Mission in den Blick genommen – Füllberg-Stollberg befasst sich etwa mit den Bestrebungen der Basler Mission Mitte des 19. Jahrhunderts, christianisierte und gerade erst auf Jamaika befreite Sklaven ins heutige Ghana zu schicken, um dort die Missionierung unter der lokalen Bevölkerung voranzutreiben (2014) –, sondern auch die globale Vernetzung der Missionswerke und -gesellschaften werden untersucht. Habermas stellt fest, dass Missionare im 19. Jahrhundert und Anfang des 20. Jahrhundert in globaler Hinsicht zu wahrscheinlich am besten vernetzten Berufsgruppe gehörten (vgl. Habermas 2008: 641). Über Missionszeitschriften, auf Konferenzen etc. wurde nicht nur innerhalb Europas ein enger Kontakt zwischen den Missionsvereinen unterschiedlicher Länder gepflegt, auch die Geschichte der Missionare aus Übersee stießen bei einem großen Teil der Bevölkerungen auf breites Interesse. Missionare und Missionarinnen müssen entsprechend als „zentrale Broker in der Errichtung und Transformation globaler Imaginations- und Wissensregimen“ (Habermas/Hölzl 2014: 19) ernstgenommen werden:

4 Gleichwohl zeigt sich auch hier einmal mehr die enorme Wirkkraft des mit der Säkularisierungsthese Hand in Hand gehenden modernisierungstheoretischen Paradigmas sowie die beschönigende Perspektive auf die Moderneentwicklung. Denn der Verflechtungsgeschichte der Mission wurde vor dem Hintergrund der Annahme eines weltweiten Bedeutungsverlusts von Religion nicht nur in der Religionssoziologie, sondern etwa auch in der Geschichtswissenschaft kaum Aufmerksamkeit geschenkt (vgl. Habermas/Hölzl 2014: 14). Gegenüber der Religionssoziologie wird dieses Versäumnis in der Geschichtswissenschaft bereits nachgeholt.

„Missionare und Missionarinnen formulierten Narrationen, verfertigten Bilder über das europäische Wirken in der Welt und schrieben sie in den Diskurs um eine europäische Moderne mit ein – umso mehr, weil sie selbst in den europäischen Metropolen Objekte von Modernitätsdiskursen waren und am Maßstab des ‚sozialen Fortschritts‘ gemessen wurden. Umgekehrt machten Missionarinnen und Missionare in den Kontaktzonen nicht nur Modernisierungsangebote, sondern schreiben sich selbst in einen globalen Diskurs um Modernität ein.“ (Habermas/Hölzl 2014: 20)

Gerade hinsichtlich sozialer Fragen sei die Rolle der Missionare nicht zu unterschätzen (vgl. ebd.: 15), stehen die Armenmission in Europa und die Mission in Übersee doch häufig in einem unmittelbaren Zusammenhang. Seitens der Postcolonial Studies ist die gegenseitige Bedingung von ‚metropole‘ und ‚colony‘ bereits verschiedentlich thematisiert und auf die Analogien der Thematisierung proletarischer Lebensformen in Europa und heidnischer außereuropäischer Lebensformen sowie die große Rolle die die religiösen Interpretationen hierbei gespielt haben, hingewiesen worden (vgl. Stoler/Cooper 1997; Hall 2002).⁵

Die globalen Einflüsse der Verflechtungsgeschichte der Mission sind also in vielfacher Hinsicht nicht zu vernachlässigen und dauern bis heute fort. So zeigt etwa Roman Loimeier auf (2014), wie christliche Mission und Islam in dekolonialisierten, demokratischen Ländern in einem konfliktreichen Wettbewerb stehen. Auch die Tatsache, dass Europa in den letzten Jahrzehnten selbst zum Missionsfeld werde, wobei hier nicht nur von US-amerikanischen Glaubensgemeinschaften tätig sind, sondern auch Pfingstkirchen aus dem afrikanischen, karibischen oder südamerikanischen Raum zeige die anhaltende Bedeutung der globalen Verflechtungsgeschichte der Mission (vgl. Habermas/Hölzl 2014: 27f).

Wie gesehen, ist es somit auch der engen diskursiven Verknüpfung der Begriffe der Moderne und Religion in der Soziologie geschuldet, dass ein breiterer Analyseblickwinkel auf Religion im bisherigen religionssoziologischen Diskurs ausgeblieben ist. Wie mit den Postcolonial Studies aufgezeigt wurde, hängt diese Verengung der Perspektive nicht nur mit der Fokussierung der Soziologie auf europäische Gesellschaften zusammen, indem angenommen wird, es handele sich bei der Moderneentwicklung um einen zunächst allein in Europa entstandenen gesellschaftlichen Veränderungsprozess, sondern zusätzlich insbesondere durch die Annahme, dass es in der Moderne zu einem zunehmenden Bedeutungsverlust von Religion

5 Dass im 20. Jahrhundert jedoch vielfach auch emanzipatorische Bewegungen, die sich für den Kampf gegen die Unterdrückung und Ausbeutung der ärmsten Teile der Bevölkerung einsetzten, religiös begründet waren, wie etwa die Befreiungstheologie in Lateinamerika zeigt, wird seitens einer sensiblen Auseinandersetzung mit der Verflechtungsgeschichte der Religion aber ebenso zur Kenntnis genommen (Sadjed 2013: 18f).

komme und diese Entwicklung – aufgrund einer weltweiten Diffusion des europäischen Gesellschaftsmodells – anderen Gesellschaften auch bevorstünde. Die globale Vitalität und Heterogenität religiöser Phänomene fand somit lange Zeit keine Beachtung im religionssoziologischen Diskurs. Wie im Kapitel zu den hegemonialen Narrativen des religionssoziologischen Diskurses aufgezeigt, fällt es der religionssoziologischen Forschung trotz der bereits erfolgten Anerkennung der Heterogenität globaler religiöser Erscheinungsformen nach wie vor schwer, einen erweiterten Analyseblickwinkel einzunehmen, der nicht allein die europäischen religiösen Erscheinungsformen berücksichtigt. Um diese Verengung der Perspektive näher zu ergründen, sollen die Narrative des religionssoziologischen Diskurses im Weiteren aus einer postkolonialen Sichtweise reflektiert werden. Ich werde hierbei der Argumentationsstruktur des religionssoziologischen Diskurses folgend zunächst auf die These der gesellschaftlichen Differenzierung und daran anknüpfend auf die Auseinandersetzung bezüglich der Säkularisierungsthese eingehen, bevor ich mich dann mit der Diagnose der Individualisierung der Religion befasse, die häufig in einen Zusammenhang mit Säkularisierung gestellt wird. Mit den Postcolonial Studies wird zu zeigen sein, dass all diese Narrative, die im religionssoziologischen Diskurs so eine wesentliche Rolle spielen, zur Verengung des Blickwinkels führen.

6.1 DIE HYBRIDITÄT DER PRAXIS

Die Produktion von Differenzen prägt sowohl das Moderne- als auch das Religionsverständnis des religionssoziologischen Diskurses auf unterschiedliche Weise. Während im vorangegangenen Kapitel hauptsächlich die zeitlichen, räumlichen und kulturellen Grenzziehungen in den Blick genommen wurden, wird im Folgenden das differenzierungstheoretische Gesellschaftsmodell im Allgemeinen und ein entsprechendes Religionsverständnis im Besonderen problematisiert.

Dass Luhmanns Theorie der Weltgesellschaft bereits in der Anlage ebenso eurozentrisch ist wie Webers okzidentaler Rationalismus, wurde im letzten Kapitel bereits angedeutet. Obgleich Luhmann mit seiner Theorie der Weltgesellschaft eine globale Betrachtungsweise anstrebte, bildet Europa hier nach wie vor den geographischen und theoretischen Bezugspunkt. Es könne nicht davon ausgegangen werden, dass überall auf der Welt das Aufkommen der Moderne gleichermaßen durch die Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilbereiche gekennzeichnet sei (vgl. King 1999: 19) und auch für Europa ist der Erkenntniswert einer solchen Perspektive begrenzt. Vielmehr spiegelt sich in dieser Argumentationsfigur das europäische moderne Selbstverständnis wider, in welchem die Ausdifferenzierung der unterschiedlichen gesellschaftlichen Funktionsbereiche für die Rationalität Europas steht und in welchem Europa außerdem eine Vorreiterrolle einnimmt. Entsprechend hat

Dennaoui festgestellt: „Im Denkhorizont der ‚Vollrealisation einer Weltgesellschaft‘ (Luhmann 1998: 811) verstummen bei ihm die anderen Regionen der Welt.“ (Dennaoui 2010: 336) Es besteht somit eine große Diskrepanz zwischen der theoretischen Herleitung, die sich aus einer bestimmten Repräsentation historisch spezifischer Entwicklungsprozesse speist und dem universellen Anspruch den Luhmann hinsichtlich seiner Theorie funktionaler Differenzierung vertritt.

Narrative wie das der funktionalen Differenzierung sind also auch ein anschauliches Beispiel für den hyperrealen Status, der Europa in den soziologischen Theorien zukommt. Die funktionale Differenzierung zum zentralen Charakteristikum für das Aufkommen der Moderne zu machen, hat zur Folge, allen Gesellschaften, in denen eine Trennung der unterschiedlichen gesellschaftlichen Teilbereiche nicht ausgemacht werden kann, im Umkehrschluss einen vormodernen Status zuzusprechen (vgl. Van der Veer/Lehmann 1999: 3). Luhmann kann sein Vorhaben, die Unterscheidung zwischen Moderne und Tradition hinter sich zu lassen, aufgrund der Tatsache, dass funktionale Differenzierung nur im Kontrast zu anderen Differenzierungsformen denkbar ist, nicht einlösen (vgl. Dennaoui 2010: 331).

Die im vorangegangenen Kapitel geäußerte Kritik am beschönigenden Impetus der Modernetheorie trifft auch auf die differenzierungstheoretische Perspektive zu. Hier wird der Ausbeutung und Unterdrückung durch die europäischen Kolonialmächte ebenfalls keinerlei Aufmerksamkeit geschenkt, sondern das Aufkommen der globalen Moderne wird als friedliche Entwicklung der Ausbreitung beschrieben. Eine postkoloniale Perspektive problematisiert nicht nur die Gegenüberstellung von vormoderner und moderner Gesellschaft, sondern gerade auch diese Narrative des Übergangs, sei es vom Feudalismus zum Kapitalismus oder von der stratifizierten zur funktional differenzierten Gesellschaft. Auch diesen Erzählungen liegt ein chronologisches, lineares Geschichtsverständnis zugrunde. Gerade das Übergangsnarrativ muss als eine zentrale Erzählstrategie gelesen werden, mit der die Kolonialherrschaft sogar als notwendiges Mittel zur Zivilisierung anderer Weltregionen legitimiert werden könne. Mit Dennaoui gelte es aus diesem Grund, die Unterscheidung zwischen Kolonialisierung als Herrschafts- und Erkenntnisssystem aus einer postkolonialen Perspektive heraus zurückzuweisen (vgl. ebd.: 446).

Die Attraktivität, die die differenzierungstheoretische Argumentationsfigur nicht nur auf Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler, sondern auch auf Gegner und Verteidiger der Religion gleichermaßen ausübt, wird seitens der Postcolonial Studies durchaus reflektiert. Die bestechende Einfachheit eines solchen Ansatzes vor dem Hintergrund eines säkularen Gesellschaftsverständnisses reflektierend, stellt etwa Asad fest:

„Yet the insistence that religion has an autonomous essence – not to be confused with the essence of science, or of politics, or of common sense – invites us to define religion (like any essence) as a transhistorical and transcultural phenomenon. It may be a happy accident that

this effort of defining religion converges with the liberal demand in our time that it be kept quite separate from politics, law and science – spaces in which varieties of power and reason articulate our distinctly modern life. This definition is at once part of a strategy (for secular liberals) of the confinement, and (for liberal Christians) of the defense of religion. “ (Asad 1993a: 28)

Ein solches Modell habe sowohl den Vorteil, dass Religion als eigenes Sinn- bzw. Funktionssystem und somit als von anderen Bereichen klar abgrenzbar gefasst werden kann. Zudem widerspricht eine solche Vorstellung von Religion auch nicht dem säkularen Selbstverständnis der europäischen Moderneerzählung.

Allerdings ist diese Entwicklung auch innerhalb Europas nicht so linear verlaufen, wie dies gerne dargestellt wird. In diesem Sinne muss in einer postkolonialen Perspektive der Erklärungsgehalt nicht nur hinsichtlich der Übertragbarkeit dieses Modells auf andere Weltregionen, sondern vielmehr grundlegend in Frage gestellt werden, denn eine solche klare Trennung unterschiedlicher gesellschaftlicher Teilbereiche ist in der Praxis nur schwer zu finden. In ihrem allgemeinem Bemühen die Verschleierung von Kontingenz zu dekonstruieren, weist eine postkoloniale Perspektive gerade auf das hybriden Zusammenspiel unterschiedlicher Elemente, gesellschaftlicher Deutungsmuster und Einflussfaktoren hin, durch welches die soziale Praxis gekennzeichnet ist. Für diesen Zusammenhang hat Bhabha bekanntlich den Begriff Hybridität geprägt. Die Hybridität der religiösen Praxis werde nicht zur Kenntnis genommen, wenn diese lediglich durch die Brille einer bestimmten Theoriperspektive analysiert wird und – wie im Fall der differenzierungstheoretischen Perspektive – das Zusammenwirken der unterschiedlichen Artikulationen nicht in den Blick gerate. Davon auszugehen, dass das religiöse System etwa durch die um einen bestimmten Code herum gelagerte Kommunikation hervorgebracht werde, wird weder der Vielschichtigkeit noch der Dynamik der religiösen Praktiken und Artikulationen gerecht.⁶ Bereits Beyer hat Luhmanns Einführung auf die Kommu-

6 Dieses Problem wird neben poststrukturalistischen Ansätzen auch von der praxissoziologischen Forschung hervorgehoben. Pierre Bourdieu, der mit seiner Theorie der Praxis maßgeblich zur Profilierung einer praxisanalytischen Forschungsperspektive beigetragen hat, hat darauf hingewiesen, dass das, was unter Religion verstanden wird, immer erst in der Praxis ausgehandelt werde. Bourdieus Werk wird im religionssoziologischen Diskurs jedoch hauptsächlich im Hinblick auf seine theoretische Figur des religiösen Feldes adaptiert und weniger in Hinblick auf die Praktiken als kleinster Analyseeinheit. Erst im praktischen Zusammenspiel der unterschiedlichen Elemente entfalte sich eine besondere Qualität, die allerdings nur in der Vollzugswirklichkeit der Praxis sichtbar wird. Aus diesem Grund könne auch nicht im Vorhinein festgelegt werden, aus welchen Struktureigenschaften die religiöse Praxis emergiert (vgl. Hillebrandt 2014a: 11). Vielmehr müsse soziologische Theorie immer an die empirische Praxis rückgebunden sein.

nikation über Gott in religiösen Lehren, Auslegungen und Unterweisungen, also auf die religiöse Orthodoxie problematisiert und darauf hingewiesen, dass sich religiöse Kommunikation in erster Linie in religiösen Praktiken – Gebeten, Wallfahrten, Meditationen fortschreibe.

Auf die Bedeutung von Aushandlungskontexten und die damit einhergehenden dynamischen Prozesse der Deutungszuschreibung hat bereits Bhabha hingewiesen: Äußerungen kultureller Zeichen und Ausführen kultureller Praktiken werden jeweils situativ unterschiedlich gedeutet, wobei sich mannigfaltige, höchst fluide Deutungsrahmen überlagern. Er begreift das Verhältnis zwischen Zeichen und Praktiken und den mit ihnen verbundenen Deutungen als in einem ständigen Wandel befindliches. In diesem Sinne sei auch die Deutungszuschreibung bestimmter religiöser Symbole und Artefakte stets in einen spezifischen historischen und machtvollen Zusammenhang eingebettet, wie Asad veranschaulicht:

„Religious symbols – whether one thinks of them in terms of communication or of cognition, of guiding action or of expressing emotion – cannot be understood independently of their historical relations with nonreligious symbols or of their articulations in and of social life, in which work and power are always crucial.“ (Asad 1993a: 53)

Ähnlich wie die Postcolonial Studies hat auch Latour die Hybridität sozialer Prozesse hervorgehoben. In seinem Buch *Wir sind nie modern gewesen* (1998) hat er hauptsächlich die Grenzziehung von Kultur und Natur, Mensch und Dingen, die häufig mit dem Aufkommen der Moderne in Zusammenhang gestellt wird, scharf kritisiert. Solche Trennungen lassen sich in der Praxis nicht beobachten. Vielmehr geht Latour davon aus, dass „je mehr man sich verbietet, die Hybride zu denken, desto mehr wird ihre Kreuzung möglich – darin besteht das große Paradox der Modernen, mit der sich die besondere Situation, in der wir uns befinden, endlich fassen lässt“ (Latour 2008: 21). Er möchte also veranschaulichen, dass Sozial-, Geistes- und Naturwissenschaften die Grenzen zwischen Kultur und Natur, zwischen Idealität und Materialität, zwischen Gott und Gesellschaft hervorgebracht haben. Insofern problematisiert Latour in zweierlei Hinsicht die Grenzziehungen des sozialwissenschaftlichen Diskurses: Zum einen ließe sich gesellschaftliche Differenzierung nicht in der sozialen Praxis beobachten, zum anderen müsse aber auch die Tatsache, dass sozialkulturelle Entitäten in erster Linie als reine Normen und Sprachgebilde und nicht als Kopplung von Idealität und Materialität, von Körpern, Dingen und Wissen in den soziologischen Blick geraten, als Grenzziehung begriffen werden (vgl. Reckwitz 2008: 318).

Aus diesem Grund sei es den Sozialwissenschaften auch nicht möglich, die Moderne in Kontinuität zur Vormoderne zu denken, vielmehr werde die Vormoderne als „finsteres ‚Früher‘, das die leuchtende Morgenröte der Sozialwissenschaften bald verscheucht haben würde“ dargestellt (Latour 2008: 51). Auch Latour bringt

also das für die Moderneerzählung typische differenzierungstheoretische Paradigma mit dem europäischen Selbstverständnis in Verbindung. Aus dieser Argumentationsfigur erwachse nicht nur in zeitlicher, sondern auch in räumlicher Hinsicht ein Gefühl der Überlegenheit:

„Eine solche Überlegenheit und Originalität ließ die Moderne die letzten Vorbehalte vergessen, die ihre Expansion noch hätte aufhalten können. Jahrhundert um Jahrhundert, Kolonialreich um Kolonialreich wurden die armen vormodernen Kollektive angeklagt, Dinge und Menschen, Objekte und Zeichen in einem unerträglichen Maße zu vermengen, während ihre Ankläger sie endlich vollkommen trennten – um sie sogleich in einer bislang unbekannten Größenordnung neu zu vermengen.“ (Latour 2008: 54f)⁷

Auch wenn innerhalb der Postcolonial Studies Latours Modernekritik prinzipiell positiv aufgenommen wird, lassen sich auch einige kritische Stimmen finden. So heißt es etwa in der Einleitung zu dem von Randeria, Fuchs und Linkenbach herausgegebenen Sammelband *Konfigurationen der Moderne*: „Indem er argumentiert, dass der Imperialismus lediglich die moderne europäische Abgrenzung zwischen ‚humans‘ und ‚non-humans‘ in Form einer rassistischen Grenze zwischen ‚us‘ und ‚them‘ in die koloniale Welt exportierte, geht er davon aus, dass die Herausbildung der europäischen Moderne zeitlich der Expansion nach Übersee voranging.“ (Randeria/Fuchs/Linkenbach 2004: 11) Postkoloniale Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler wollen einer solch einseitigen Perspektive gerade etwas entgegensetzen, indem sie auf die Verflechtung der Kolonialbeziehungen und Moderneentwicklung aufmerksam machen.

Allerdings plädiert auch Latour dafür, das Paradigma, welches die Auseinandersetzung zwischen der westlichen Moderne und dem Rest der Welt präformiert, zu hinterfragen und neu zu konfigurieren. Laut David Krieger kann Latours These, die Moderne habe es nie gegeben, somit als Einladung verstanden werden, die „großen Trennungen“ zu überdenken. Die westliche Welt müsse erkennen, dass sie nicht über einen privilegierten Zugang zur Realität verfüge. Vielmehr müsse es um eine Auseinandersetzung auf Augenhöhe gehen, in welcher alle mit den gleichen Mitteln die Welt gestalten (vgl. Latour 2002: 28; Krieger 2012: 22).

Wie lässt sich jedoch Gesellschaft verstehen, ohne auf das alte Paradigma der Grenzziehungen und großen Trennungen zurückzugreifen? Krieger fasst Latours Anliegen wie folgt zusammen:

7 In Anschluss an Bruno Latour hat Philippe Descola darauf hingewiesen, dass gerade die Trennung zwischen Natur und Kultur, die paradigmatisch für die rationalistische Ontologie der Moderne stehe, in vielen Teilen der Welt nicht in gleicher Weise wahrgenommen, sondern an den unterschiedlichsten Orten der Welt vielmehr die Kontinuität zwischen Menschen und Nichtmenschen erfahren werde (vgl. Descola 2011: 60f).

„Anstatt von den Menschen als Erkenntnis- und Handlungssubjekt auszugehen, um die entmystifizierte Natur mittels Wissenschaft zu erklären, oder umgekehrt von beiden auszugehen, um Gott zu erklären bzw. Religion zu kritisieren empfiehlt Latour, alle Akteure in ein einziges ununterbrochenes Narrativ einzubinden. Sein Vorbild ist die Anthropologie bzw. Ethnologie, die bekanntlich fremde Kulturen beschreibt, ohne grundsätzlich zwischen ihren politischen, technologischen, künstlerischen und religiösen Tätigkeiten und Artefakten zu unterscheiden. Die Akteure, die in einem ethnographischen Narrativ auftreten, sind menschlich, natürlich, göttlich, symbolisch und technisch, ohne dabei verschiedene Seinsweisen zu verkörpern, sich auf verschiedenen ontologischen Ebenen zu befinden oder ausschließlich innerhalb bestimmter sich gegenseitig ausschließender Bereiche wie Wissenschaft, Technologie, Kunst, Politik und Religion vorzukommen. Die Ethnologie, wie Latour sie versteht, beschreibt Mischwesen, Hybride oder ‚Monster‘. (Latour 2008: 65) Die Welt, wie sie in ethnologischen Erzählungen erscheint, stellt ein einheitliches, flaches, hybrides und heterogenes ‚Netzwerk‘ dar.“ (Krieger 2012: 18)

Man müsse also einsehen, dass es Religion, Wissenschaft und Politik als einander ausschließende Bereiche – wie dies vom Differenzierungstheoretischen Denken postuliert wird – nicht gibt. Entsprechende Grenzziehungen sind in der Praxis nicht beobachtbar. Auch wenn Luhmann mit seinem kommunikationstheoretischen Ansatz die gängigen Aufteilungen in Subjekt und Objekt, Kultur und Natur, Gott und Welt überwindet, hält er im Gegensatz zu Latour an der Vorstellung einer funktional differenzierten Gesellschaft fest. Indem er die Gesellschaft in autopoetische, operational und informell geschlossene Systeme einteilt, gelingt es ihm nicht die Welt der Netzwerke und Mischwesen, die Latour gerade ins Zentrum rücken möchte, zu fassen. Diese widerstreben jeder Zuordnung zu einem bestimmten Funktionssystem und assoziieren sich vielmehr ungehindert miteinander quer durch alle Systeme. Im Gegensatz zu Luhmanns Funktionssystemen sind Latours Netzwerke multifunktional, lassen hybride, menschliche und nichtmenschliche Akteure und heterogene Rollen zu, sie sind somit immer materiell verfasst. Diese Netzwerke sind sehr flexibel und ändern sich darüber hinaus äußerst schnell (vgl. Krieger 2012: 20f).

Möchte man die Hybridität der Praxis ernst nehmen, lässt sich Luhmanns kommunikationstheoretischer Ansatz nicht aufrechterhalten. Zwar hat Luhmann ein sehr weit gefasstes Kommunikationsverständnis. Er fasst Kommunikation nicht im sprachlichen Sinn, sondern für ihn ist Kommunikation das soziale Prozessieren von Selektion in Form der Einheit der Differenzen von Information, Mitteilung und Verstehen. Indem er davon ausgeht, dass durch Kommunikation die sozialen Systeme erst hergestellt, also operational geschlossen werden, ist Kommunikation bei ihm die zentrale Einheit der systemischen Differenzzeugung. Zudem gerät dabei die materielle Komponente der hybriden Praxis nur bedingt in den Blick.

Wenn man sich vom Paradigma der großen Trennungen verabschieden möchte, welches den Sozialwissenschaften zugrunde liegt und den Diskurs um Religion und

Modernität prägt und wie Latour, aber auch die Postcolonial Studies, vielmehr dem Hybriden und der Heterogenität der Welt gerecht werden will, muss man sich also von einem universalistischen, differenzierungstheoretischen Denken lösen und vielmehr eine verflechtungsgeschichtlich informierte, differenzierte soziologische Untersuchung religiöser Veränderungsprozesse vornehmen.

Zwar werden hinsichtlich einer differenzierungstheoretischen Perspektive auch im religionssoziologischen Diskurs kritische Stimmen laut. So hat sich etwa Joas gegenüber einer allgemeinen und unreflektierten Verwendung der differenzierungstheoretischen Perspektive geäußert. Er hat darauf hingewiesen, dass es neben den historischen Prozessen, die es sinnvoll erscheinen ließen, von Differenzierung zu sprechen, zahlreiche Prozesse gab, die besser mit Entdifferenzierung zu umschreiben wären (vgl. Joas 2012: 607f). In diesem Sinne hatte er für eine Reflexion des Erklärungsanspruchs plädiert, der mit solchen Prozessbegriffen einhergeht.

Die Äußerung derlei Bedenken ist allerdings eher eine Ausnahme im religionssoziologischen Diskurs. Nach wie vor erfreut sich hier die differenzierungstheoretische Argumentationsfigur großer Beliebtheit und die Annahme, dass der Prozess der Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Teilbereiche ein zentrales Charakteristikum moderner Gesellschaft sei, wird nicht grundlegend in Zweifel gezogen (vgl. Pollack 2012). Zwar reflektiert auch Knoblauch, dass das differenzierungstheoretische Denken hauptsächlich Produkt einer bestimmten Denkrichtung ist:

„Aus der Sicht einer Sozialwissenschaft, die den Menschen nicht als biologisch-kausales Objekt, sondern als sinnverstehendes Subjekt fasst, das Erfahrungen macht und Handlungen vollzieht und die Sozialwelt damit erst miterschafft, scheint eine säuberliche Abtrennung von Religion eher ein spätes Produkt der historischen Entwicklung als ein universales Merkmal menschlichen Handelns und Wissens zu sein, und auch das nur aus der Perspektive der ‚Systeme‘ und nicht aus der Perspektive der Menschen.“ (Knoblauch 2009: 54)

Im Zusammenhang mit dem Wechsel auf die globale Beobachtungsebene des Diskurses um Modernität erfreut sich seit geraumer Zeit auch der Begriff der Hybridität im religionssoziologischen Diskurs zunehmender Beliebtheit. Nicht nur die Folgen der Pluralisierung der Religion und ihrer zunehmenden Vermischung mit anderen gesellschaftlichen Dimensionen, sondern auch der Einfluss der Technik, insbesondere die veränderten Kommunikationsmöglichkeiten, sowie die Kommerzialisierung werden mit dem Begriff der Hybridität zu fassen versucht. Eingeführt wurde der Begriff der religionshybriden Gegenwart im Zusammenhang einer religionswissenschaftlichen Untersuchung des „Harry-Potter-Phänomens“ (vgl. Koch 2006). Er wird zudem in allgemeiner Weise hinsichtlich religiöser Erscheinungsformen in posttraditionalen Kontexten zum Einsatz gebracht (Berger et al 2013). Ebenso wird eine zunehmende Mediatisierung und Eventisierung religiöser Ereignisse ausgemacht (Hepp/Krönert 2009).

Gegenüber der Verwendung des Begriffs in den Postcolonial Studies ist jedoch eine deutliche diskursive Verschiebung zu verzeichnen. Die Prägung des Begriffs der Hybridität in den Postcolonial Studies wird hier zwar durchaus reflektiert (vgl. Koch 2006: 4; Berger et al 2013: 23), die Art und Weise, wie der Begriff der Hybridität hier größtenteils Verwendung findet, gleicht allerdings eher dem, was Kien Nghi Ha mit dem *Hype um Hybridität* umschrieben hat (Ha 2005): „Nach einer rasanten Popularisierungsphase sind zentrale Termini aus den Cultural und Postcolonial Studies im heutigen akademischen Diskurs über Migration, Globalisierung, interkulturelle Kommunikation, Ethnizität und kulturelle Identität kaum mehr wegzudenken. Vor allem die Idee der Hybridität ist im Rahmen des Trends zur Neuausrichtung der Geistes- und Sozialwissenschaften, dem ‚cultural turn‘, auch im deutschsprachigen Raum zum neuen Schlüssel- und Modebegriff avanciert.“ (Ha 2005: 85) Und auch Schneider hatte in Bezug auf die Debatte in den Sozialwissenschaften festgestellt: „Nicht trennscharfe Distinktionen und Definitionen sind derzeit entscheidend, sondern Vermischungen [, die die] Hybridisierung als Signatur der Zeit [erscheinen lassen].“ (Schneider 2000: 175; zitiert nach Ha 2005: 85)

Die oben genannten Bücher stehen offenbar ganz in dem Trend, die kulturelle Vermischung zu feiern, die Ha aus folgendem Grund kritisiert:

„Ausgehend von der Beobachtung, dass Hybridität nicht selten ohne ihre grundlegenden historischen und politischen Kontexte als Modell ‚kultureller Vermischung‘ vorgestellt und euphorisch als neuartiger Vergesellschaftungsmodus zelebriert wird, wird hier die These vertreten, dass diese Konzeption von Hybridität den zugrunde liegenden Problemstellungen und Intentionen des postkolonialen Diskurses zuwiderläuft. Bei dieser Bedeutungsverschiebung postkolonialer Terminologien handelt es sich weniger um ein Phänomen des ‚lost in translation‘. Das immer dann auftreten kann, wenn ein Diskurs in einen anderen übersetzt wird. Vielmehr ist von einer Missrepräsentation bei dieser Form der Aneignung postkolonialer Kritik auszugehen. Durch diese Einverleibung des ‚Anderen‘ drohen historische Kontexte und politische Positionierungen verloren zu gehen, die für das kritische Potential des postkolonialen Diskurses wesentlich sind. Nicht zuletzt verweist die einseitige Rezeptionsweise auch auf bestehende Machtverhältnisse und Zugangsbeschränkungen für Marginalisierte, deren Perspektiven in den dominanten Diskursen wie in der Gesellschaft wenig Geltung besitzen. Angesichts dieser konstatierten Situation erscheint es sinnvoll, den Hybriditätsbegriff kritisch zu durchleuchten und lokale Übertragungen im Hinblick auf problematische Verkürzungen, Auslassungen und Funktionalisierungen zu diskutieren.“ (Ha 2005: 86)

Eine interessante Sonderstellung in diesem Diskurs nimmt hier Knoblauch ein. Knoblauch hat sich in einem jüngeren Aufsatz bewusst gegen eine Verwendung des Hybriditätsbegriffs ausgesprochen (vgl. Knoblauch 2013). Seine Begründung veranschaulicht jedoch genau die Vereinnahmung, die der Hybriditätsbegriff durch die Debatten in Philosophie, Medien-, Kultur- und Sozialwissenschaften im letzten

Jahrzehnt erfahren hat und die Ha aus oben genannten Gründen problematisiert hat. Knoblauch ist der Ansicht, dass der Begriff der Hybridität bzw. des Hybriden seinem Konzept der Populären Religion diametral entgegenstehe und begründet dies wie folgt:

„In der kulturwissenschaftlichen Debatte bezeichnet er [der Hybriditätsbegriff] jene Mischformen in der Begegnung unterschiedlicher Kulturen, die sich aus den unterschiedlichen Elementen der verschiedenen Kulturen zusammensetzen [...]. Hybridität beruht auf einer differenztheoretischen Vorstellung, die die andere Kultur als so unterschiedlich ansieht, wie die ‚xenologische‘ Differenz zwischen dem Eigenen und dem ganz Anderen. Auch wenn man daran zweifeln kann, ob diese Vorstellung tatsächlich für die interkulturelle Kommunikation zutrifft, so macht der Begriff der Hybridität mit Blick auf die Betrachtung der eigenen Kultur eine doch sehr einseitige Unterstellung: Hybridität unterstellt nämlich a priori, dass etwas aus zwei getrennten Bereichen gebildet wird. Mit Blick auf Religion wird unterstellt, dass sie, im Verhältnis zur Gesellschaft einen eigenständigen Bereich bildet, dessen Abgegrenztheit erst die Voraussetzung des Denkens von Hybriden darstellt.“ (Knoblauch 2013: 121)

Knoblauch bezieht sich hier offenbar auf den Hybriditätsbegriff, wie er in den Kultur- und Sozialwissenschaften in den letzten Jahren Verwendung gefunden hat. Denn Bhabha, der den Hybriditätsbegriff bekanntlich in die postkoloniale Diskussion eingeführt hat, wird reichlich missverstanden, wenn sein Konzept lediglich als Vermischung von Kulturen aufgefasst wird. Bhabha hat sich gerade gegen ein essenzialistisches Kulturverständnis und kulturelles Differenzdenken ausgesprochen (vgl. auch Ha 2005: 94). Vielmehr plädiert er für eine Perspektive auf Kultur, „die nicht auf die Exotik des Multikulturalismus oder der Diversität der Kulturen, sondern auf der Einschreibung und Artikulation der Hybridität von Kultur beruht. Dabei sollten wir immer daran denken, daß es das ‚inter‘ – das Entscheidende am Übersetzen und Verhandeln, am Raum da-zwischen – ist, das den Hauptteil kultureller Bedeutung in sich trägt.“ (Bhabha 2000: 58) In einem postkolonialen Kulturverständnis steht also nicht die Frage, ob etwas hybrid ist im Zentrum des Interesses, vielmehr wird die Praxis per se als hybrid gefasst. Nicht nur in einer postkolonialen Perspektive ist ein solches Verständnis zu finden, vielmehr teilen – wie an Latour veranschaulicht – alle, im weitesten Sinne am Begriff der Praxis ausgerichteten Ansätze eine solche Auffassung der Sozialität. Eine solche Perspektive interessiert sich somit für die multidimensionale Verfasstheit der sozialen Vollzugswirklichkeit und die jeweilige Art und Weise der hybriden Vernetzung.

Das Kulturverständnis Bhabhas widerspricht also gar nicht dem Anliegen Knoblauchs. Denn Knoblauch möchte sich in erster Linie von einem differenzierungstheoretischen Denken à la Parsons und Luhmann abgrenzen, das von einem eigenen Jurisdiktionsbereich der Religion ausgeht und die auf diese Weise in erster Linie die institutionellen Ausformungen der Religion analysieren und somit stützen

(vgl. Knoblauch 2013: 121f). Er macht demgegenüber die luckmannsche Tradition stark, die davon ausgeht, dass durch den Wandel der religiösen Sozialform diese nicht mehr von nicht-religiösen Bereichen unterschieden werden kann. Mit seinem Begriff der *Populären Religion* möchte Knoblauch verdeutlichen, dass Religion heute sämtliche gesellschaftliche Bereiche wie etwa Medizin, Wissenschaft, Kunst etc. durchziehe (vgl. Knoblauch 2013: 122). Was er mit der Popularität der Religion meint, veranschaulicht Knoblauch u.a. anhand des Beispiels des XX. Weltjugendtags:

„Dabei handelt es sich nicht nur um einen der größten Medienevents des Jahres 2007 in der Bundesrepublik; es handelt sich vor allem um ein riesiges lokales Ereignis, bei dem neben den über 400.000 registrierten Pilgern bis zu einer Million Menschen anwesend waren. Dieses Großereignis war Gegenstand einer weltweiten Berichterstattung, die es, ähnlich wie etwa die Olympischen Spiele, zu einem globalen Medienevent machten. Dieser hybride Charakter als lokales wie als mediales Ereignis spiegelt sich auch in der Organisation wider. Auf der einen Seite wurde der Weltjugendtag wie jedes kirchliche Ereignis von einem kirchlichen Führungstab geplant. Daneben war aber auch ein nichtkirchliches Managementteam am Werk, das den Medienevent strategisch so plante, wie das beim freien Eventmanagement mittlerweile professionell gemacht wird.“ (Knoblauch 2009: 235)

Auch wenn er hier sogar vom hybriden Charakter dieser Veranstaltung spricht, fehlen ihm offenbar die analytischen Mittel, um diesen Zusammenhang adäquat zu beschreiben. Während Bhabha auf den von Laclau eingeführten Begriff der Artikulation rekurriert, um die Hybridität der kulturellen Praxis zu verdeutlichen, bleibt der Begriff der *Populären Religion* bei Knoblauch äußerst diffus und erinnert letzten Endes doch eher an das, was Knoblauch eigentlich vermeiden wollte: die Durchmischung von Inhalt und Form zweier ehemals getrennter gesellschaftlicher Teil- und Wissensbereiche.

Er möchte *Populäre Religion* als „Zusammenspiel von Öffentlichkeit, Markt und Medien“, darüber hinaus aber auch als ein Kulturphänomen verstanden wissen, welches Eingang in unsere alltägliche Lebenswelt gefunden habe. Knoblauch versteht dies nicht als einseitigen Prozess: Nicht allein Religion greife auf populärkulturelle Elemente zurück, genauso könne Populärkultur religiöse Züge annehmen.⁸

8 Um dies zu veranschaulichen, rekurriert Knoblauch auf Forbes, der dies anhand des Kults um die Fernsehserie Raumschiff Enterprise oder den Pilgerreisen der Elvis-Fans nach Graceland veranschaulichen möchte (vgl. Knoblauch 2009: 24). Auch die Verbindung von Rock' n Roll und auf Inhalte bedachten Folk-Rock, der insbesondere durch die britischen Bands verkörpert werde, würde „zu einer religiösen Ladung dieser Musik“ führen, die wie folgt beschrieben werden kann: „Die ‚gute‘ spirituelle Seite wird von den Beatles repräsentiert, die sich an einem eher apollinischen Stil und am christlichen Lied bzw. an

Allerdings fasst Knoblauch die Fluktuation von Form und Inhalt nicht als grundlegende Eigenschaft von Kultur, sondern theoretisiert sie – wie die anderen religionssoziologischen Ansätze auch – lediglich in zeitdiagnostischer Manier, also in Hinblick auf das, was er als *Populäre Religion* bezeichnen möchte. Die religionssoziologische Debatte um die *Religionshybride* (Berger et al 2013), die *Sakralisierung* (Krech 2011) oder die *Populäre Religion* (Knoblauch 2009) steht somit nicht nur für die Schwierigkeiten, die die Religionssoziologie mit der Verhältnisbestimmung von Kultur und Religion hat (siehe etwa Berger et al 2013: 24f; Krech 2011: 151; Knoblauch 2009: 236), sie offenbart ebenso, dass die Religionssoziologie hier, was die analytischen Mittel angeht, an ihre Grenzen stößt.

Wie bereits im letzten Kapitel verdeutlicht wurde, erweist sich auch Becks Konzept des Kosmopolitismus in diesem Zusammenhang als äußerst problematisch. Mit Bhambra wurde darauf hingewiesen, dass eine Anpassung des theoretischen Instrumentariums an eine sich wandelnde Welt wenig bringt, wenn man den Erklärungsgehalt der Analysekategorien nicht ebenfalls hinsichtlich in der Vergangenheit liegender Zusammenhänge hinterfragt (Bhambra 2014: 144). Da er die Analysekategorie des Nationalstaats nicht grundlegend in Frage stellt, sondern als die zentrale Einheit der ersten Moderne begreift, kann er die seit Jahrhunderten bestehenden globalen Verflechtungsgeschichten nicht wahrnehmen, sondern begreift erst die vermeintliche Auflösung nationalstaatlicher Grenzen als kosmopolitische Situation, die die Welt heute in Bezug auf das Religiöse vor neue Herausforderungen stellt, aber auch neue Möglichkeiten eröffnet:

„Die Auflösung der territorialen Einheit von Religion, Nation und Gesellschaft ist es, die am Beginn des 21. Jahrhunderts zur Quelle von beidem – Chance und Bedrohung der Weltreligionen wird. Globalisierung eröffnet nicht nur alten Weltreligionen die Möglichkeit sich aus territorialen Zwängen des Nationalstaates herauszulösen und die transnationale, transethische Dimension, die in ihrer Geschichte begründet liegt und durch die nationalstaatliche Ordnung verschüttet wurde, zu entdecken und neu zu entfalten. Zugleich entsteht daraus aber auch große Bedrohung, weil Globalisierung eine Deterritorialisierung aller kulturellen Systeme voraussetzt und forciert, also die essenziellen Bindungen von Traditionen, Völkern und Territorien auflöst, die die weltreligiösen Zivilisationen definiert haben.“ (Beck 2008: 63)

Dadurch dass Beck die eurozentrische Ausrichtung seines analytischen Instrumentariums nicht reflektiert, kommt es bei ihm zu einer merkwürdigen Verquickung von Zeitdiagnose und selbstverschuldeter analytischer Engführung: So charakteri-

der Hymne orientiert („All you need ist love“). Doch auch die andere Seite trägt auf eine fast manichäische Weise religiöse Züge: die satanischen Motive aufnehmenden „Bad Boys“ der Rolling Stones, deren raue Stimmen und synkopische Beats das dionysische Moment der Musik weitaus stärker betonen“ (Knoblauch 2009: 250).

siert für ihn gerade der Schock der Nichtuniversalität der prägenden kulturellen Faktoren Europas, der Kultur des christlichen Glaubens und der der säkularen Rationalität die kosmopolitische Situation, die durch die Durchdringung der Weltreligionen zutage trete. Auch die Universalitätsansprüche anderer Religionen werden dadurch in Frage gestellt. Die Folgen dieses „Schocks der Nichtuniversalität“ sind laut Beck in weltgesellschaftlichen Konflikten beobachtbar (vgl. Beck 2008: 62). Die Zivilisierung der Weltreligionskonflikte sei aus diesem Grund gegenwärtig nicht mehr nur eine nationale Angelegenheit, sondern müsse vielmehr zu einem globalen Thema gemacht werden. Er sieht insbesondere zwei Möglichkeiten zur Lösung dieser Konflikte: Zum einen durch „die List der Nebenfolgen der Individualisierung der Religionen“ und zum anderen durch einen „Typus der Toleranz, dessen Ziel nicht Wahrheit aber Frieden ist“ (Beck 2008: 66). Becks kosmopolitischer Ansatz ist somit nicht nur stark normativ geprägt, er hält auch die gängige Unterscheidung von ‚dem Westen‘ und ‚dem Rest‘ aufrecht:

„Engagement with others, in this new cosmopolitan age, seems to follow a pattern also prevalent in the previous age: condescension. This is nowhere better illustrated than in Beck’s statement that: ‘the West should listen to non-Western countries *when they have something to say* about the following experiences’ (2000: 89, emphasis added). He then lists four main themes: (1) the possibilities for coexistence in multi-religious, multi-ethnic and multicultural societies; (2) the question of tolerance in a confined space where cultural differences are prone to lead to violence; (3) ‘highly developed’ legal and judicial pluralism in non-Western countries (his use of scare quotes); and (4) experience of dealing with multiple sovereignties [...]. The implication is that, when non-Western countries are not speaking about these issues, it is not necessary for the West to listen. This appears to be less a form of cosmopolitan engagement, new and distinct from the nation state hierarchies of the first age, and more like ‚business as usual‘.“ (Bhambra 2014: 74)

Kosmopolitismus in einer solchen Lesart ist nur insofern integrativ, als dass etwaige verheißungsvolle Ideen der ‚Anderen‘ in ‚unsere‘ Sichtweise aufgenommen würden (ebd.: 77). Neben dem arroganten Impetus dieser Aussagen und dem Verharren in binären und homogenisierenden Deutungsmustern ist zudem problematisch, dass sich Beck nicht dafür interessiert, wie die geschichtlichen Zusammenhänge und insbesondere deren hierarchische Verfasstheit die Gegenwart geprägt haben. Eine Analyse globaler Konfliktsituationen sei aufgrund der Verleugnung der historischen Bedingtheit globaler Ungleichheitsverhältnisse somit von vornherein zum Scheitern verurteilt (ebd.: 74f).

In diesem Sinne gilt es nicht nur, sich von dem Paradigma der großen Trennung und nicht haltbaren theoretischen Prozessbegriffen zu verabschieden, sondern auch die analytischen Mittel globaler kultureller Verflechtungsgeschichten neu zu über-

denken. Eine fundierte Auseinandersetzung mit den Postcolonial Studies könnte hinsichtlich der globalen Auseinandersetzung mit Religion – wie gesehen – fruchtbare Anregungen liefern. Diese Perspektiven versprechen nicht nur die Vermeidung einer eurozentrischen und einer anthropozentrischen Engführung, sondern liefern darüber hinaus ein analytisches Instrumentarium, welches der Hybridität und Heterogenität der religiösen Praktiken gerecht werden will.⁹ Dass der religionssoziologische Blick nach wie vor stark mit den westlichen Modernitätsvorstellungen verknüpft ist und somit auch normative Grenzziehungen aufweist, veranschaulichen das Narrativ der Säkularisierung und das Narrativ der Individualisierung die im Folgenden mit den Postcolonial Studies reflektiert werden sollen.

6.2 WELCHE RELIGION GILT ALS MODERN?

Durch die enge Verzahnung des religionssoziologischen Diskurses mit dem Modernediskurs erhält der analytische Blick auf Religion häufig eine normative Verengung. Dass dies sowohl mit dem hegemonialen Status der Säkularisierungsthese als auch mit der zentralen Bedeutung der individualisierten Sozialform im religionssoziologischen Diskurs zusammenhängt, soll im Folgenden aufgezeigt werden.

Zwar ist die These, dass es sich bei der Säkularisierung um einen linearen mit der Modernisierung der Gesellschaft einhergehenden Bedeutungsverlust von Religion handele, der sich nicht nur in sinkenden Mitgliederzahlen bzw. Privatisierung der Religion, sondern ebenfalls in einem gesellschaftlichen Einflussverlust der Religionen manifestiere, nicht nur hinsichtlich ihrer Aussagekraft in Bezug auf andere Weltregionen, sondern auch auf Europa in Frage gestellt worden (vgl. Casanova 1994, 2008; Knoblauch 2009; Habermas 2012; Berger 2013). Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler aus dem Umfeld der Postcolonial Studies haben allerdings darauf aufmerksam gemacht, dass zwar im religionssoziologischen Diskurs die gängigen Erzählungen der Säkularisierung verschiedentlich problematisiert werden, jedoch die eurozentrischen Engführungen dieses Narrativs zu selten in ihrer ganzen Reichweite berücksichtigt werden. Anschaulich werden diese Punkte an der Kritik, die Asad bezüglich Casanovas Buch *Public Religion* äußert. Im Folgenden soll darauf stellvertretend etwas genauer eingegangen werden, da dort zahlreiche Punkte angesprochen werden, die nicht allein Casanovas Konzeption von Säkularisierung

9 Zwar wird die performative Wende in den Sozialwissenschaften vereinzelt zur Kenntnis genommen und in Anschluss an Riesebrodt bereits die Ebene der Praxis als zentrale Untersuchungsebene ausgemacht (Berger 2013: 27), der Fokus wird hierbei jedoch auf die hybriden Sinnproduktionen und nicht auf die vielgestaltigen und materiell verfassten Elemente der Praxis gelegt (ebd.).

betreffen, sondern beispielhaft für die eurozentrischen Verengungen der religionssoziologischen Säkularisierungserzählungen stehen.

Bekanntlich war Casanova einer der ersten Religionssoziologen, der die Säkularisierungstheorie einer weitreichenden Kritik unterzogen hat. In seinem 1994 erschienenen Buch hat er die Säkularisierungsthese insbesondere hinsichtlich der impliziten Annahme einer zunehmenden Privatisierung der Religion problematisiert. Die ebenfalls mit dem Narrativ der Säkularisierung in Zusammenhang stehenden Annahmen der Differenzierung der unterschiedlichen gesellschaftlichen Teilbereiche, sowie die These eines zunehmenden Bedeutungsverlustes von Religion, stellt er dabei jedoch nicht in Frage. Asad bezweifelt allerdings, ob vor dem Hintergrund der öffentlichen Bedeutung, die Religion laut Casanova nach wie vor in modernen Gesellschaften einnimmt, die Annahme einer differenzierten Gesellschaft noch aufrechtzuerhalten sei, denn wenn Religion ein integrierter Teil moderner Politik wird, wie kann dann noch von einer Differenzierung der einzelnen Teilbereiche ausgegangen werden? Muss in diesem Fall nicht gleichermaßen angenommen werden, dass Religion auch in Wissenschaft, Ökonomie etc. vertreten ist, es sich also vielmehr um moderne Hybride handelt (vgl. Asad 2003: 182)?

Auch die These, dass es zu einem Bedeutungsverlust von Religion in der modernen Gesellschaft kommt, stellt Asad in Frage. Denn wenn Religion nach wie vor auf zivilgesellschaftlicher Ebene eine Rolle spiele, dann dürfe man die Vitalität von Religion nicht lediglich über die Kirchenzugehörigkeit messen (vgl. ebd.). Jedoch ist seiner Ansicht nach auch das Einflussvermögen der religiösen Vertreterinnen und Vertreter auf zivilgesellschaftlicher Ebene kritisch zu hinterfragen, denn seit Habermas auf die Bedeutung der Öffentlichkeit in modernen Gesellschaften aufmerksam gemacht hat, ist immer wieder darauf hingewiesen worden, dass ebenfalls stets Akteure vom öffentlichen Diskurs ausgeschlossen werden. Wie Spivak feststellt, muss man nicht nur in der Lage sein, zu reden, sondern bei den anderen Diskursteilnehmern auch Gehör finden (vgl. auch Asad: 184). Es stellt sich hier also die Frage, welche Werte als verhandelbar gelten und wie zugänglich die anderen Diskursteilnehmerinnen für religiöse Themen und Werte sind. Asad bemängelt vor diesem Hintergrund, dass die Vertreterinnen und Vertreter der These, dass Religion nur insofern mit der modernen Gesellschaft kompatibel sei, solange sie den Grundsätzen demokratischer Gesellschaften nicht widerspreche, nicht deutlich machen, was das genau heißt. Religiösen Vertretern und Vertreterinnen bleibe in liberalen Demokratien keine andere Wahl als sich wie säkulare Politiker zu verhalten:

„Is the assumption that by appealing to the conscience of the nation religious spokespersons can evoke its moral sensibilities? The difficulty here is that given the moral heterogeneity of modern society referred to above, nothing can be identified as a national conscience or a collective moral sensibility. So is the assumption then that religious spokespersons can at least enrich public argument by joining in political debates? But even liberal politicians don't

merely engage in public talk for the sake of ‚enriching‘ it. As members of a government and as parliamentarians they possess the authority to take decisions that are implemented in national policies. What authority do religious spokespersons have in this matter?“ (Asad 2003: 187)

Da der öffentliche Raum ein säkularer ist, sei das Religiöse hier nur schwerlich artikulierbar.

Asad schlägt aus diesem Grund ein anderes Verständnis des Säkularen vor: Er möchte unter Säkularisierung nicht das Verschwinden der Religion in der modernen Gesellschaft verstanden wissen, sondern begreift das Säkulare vielmehr in Anschluss an Foucaults Studien zur Gouvernementalität (2004) als eine eng mit dem Aufkommen des Konzepts des Nationalstaats verwobene Form des Regierens und Regulierens des Religiösen. Demnach ist das Säkulare also nicht einfach die zivilisierte Form des Religiösen, sondern ein mit Religion in Konkurrenz stehendes Set von Mechanismen der Ordnung von Gesellschaften (vgl. Sadjed 2013: 17). In Anschluss an Asad hat Salvatore die Entstehung der säkularen Einflussphäre am Beispiel Spaniens nachgezeichnet und festgestellt, dass Säkularität somit nicht zu einer Marginalisierung von Religion führe, sondern stattdessen das Religiöse durch die staatliche Kontrolle auf eine neue Weise zu formen versucht werde (Salvatore 2005). Für die europäischen Staaten fasst Sadjed diesen Prozess wie folgt zusammen:

„Das Säkulare manifestiert sich in konkreten Formen des Regierens und in der Art, wie Religion auf die private Sphäre beschränkt wurde. Gleichzeitig wurde das Private zu einer Sphäre, deren Unantastbarkeit als vom Staat geschützt galt. Dieser Schutz beruhte auf der Bedingung, dass in ihrem komplementären Gegenstück – der öffentlichen Sphäre – Loyalität dem Staat gegenüber im Sinn nationaler Einheit gewahrt wird.“ (Sadjed 2013: 17)

Während seitens des Staates also dem Einzelnen rechtliche Zugeständnisse hinsichtlich der freien Religionsausübung gemacht wurden und die Privatsphäre im Zuge dessen als schützenswert erachtet wurde, sorgte gleichzeitig jedoch ein komplexes Gefüge liberaler Regierungsweisen dafür, selbstverantwortliche und ethisch Handelnde Personen zu schaffen. Die religiöse Neutralität des Staates basiere somit auf einem vielschichtigen Geflecht aus diskursiven und institutionellen Formen der Gouvernementalität, die Religionsfreiheit nicht nur garantieren, sondern gleichzeitig auch immer beschränken. In diesem Sinne sind politische und religiöse Sphäre nicht unabhängig voneinander zu betrachten. Auch die Trennung zwischen öffentlichem und privatem Raum habe sich in den europäischen Gesellschaften nicht linear vollzogen, wie Sadjed mit Salvatore festhält, sondern das Verhältnis zwischen Religion und Staat gleiche mehr einem „field of permanent and shifting tensions more

than into a staple configuration of institutional and constitutional separation“ (Salvatore 2005: 431; vgl. auch Sadjed 2013: 18).

Die dem religionssoziologischen Diskurs häufig zugrundeliegenden Fragen, welchen Stellenwert Religion in der modernen Gesellschaft noch zukommt, bzw. wie Religion in der modernen Gesellschaft gedacht werden kann, laufen – wie am Beispiel Casanovas veranschaulicht – Gefahr, Religion zu stark zu essenzialisieren. Statt das Religiöse in Zusammenhang mit anderen gesellschaftlichen Faktoren wie säkularen, politischen oder ökonomischen Aspekten zu stellen, würden nach wie vor die Differenzen zwischen Religion und Politik, Öffentlichkeit und Privatsphäre reproduziert. Phänomen, wie dem islamistischen Terrorismus wird man mit der Trennung der unterschiedlichen gesellschaftlichen Einflussbereichen nicht gerecht, da hier zum Beispiel die Ebene der Zivilgesellschaft und des Militärs unmittelbar ineinandergreifen und Krieg nicht mehr lediglich als Sache des Nationalstaates betrachtet werden kann, wie Appadurai in seinem Buch *Fear of Small Numbers* aufzeigt (2006).

Am Beispiel der indischen Zivilgesellschaft veranschaulicht auch Randeria, dass es viel fruchtbarer ist, anhand konkreter Beispiele die spezifischen äußerst hybriden Zusammenhänge zu analysieren, in welche das Religiöse heutzutage eingebunden ist:

„In allen postkolonialen Gesellschaften umfasst der Bereich zwischen Staat, Wirtschaft und Familie eine Vielzahl religiöser Gruppierungen, sozialer Bewegungen, außerparlamentarischer politischer Formationen sowie kollektiver Gebilde/Kollektivitäten, die zum Teil auf den partikularistischen Identitäten von Kaste, Religion oder Ethnizität basieren. Diese im Zuge der kolonialen Moderne entstandenen hybriden ‚Institutionen‘ stellen nicht nur die modernisierungstheoretische Trennung und Gegenüberstellung von ‚Tradition‘ und ‚Moderne‘ in Frage, sondern auch die aus einer spezifisch europäischen historischen Erfahrung abgeleiteten Grenzziehungen zwischen Öffentlichkeit und Privatsphäre, zwischen Staat und Zivilgesellschaft, zwischen Gemeinschaften und Zivilgesellschaft, sowie zwischen Familie und Zivilgesellschaft. Ein modernes liberales Konzept von Zivilgesellschaft, dessen zentrales Kriterium in der Möglichkeit besteht, die Mitgliedschaft in Verbänden und damit Gruppenzugehörigkeiten frei zu wählen, stellt daher eine modernisierungstheoretische und eurozentrisch verkürzte Perspektive dar. Dieses Verhältnis von Zivilgesellschaft wird der Diversität von Formen der Sozialität, der Ausübung von Zivilität und Solidarität, der Modi gesellschaftlicher Integration, der Bedeutung der Gruppenzugehörigkeit und kollektiven Bindungen, die zwischen der Familie und dem Nationalstaat in außereuropäischen Gesellschaften liegen, nicht gerecht. Ein solches Konzept stilisiert den historischen Entwicklungspfad der Zivilgesellschaften in einigen wenigen westeuropäischen Gesellschaften zur Universalgeschichte.“ (Randeria 2004: 156f)

Erst im Zusammenspiel mit anderen gesellschaftlichen Einflussfaktoren zeigt sich der Stellenwert des Religiösen in der Gegenwartsgesellschaft. Eine solche Perspektivverschiebung ermöglicht es somit zu reflektieren, inwiefern der religionssoziologische Diskurs selbst durch eine säkulare Matrix geprägt ist, die Religion nur auf eine ganz bestimmte Weise denkbar macht.

Wie aufgezeigt, wird hier seit geraumer Zeit der Fokus auf die privatisierte, individualisierte Sozialform der Religion gerichtet. Nachdem bis in die 1960er Jahre mit christlichem Bias hauptsächlich die institutionalisierten Formen von Religion in den Fokus gerückt wurden, wird im Zusammenhang mit der Säkularisierung eine zunehmende Freisetzung aus althergebrachten religiösen Strukturen und familiären Bindungen ausgemacht. Infolgedessen wird der Schwerpunkt in den nächsten Jahrzehnten auf die Individualisierung der Religion gelegt. Tyrell hat in diesem Sinne bereits in den 1990er Jahren festgestellt:

„Eines der beherrschenden Themen in der deutschen Religionssoziologie ist seit den 60er Jahren, erst recht aber in letzter Zeit die individuelle Person; der Fokus der modernen Religiosität, so die fast einhellige Auffassung, liegt auf dem Individuum, dem Selbst, dem subjektiven Innen. Es geht um den Glauben ‚des Individuums‘ wie den Glauben ‚an das Individuum‘ (Soeffner), vor allem aber darum, dass das Thema und der Ort der Religion sich immer mehr zur Person, nach deren Innenseite hin verschoben haben. Nur was explizit darauf referiert, kann heute noch ‚Religion‘ oder doch ‚religiös‘ sein.“ (Tyrell 1996: 455f)

Während Luckmann und Berger die Individualisierung des Religiösen mit einer Privatisierung des Glaubens gleichsetzen, wird mit der Hinwendung zu einer globalen Betrachtungsweise zwar auch der öffentliche Charakter von Religion zum Thema gemacht (vgl. Casanova 1994; Knoblauch 2009), und die soziale Verfasstheit der individuellen Religion im Gegensatz zur Jamesschen Tradition in vielen Ansätzen heute über den Kommunikationsbegriff mitreflektiert (vgl. Krech 2011; Knoblauch 2009), inwiefern die Individualisierung etwa in Anschluss an Foucault selbst als eine Form gouvernementaler Regierungsweise begriffen werden muss, wird jedoch nicht gefragt. Dass religiöse Vergemeinschaftungsprozesse kaum mehr zum dezierten Untersuchungsgegenstand gemacht werden, verdeutlicht, wie sehr der analytische Fokus des religionssoziologischen Diskurses durch eine solch säkulare Matrix geprägt ist, denn offenbar hält man z.B. die institutionalisierte Religion nach wie vor für ein Relikt aus alten Zeiten, das in der modernen Gesellschaft an Bedeutung verliert. Den Religionssoziologinnen und Religionssoziologen bereitet es offenbar Schwierigkeiten, neben der individualisierten Religion auch andere religiöse Erscheinungsformen als modern anzuerkennen.¹⁰ Durch die säkulare Matrix richtet

10 Zwar lassen sich hier ebenfalls einige kritische Stimmen ausmachen. So plädiert Hanns Wienold beispielsweise dafür, religiöse Vergemeinschaftungsformen in der religionsso-

der soziologische Mainstream den Analysefokus nach wie vor auf die Individualisierung der Religion. Auch wenn mit den *Neuen Religiösen Bewegungen* neue Vergemeinschaftungsformen oder religiöse Phänomene wie etwa das Pilgern untersucht werden, steht hier nach wie vor die Religion des Individuums im Zentrum des Interesses. Die kollektive Dimension solcher Phänomene wird dadurch nur selten über die quantitative Ebene hinaus in den Blick genommen.

Die Individualisierung des Religiösen wird dabei nicht selten als Prozess von globaler Reichweite begriffen. Im Rahmen der globalen Entgrenzung von Kommunikationsprozessen in einer kosmopolitischen Welt wird z.B. in den Augen Becks die Individualisierung des Glaubens erst möglich:

„Kosmopolitisierung und Individualisierung sind zwei Momente reflexiver Modernisierung [...]. Beide sind (verschiedene) Formen der Enttraditionalisierung. Kosmopolitisierung erschließt die Außenseite, Individualisierung die Innenseite einer Transformation des Religiösen. Kosmopolitisierung setzt Denationalisierung und Deterritorialisierung der Religionen voraus; auf diese Weise werden Religionen allerdings zugleich auch individualisiert, weil der Glaube optional und an die Autorität des religiösen Selbst rückgebunden wird.“ (Beck 2008: 111)

Die Individualisierung bildet für ihn – als unbeabsichtigte Nebenfolge – die Voraussetzung für die friedliche Koexistenz der Religionen: „In den Formen des eigenen Gottes wird (meist ungewollt) subjektive Gewaltenteilung des eigenen Gottes praktiziert, die zur Entschärfung der Gewaltpotentiale der Religionen beitragen kann.“ (Ebd.) Obwohl Beck mit seinem kosmopolitischen Ansatz gerade für ein Modernenarrativ steht, welches der Heterogenität globaler Prozesse gerecht werden will, hält er an diesem Narrativ der Individualisierung der religiösen Sozialform fest, was einmal mehr sein eurozentrisches Verständnis von Kosmopolitismus offenbart.

Selbst wenn es einige Stimmen im religionssoziologischen Diskurs gibt, die die religiöse Individualisierung in erster Linie mit der spezifisch westlichen Entwicklung in Zusammenhang stellen, wird die Schwerpunktlegung der religionssoziologischen Forschung auf die individualisierte Sozialform der Religion jedoch auch hier nicht in Frage gestellt. Dass diese Zuspitzung des Analysefokus auf die individualisierte Sozialform der Religion eng mit dem europäischen Selbstverständnis und

ziologischen Analyse nicht außen vor zu lassen, da Religion auch in einer globalisierten Welt nicht unabhängig von Vergemeinschaftungsprozessen gedacht werden sollte (vgl. Wienold 2014). Ludwig und Heiser bescheinigen dem religionssoziologischen Diskurs in ähnlicher Weise eine Vernachlässigung der Meso-Ebene (vgl. Ludwig/Heiser 2014), während Berger auf die Pluralisierung religiöser Erscheinungsformen in globaler Perspektive aufmerksam macht (Berger 2013).

eben der Annahme verknüpft ist, dass einzig die individualisierte religiöse Sozialform mit der modernen Gesellschaft kompatibel ist, wird im religionssoziologischen Diskurs ebenso wenig reflektiert. Ähnlich wie die lange anhaltende Geltung der Säkularisierungsthese steht auch diese Engführung des religionssoziologischen Diskurses mit dem europäischen Moderneverständnis im Zusammenhang. In den Modernenarrativen wird Religion häufig mit einem Festhalten an Althergebrachtem gleichgesetzt und ihr hinsichtlich der freien Entfaltung des Individuums ein hemmender Status zugesprochen. Vor diesem Hintergrund muss sich Religion selbst einer Modernisierung unterziehen, möchte sie sich von einem solchen Image lösen. Das Narrativ der religiösen Individualisierung steht paradigmatisch für eine solche Freisetzung aus traditionellen und überkommenen Bindungen. Die enge Verknüpfung dieses Narrativs mit dem humanistischen Menschenbild findet im religionssoziologischen Diskurs dabei ebenso wenig Beachtung wie die Tatsache, dass das humanistische Ideal auf einem sehr spezifischen Menschenbild, nämlich dem des rationalen weißen Mannes fußt und somit von vornherein durch Ausschluss geprägt ist (vgl. Braidotti 2015: 31f). Vor diesem Hintergrund müssen in einer postkolonialen Perspektive solche Narrative auch immer herrschaftstheoretisch gegengelesen werden. Anstatt von solchen Erzählungen Abstand zu nehmen, wie es durch die Hinwendung zu einer globalen Betrachtungsweise zu erwarten wäre, wird vielmehr an der Individualisierungsthese festgehalten. Offenkundig ist es gerade diese Fokusverschiebung, in welcher Europa nur noch ein Platz neben anderen zugesprochen wird, die der soziologischen Theoriebildung nach wie vor Probleme bereitet.

Von einigen kritischen Stimmen des religionssoziologischen Diskurses wird durchaus reflektiert, warum sich die Erzählung der Säkularisierung in den europäischen Sozialwissenschaften in den letzten Jahrzehnten anhaltender Beliebtheit erfreute. So ist auch Casanova – u.a. durch die Kritik von Asad beeinflusst – der Ansicht, dass es die enge Verknüpfung der Säkularisierungsthese mit der Meta-Erzählung der Moderne ist, welche das europäische Selbstverständnis so nachhaltig geprägt hat und verhinderte, dass das Säkularisierungsnarrativ schon eher in Kritik geriet. Entsprechend stellt er in Bezug auf das säkulare Selbstverständnis der Europäerinnen und Europäer fest, dass diese es offenbar bevorzugen,

„ideologische Konflikte der jüngeren Vergangenheit selektiv zu vergessen und stattdessen die lang vergessenen Erinnerungen an die Religionskriege des frühmodernen Europas wieder aufzurufen, um die religiösen Konflikte, die sie heute überall auf der Welt wuchern sehen und von denen sie sich mehr und mehr bedroht fühlen, zu verstehen. Anstatt die gemeinsamen strukturellen Kontexte von moderner Staatsbildung, zwischenstaatlichen geopolitischen Konflikten, modernem Nationalismus und der politischen Mobilisierung ethno-kultureller und religiöser Identitäten zu sehen – Prozesse, die zentral für die moderne Geschichte Europas sind, die durch die europäische Kolonialexpansion globalisiert wurde –,

scheinen die Europäer diese Konflikte lieber der ‚Religion‘ zuzuschreiben – das heißt, dem religiösen Fundamentalismus, dem Fanatismus und der Intoleranz, die angeblich ‚vormoderne‘ Religionen intrinsisch sind, ein atavistischer Rest, den moderne, säkulare, aufgeklärte Europäer zum Glück hinter sich gelassen haben. Man kann vermuten, dass die Funktion solch einer selektiv historischen Erinnerung darin besteht, die Vorstellung von den fortschrittlichen Errungenschaften der säkularen westlichen Moderne zu sichern, indem sie eine sich selbst bestätigende Rechtfertigung für die säkulare Trennung von Religion und Politik als Bedingung für moderne liberale demokratische Politik, für globalen Frieden und den Schutz der individuell privatisierten Religionsfreiheit bietet.“ (Casanova 2009: 15f)

Abgesehen davon, dass Casanova hier das verharmlosende Narrativ der europäischen Expansionsgeschichte reproduzierte, bringt er den Zusammenhang zwischen europäischem Selbstbild und dem modernen Religionsverständnis prägnant auf den Punkt.

Dass die westlichen Staaten aufgrund ihres säkularen Selbstverständnisses offensichtlich Schwierigkeiten haben, mit religiöser Vielfalt umzugehen, offenbart sich laut Taylor insbesondere im Umgang mit den muslimischen Migrantinnen und Migranten. Vor dem Hintergrund der Kopftuchdebatte in europäischen Demokratien wie Frankreich oder Deutschland spricht Taylor etwa von einer Fetischisierung des bestehenden säkularen Arrangements, also der Trennung von Staat und Kirche und der Verbannung der Religion aus dem öffentlichen Raum (vgl. Taylor 2010: 11ff). In ähnlicher Weise konstatiert Casanova, dass Religion nicht aufgrund des undemokratischen Charakters bestimmter religiöser Praktiken zur umstrittenen Angelegenheit in westlichen Demokratien werde, sondern eher aufgrund der säkularen Annahmen über den angemessenen Ort, den Religion in modernen säkularen Gesellschaften einnehmen soll (vgl. Casanova 2009: 7f).

Die große Aufmerksamkeit, die der Frage nach ‚dem Islam‘ und den muslimischen Migrantinnen und Migranten in den europäischen Sozialwissenschaften derzeit zuteil wird, steht somit in engem Zusammenhang mit den Narrativen der Säkularisierung und Individualisierung der Religion. An ihr erhitzt sich die Frage, welche Religion eigentlich als modern gilt und vor diesem Hintergrund bedürfen diese Studien zu muslimischen Migranten einer gesonderten Reflexion.

Auch wenn die Forschung bezüglich muslimischer Migrantinnen und Migranten mit muslimischen Glauben äußerst vielgestaltig ist, haben sie doch vielfach eines gemeinsam: Wie Shirin Amir-Moazami feststellt, zielen die zahlreichen Studien und Untersuchungen, die es aktuell etwa zu Muslimen in Deutschland gibt, alle mehr oder weniger auf die Frage ab, ob Muslime in die europäischen Nationalstaaten integriert werden können, bzw. ob deren Form der Religionsausübung und Wertevorstellungen mit der säkularen Lebensführung vereinbar seien. In diesem Sinne korrespondieren diese Studien ganz offensichtlich mit den politischen Fragen, die gegenwärtig in den europäischen Gesellschaften diskutiert werden, obgleich die

Studien nicht selten den Anspruch vertreten, unabhängige und objektive Forschung zu betreiben:

„This operationalization is most obvious in the proliferating quantitative surveys, which undeniably dominate the field, and it is particularly salient in many of the commissioned studies on ‚Islamism‘, ‚Islamic fundamentalism‘, and more recently ‚Salafism‘. Responding to the requests of the security state, these studies often emanate from a mood of suspicion. Even more, much of the cartographical repertoire of knowledge running through the security services and state bureaucracy has entered into the repertoires of academic knowledge production and vice versa. In their continuous attempt to refine and differentiate, numerous academic studies investigating phenomena of ‚political Islam‘ in Europe, broadly speaking, thus repeat a logic of diagnosis, therapy, and prevention (for a paradigmatic example see: https://www.wzb.eu/sites/default/files/u6/koopmans_englisch_ed.pdf). While such studies spend a lot of time reflecting on the solidity of the methods they apply, they often rather say little about how the categories of measurement came about. Even more, their legitimacy and authority largely depends on the claim to provide generalizable knowledge, universalizable theories, and abstract categories. Their authority also depends on the invisibility of the researcher, whose normative and epistemological assumptions purposefully remain outside of the scope of research for the sake of providing objective data.“ (Amir-Moazami 2016: 3)

Auch diejenigen Studien, die bescheinigen, dass die Muslime in Europa mehrheitlich nicht im Widerspruch zu der liberal-säkularen Ordnung der Nationalstaaten stehen, sondern sich sehr gut in diese Ordnung einfügen würden, reproduzieren dabei einen normativen Blickwinkel, indem der epistemologische Rahmen, der überhaupt erst entsprechende Fragen nach Vereinbarkeit von muslimischer Lebensführung und säkularer Ordnung hervorbringt, nicht problematisiert wird: „These benign efforts to normalize Islam (driven by the fear of essentializing it) are, in other words, part and parcel of the same discursive structure, as they leave intact the framework and the gaze through which the Other is investigated. Accordingly, Islam is either invasive or it is disappearing. It is either freely chosen, individualized, or it is expressive of a deviant unbridgeable alterity. In brief: Islam in Europe is either becoming a religion proper or it remains outside of the European imaginary.“ (Amir-Moazami 2016: 2)

In diesem Sinne müsse der epistemologische Rahmen, der dazu führe, dass nur in dieser Weise über den Islam gesprochen werden könne, provinzialisiert werden. Dazu sei es notwendig, die operative Matrix des Säkularen zu verstehen, da diese die wissenschaftliche Diskussion in erheblicher Weise beeinflusse. Mit dieser Auffassung knüpft sie unmittelbar an Asads Auseinandersetzung mit dem Säkularen an:

„When evoking secular power, I do not refer only to the obvious: i.e., assumptions of science and reason as opposed to faith and belief, or more broadly the immanent as opposed to the transcendent. More substantially, I understand the secular as a mode of governing the religious as well as the borders between religion and politics within a modern nation-state framework – spelled out in diverse arrangements and dynamics of state, religion, and the nation. On the other hand, I mean a more tacit set of embodied and habitualized assumptions translated into – often unmarked – epistemological presuppositions about what counts as proper religion and what does not. This component also includes research practices that turn ‚religion‘ into a defined and distinct object of study. I argue that these two components need to be understood as powerfully undergirding academic research and knowledge production on Muslims in Europe more broadly.“ (Amir-Moazami 2016: 2)

Um die hegemoniale Vorstellung von Säkularität zu hinterfragen, die u.a. dem religionssoziologischen Diskurs zugrunde liegt und die Auseinandersetzung mit Religion maßgeblich beeinflusst, ist es in den Augen Ruth Streichers wenig gewinnbringend, analog dem Konzept der Multiplen Moderne nun einen Ansatz der Multiplen Säkularitäten zu forcieren. Ein solcher Ansatz laufe sowohl Gefahr, den imperialen geopolitischen Kontext nicht mitzuberücksichtigen, in welchem es zu einer Multiplizierung der Säkularitäten durch die Etablierung des Nationalstaats als Staatsform kam. Darüber hinaus würde der Ansatz der Multiplen Säkularitäten den hegemonialen Status, der Europa in den gängigen Moderneerzählungen zukommt, nicht grundlegend in Frage stellen, sondern vielmehr insofern reproduzieren, als dass die säkulare Vielfalt immer als Varianten der europäischen Meistererzählung gefasst werde (Streicher 2016). Möchte man das Säkulare provinzialisieren, müsse man Europa vielmehr aus dem Zentrum säkularer Theoriebildung verbannen. Anhand des im Jahr 1867 im ehemaligen Siam veröffentlichten Werkes *Kitchanukit* zeigt sie auf, dass hier ebenfalls eine Vorstellung von Säkularität produziert wurde, die nicht als modernes Pendant zur dort vorherrschenden Religionsform des Buddhismus begriffen werde, sondern vielmehr in enger Verknüpfung zu buddhistischen Anschauungen stehe. Die politische Wirkkraft dieses Werkes dürfe keinesfalls unterschätzt werden:

„This epistemic shift to the Buddhist secular that I have traced in the *Kitchanukit* had profound political implications in 19th-century Siam. Its claims that Buddhism already contained the ultimate and universal truth helped to legitimize the sovereignty of the then-ruling Buddhist monarch. On the basis of these claims about correct, ‚modern‘ forms of Buddhism and ‚ancient‘ superstitions, the newly emerging state bureaucracy, moreover, started to strictly regulate religion and religious subjects in a way reminiscent of secular states – for instance, by incorporating the Buddhist monkhood into the state bureaucracy and cracking down on practices deemed ‚superstitious‘. Vis-à-vis Western powers, it was this construct of the Buddhist secular that marked Siam’s modernity as equal in standard but different in its Buddhist

essence – a discursive operation that would later enable a form of nationalism centrally grounded in official versions of Buddhist tradition. Scholars have analyzed the Kitchanukit as inaugurating Siam's alternative ‚Buddhist‘ modernity. Instead, I propose reading the construction of such a ‚Buddhist modernity‘ as an inherently political project. It was mobilized through an imperial problem space and centrally based on and constitutive of a secular conceptual grammar.“ (Streicher 2016: 4)

Neben einer Dezentrierung der gängigen Säkularisierungsnarrative muss jedoch ebenso die individualisierte Sozialform der Religion als einzige mit der modernen Gesellschaft kompatible Sozialform in Frage gestellt werden: Wie Randeria veranschaulicht, habe beispielsweise die Ausbildung einer kollektiven religiösen Identität in Indien in einem engen Zusammenhang mit der Formierung des indischen Nationalstaats gestanden. Denn im vorkolonialen Indien gab es keine Bezeichnung, mit der sich die unterschiedlichen Anhänger, Strömungen und Konfessionen alle gemeinsam identifizierten (vgl. Randeria 2007: 71). Randeria wertet – wie oben gesehen – die Umgestaltung, die Bindung von Kasten und Religion in moderne Interessengemeinschaften als unbeabsichtigte Nebenfolge kolonialer Politik, „[d]enn koloniale Geschichtsschreibung, Ethnographie, Kartographie und Volkszählung haben die modernen Identitäten von Kasten [...], Religionsgemeinschaften [...] und ‚Stämmen‘ [...] geformt und gefestigt“ (Randeria 2007: 72). Somit müsse anerkannt werden, dass es sich bei den vereinheitlichenden Definitionen von Kasten, Stämmen und Religionsgemeinschaften, deren Existenz bei der Konstituierung des indischen Staates nach dessen Unabhängigkeit von den Kolonialmächten Berücksichtigung findet, um Produkte der kolonialen modernen Verflechtungsgeschichte handelt, die dann auch von hindu-nationalistischen Bewegungen aufgegriffen wurde. So haben die Hindu-Nationalisten bereits früh die Gruppe der sogenannten Unberührbaren für ihre Zwecke zu vereinnahmen versucht. Hinsichtlich der Zugehörigkeit der ‚Kaste der Unberührbaren‘ zum Hinduismus plädiert etwa ein führender Hindutva-Ideologe für „Blut und Boden“ als Einschlusskriterium und betont, dass Indien

„ebenso entschieden das Land ihrer Vorväter ist wie jenes der sogenannten Arier, sie erben das Blut der Hindu und die Kultur der Hindu; und selbst diejenigen unter ihnen, die noch nicht unter dem Einfluss einer orthodoxen Hindu-Sekte stehen, [...] sind doch in reiner Weise an dieses Land gebunden.“ (Savarkar zit. nach Randeria 2007: 76)

Um die ‚Kaste der Unberührbaren‘ als Hindus, also als Zugehörige einer Religion fassen zu können, obwohl sie einige der von Hindu-Nationalisten proklamierten „kulturellen Eigenheiten“ des Hinduismus nicht teilen, wie etwa die Verehrung der Kuh, die Verbrennung der Toten etc., wird von den Vertreterinnen und Vertretern eines Hindu-Nationalismus das Hindusein nicht über einen spezifischen Glauben

und die Ausübung bestimmter Praktiken definiert, sondern über die Herkunft. Da es keine schriftliche Quelle oder dergleichen gibt, aus der eine einheitliche Hindu-Identität abgeleitet werden kann, greifen die militant-religiösen Hindus auf die Idee der Nation zurück, wobei sie allerdings eine sehr eigenwillige Interpretation der indischen Geschichte vorlegen. Ein solches Vorgehen diene laut Randeria u.a. dazu, die Vormachtstellung der Hindus gegenüber den Moslems zu untermauern. Entsprechend wurde in der hindu-nationalistischen Geschichtsinterpretation ein seit Jahrhunderten währender Antagonismus zwischen Hindus und Muslimen heraufbeschworen. Hierbei wurde laut Randeria häufig auf James Mills Buch *History of British India* aus dem Jahr 1817 rekurriert, in welchem Mill der damaligen europäischen Geschichtsschreibung folgend die Geschichte Indiens in drei Phasen einteilte: eine klassische Ära im Sinne einer Hindu-Zivilisation, deren Niedergang durch die Invasion der Moslems im Mittelalter und daran anschließend eine Epoche der Renaissance. Dass eine solche Geschichtsinterpretation Ausdruck von Vorurteilen ist, die in der europäischen Aufklärung gegenüber dem Islam bestanden, wurde bei der Übernahme dieses dichotomen Darstellungsmusters durch die Hindutva-Ideologen genauso ignoriert wie die europäische Besonderheit der Periodisierung der indischen Geschichte, was angesichts des Anspruchs der Hindu-Nationalisten, eine authentische Hindu-Geschichte zu schreiben, die sich nicht an westlichen Kategorien und Werten orientiert, umso paradoxer ist (vgl. Randeria 2007: 78). Randeria weist darauf hin, dass durch die Verknüpfung des Niedergangs der Hindu-Zivilisation mit der Invasion der Muslime im 10. Jahrhundert die koloniale Gewaltherrschaft der Briten bagatellisiert werden konnte. Zugleich kann auf diese Weise auch die Ungerechtigkeit des Kastensystems verdeckt und die Homogenität des Hinduismus propagiert werden (vgl. Randeria 2007: 78f; vgl. auch Rai 1993: 228). Die tausendjährige Geschichte des Austauschs beider Glaubensrichtungen werde somit negiert und durch diese binäre Formel ersetzt (vgl. Randeria 2007: 71). Entgegen dem Selbstverständnis der Hindutva-Bewegung, handelt es sich – wie Randeria nachgezeichnet hat – sowohl beim Hindu-Nationalismus als auch bei der Repräsentation der indischen Geschichte um äußerst moderne Produkte der postkolonialen Verflechtungsgeschichte (vgl. ebd.: 69).

Durch die lang anhaltende theoriebedingte Fokussierung auf binäre Gegenüberstellungen z.B. von Tradition und Moderne, von Religion und Politik, von öffentlicher und privater Sphäre, individualisierter und institutionalisierter Religion, konnte einzig die individualisierte religiöse Sozialform als spezifisch modern ausgemacht werden. Der Blick auf die vielfältige und hybride Praxis religiöser Sozialformen blieb somit verstellt. Vor dem Hintergrund der wiederentdeckten globalen religiösen Vitalität wäre es somit ratsam, wenn die Religionssoziologinnen und Religionssoziologen nicht nur ihr theoretisches Werkzeug und ihre Narrative kritisch hinterfragen, sondern auch Fragen nach dem Religiösen anders stellen, um eine normati-

ve Verengung der Analyseperspektive zu vermeiden. Wie eine solche Perspektive aussehen könnte, soll im Folgenden nun nachgezeichnet werden.

7. Erkenntnisgewinn für eine neue Soziologie der Religion

Wie durch die Konfrontation des religionssoziologischen Diskurses mit Arbeiten der Postcolonial Studies ersichtlich wurde, ist der religionssoziologische Diskurs in vielfacher Hinsicht mit Schwierigkeiten behaftet, die sich insbesondere in den durch die theoretischen und disziplinären Grenzziehungen verursachten Engführungen der Analysezugänge manifestieren.

Solche Grenzziehungen sind nicht nur im religionssoziologischen Diskurs zu finden, sondern sie kennzeichnen die Soziologie im Allgemeinen: Seit ihrer Entstehung Mitte des 19. Jahrhunderts ist die Soziologie dadurch geprägt, dass sie über bestimmte Narrative, theoretische Vorannahmen und begriffliche Zuspitzungen die gesellschaftliche Unkontrollierbarkeit von Sinn zu marginalisieren versucht (Reckwitz 2008: 304). In diesem Sinne wäre es ein müßiges Unterfangen, analytische Grenzziehungen ganz beseitigen zu wollen. Keine Auseinandersetzung mit Religion kommt ohne eine Einschränkung ihres Analysegegenstandes aus. Es ist jedoch die Frage, inwiefern im religionssoziologischen Diskurs das produzierte Wissen auch verortet wird und die theoretischen Engführungen und die damit einhergehenden Einschränkungen reflektiert und kenntlich gemacht werden, oder inwiefern diese implizit bleiben und das produzierte Wissen womöglich verallgemeinert wird und dadurch ein verzerrtes Bild des Analysegegenstand entsteht.

Während in der Soziologie aber auch in den Religions- und Kulturwissenschaften insbesondere durch die Erkenntnisse des Poststrukturalismus und der Postcolonial Studies in den letzten Jahrzehnten ein breiter Reflexionsprozess eingesetzt hat und viele theoretische und begriffliche Engführungen ausgemacht und aufgezeigt wurden, die den Blick auf die vielfältige religiöse Praxis verstellen, ist in der Religionssoziologie eine Hinterfragung des eigenen Analysestandpunkts und der eigenen Kategorien und Begrifflichkeiten bisher nur bedingt erfolgt.

Um eine solche von Joachim Matthes bereits in den 1980er Jahren geforderte Analyse vorzunehmen, hat es sich als eine ergiebige Analysestrategie erwiesen, Re-

ligion zunächst von den Grenzen her zu denken, wobei sich die Arbeiten der Post-colonial Studies mit ihrem sensiblen Gespür für Wissensproduktionen und Ausschlüssen als eine äußerst gewinnbringende Reflexionsfläche gezeigt haben. Mithilfe des generierten Analyserasters konnte im Rahmen dieser Arbeit aufgezeigt werden, dass der religionssoziologische Diskurs in vielfacher Hinsicht von zeitlichen, räumlichen, sachlichen, kulturellen, strukturellen, normativen und disziplinären Grenzziehungen und Engführungen geprägt ist, die die Thematisierungsformen des Religiösen in verschiedener Hinsicht bestimmen und den Analyseblickwinkeln somit auf vielfache Weise verengen.

Möchte man eine Revision des religionssoziologischen Diskurses anregen, ist es von zentraler Bedeutung, die Grenzziehungen und Engführungen des religionssoziologischen Diskurses nicht nur aufzuzeigen, sondern die historische Spezifität der Verweisungszusammenhänge zu verdeutlichen, um die ausgemachten Grenzziehungen auf diese Weise destabilisieren zu können.

7.1 GRENZEN DESTABILISIEREN

Wie in der Arbeit aufgezeigt wurde, sind die Engführungen des religionssoziologischen Diskurses hauptsächlich dem anhaltenden Bemühen der Religionssoziologinnen und Religionssoziologen geschuldet, einen allgemeinen Religionsbegriff formulieren zu wollen. Hierbei werden nicht nur auf sachlicher Ebene Grenzziehungen vorgenommen, sondern es werden trotz des Anspruchs auf universelle Gültigkeit vielfach auch implizite zeitliche und räumliche Grenzen gesetzt. Beispielsweise wurden spezifische historische Erfahrungen häufig unreflektiert verallgemeinert und zum zentralen Charakteristikum der Religion in der Moderne erklärt. Wie dargestellt wurde, hängt dies zudem mit den vorgenommenen Einbettungen der Religionsdefinitionen in eine bestimmte Moderneerzählung zusammen, was sicher im Wesentlichen durch den hegemonialen Stellenwert des Modernebegriffs in der soziologischen Disziplin begründet ist. Durch die diskursive Verknüpfung der Begriffe Moderne und Religion werden nicht nur auf zeitlicher und räumlicher Ebene Grenzziehungen evoziert, sondern es werden auch Differenzproduktionen vorgenommen, die zudem kulturalistisch und moralisch konnotiert sind.

Wie im Folgenden aufgezeigt werden soll, laufen Religionssoziologinnen und Religionssoziologen durch die im religionssoziologischen Diskurs vorgenommenen zumeist impliziten in manchen Fällen aber auch expliziten Grenzziehungen nicht nur Gefahr, sich durch die Produktion eines ganz spezifischen Religionsverständnisses den Blick auf die vielfältige religiöse Praxis zu verstellen, sondern auch der Kontingenz religiöser Phänomene nicht genügend Aufmerksamkeit zu zollen. In diesem Sinne gilt es die disziplinären, sachlichen, räumlichen, zeitlichen, kulturel-

len und moralischen Grenzziehungen im Folgenden abschließend einmal mehr zu destabilisieren, um auf diese Weise den Weg für eine Neuausrichtung einer Soziologie der Religion zu ebnen, die es sich zum Anspruch macht, sowohl den vielfältigen Dimensionen religiöser Praxis als auch der globalen Heterogenität religiöser Erscheinungsformen gerecht zu werden.

7.1.1 Sachliche, soziale und theoretische Grenzziehungen

Im religionssoziologischen Diskurs wird Religion in den Definitionsbemühungen häufig als etwas über die spezifische Funktion oder Substanz der Religion von anderen sozialen Bereichen und Phänomenen klar Abgrenzbares bestimmt. Um Religion auch von etwaigen funktionalen Äquivalenten abgrenzen zu können, kommen funktionale Religionsbestimmungen hierbei nicht ohne eine zusätzliche substanzielle Unterfütterung aus. Ein funktionales Religionsverständnis z.B. in der Tradition Luhmanns ist somit immer auch substanziell begründet. Religion gerät auf diese Weise also als etwas von anderen gesellschaftlichen Bereichen Separiertes und zudem Isoliertes in den Blick. In diesem Sinne ist der religionssoziologische Diskurs also durch eine sachliche Grenzziehung gekennzeichnet.

Aus diesen, auf substanzieller oder funktionaler Ebene vorgenommenen Grenzziehungen ergeben sich nun verschiedene Schwierigkeiten und Engführungen, die im religionssoziologischen Diskurs zum Teil Beachtung finden. So wurde etwa das Dilemma, welches ein substanzieller Religionsbegriff in der Tradition von James für die Soziologie bereitet, indem er die besondere Qualität der Religion in der inneren Erfahrung des Einzelnen ausmacht, verschiedentlich problematisiert. Gleichwohl wird im gegenwärtigen religionssoziologischen Diskurs weiterhin an das Religionsverständnis von James angeknüpft (vgl. Joas 2004). Einem solchen Religionsbegriff, der die besondere Qualität des Religiösen in der Erfahrung des Einzelnen ausmacht, ist jedoch mit soziologischen Analysemitteln nicht beizukommen. Luckmanns explizit als ‚unsichtbar‘ betitelte Definition von Religion erweist sich für eine Soziologie, die an der Sichtbarkeit religiöser Praktiken ansetzen möchte, ebenfalls als problematisch.

Den funktionalen Religionsbestimmungen wiederum liegt immer auch ein ahistorisches Moment zugrunde, indem die gesellschaftliche Funktion der Religion auf Dauer gestellt wird und implizit davon ausgegangen wird, dass es eine Gesellschaft ohne Religion nicht geben kann. Insofern sind solcherlei Herangehensweisen bereits aus soziologischer Perspektive zu problematisieren.

Mit den Postcolonial Studies wurde ein entsprechendes Religionsverständnis jedoch auch historisch kontextualisiert: Wie Mazusawa aufzeigt ist ein allgemeiner Religionsbegriff erst im Zuge der Kolonialzeit insbesondere in der Konfrontation mit den Religionen in Asien entstanden. Protestantischen Gelehrten wie Max Müll-

ler und Ernst Troeltsch kam bei der Etablierung der wissenschaftlichen Auseinandersetzung mit Religion jenseits theologischer Diskussionen an den Universitäten und der Formulierung eines universellen Religionsbegriffs eine zentrale Rolle zu. Entsprechend ist die Konzeption eines allgemeinen Religionsbegriffs stark durch ein protestantisches Religionsverständnis geprägt, welches die wissenschaftliche Diskussion im Weiteren in entscheidendem Maße beeinflusst.

Sowohl die substanziellen als auch die funktionalen Religionsbegriffe sind – trotz eines universellen Anspruchs – hauptsächlich durch ein europäisch-christliches bzw. christlich-protestantisches Religionsverständnis geprägt. Nicht nur die Unterscheidung von heiliger und profaner Sphäre oder Immanenz und Transzendenz, die als inhaltliche Bestimmung den Religionsbegriffen häufig zugrunde liegt, auch die in der Religionssoziologie prominente funktionale Bestimmung von Religion, die in der Bewältigung von Kontingenzerfahrungen ausgemacht wird, steht – wie etwa an Luhmann genauer veranschaulicht wurde – insbesondere mit einem protestantisch geprägten Religionsverständnis im Zusammenhang.

Zwar wird auch im religionssoziologischen Diskurs der universelle Erklärungsanspruch eines auf der Unterscheidung zwischen Immanenz und Transzendenz aufbauenden Religionsbegriffs in Zweifel gezogen (vgl. Beyer 2006: 80f; Knoblauch 2009: 44), generell werden die aufgestellten Definitionen jedoch zu selten in ihrem spezifischen diskursiven Entstehungszusammenhang eingebunden und die damit einhergehenden Grenzen aus diesem Grund nicht reflektiert. Die gängige Praxis, sich Religion definitorisch zu nähern, wird somit nicht grundlegend problematisiert. Asad folgend kommt es nicht von ungefähr, Religion im 20. Jahrhundert als etwas von anderen gesellschaftlichen Bereichen klar getrenntes fassen zu wollen, sondern dieses Bestreben steht mit dem Gedanken der Säkularisierung in Zusammenhang (vgl. Asad 1993a: 28). Somit steht ein solcher Religionsbegriff mit dem spezifisch europäischen Selbstbild dieser Zeit in Verbindung, was allerdings im religionssoziologischen Diskurs kaum Beachtung findet. Daraus erwächst nicht nur die Schwierigkeit, dass ein solcher Religionsbegriff unreflektiert verallgemeinert wird und somit einen hyperrealen Status erlangt, sondern auch, dass das hybride Zusammenspiel mit anderen gesellschaftlichen Bereichen durch die spezifische differenzierungstheoretische Analyseperspektive vernachlässigt wird. So findet etwa das Ineinandergreifen von religiösen und politischen Kräften kaum Berücksichtigung, obgleich dieses Zusammenspiel für die Herausbildung des Nationalstaates von großer Bedeutung war und beispielsweise auch in Europa viele politische Parteien einen christlichen Bezug in ihrem Namen tragen. Mit Hall kann festgestellt werden, dass in Hinblick auf Religion weder von einer notwendigen, inneren transhistorischen Konnotation von Religion auszugehen ist, diese aber ebenso wenig frei durch Raum und Zeit flottiert. Religion erscheint seiner Meinung nach in bestimmten Formationen und ist durch unterschiedliche Kräfte verankert: „Ihre Bedeutung [...] entspringt gerade ihrer Position in einer Formation. Sie hängt davon ab, womit sie

sonst artikuliert ist. Da diese Artikulationen nicht unvermeidlich sind, nicht notwendig, können sie potentiell transformiert werden, so dass Religion in mehr als einer Weise artikuliert werden kann.“ (Hall 2000: 66f) Religion kann in einem solchen Verständnis nicht abschließend definiert werden, vielmehr müssen die spezifischen religiösen Formationen in ihren jeweiligen Artikulationen mit politischen, ökonomischen Einflüssen etc. untersucht werden (Hall 2000: 66f). Indem davon ausgegangen wird, dass sich religiöse Formationen erst im Zusammenspiel mit verschiedenen gesellschaftlichen Einflussbereichen artikulieren, wird nicht nur die im religionssoziologischen Diskurs vorgenommene sachliche Abgrenzung von Religion, sondern auch die Dichotomie zwischen Struktur- und Handlungsebene aufgehoben, die ebenfalls den religionssoziologischen Diskurs prägt und im Weiteren noch zu problematisieren sein wird.

Kontingenz und Komplexität der sozialen Praxis geraten also aufgrund der theoretischen Modelle, die die hybriden Sinnproduktionen der gesellschaftlichen Praxis gerade durch bestimmte Vorannahmen und Grenzziehungen einzudämmen versuchen, nicht in den Blick. Ebenso finden Aspekte der Macht – wie insbesondere Asad angemerkt hat – in einer solchen Perspektive keine Berücksichtigung.

Zwar wird in der Tradition Luckmanns die seit den Anfängen der Soziologie verbreitete Vorstellung von Religion als etwas von anderen Bereichen Abgrenzbarem, zurückgewiesen. An den Fragen, wie umfassend ein Religionsbegriff sein sollte und was alles als Religion bezeichnet werden dürfe, scheiden sich seither aber die religionssoziologischen Geister. Während diejenigen Stimmen, die für einen engen Religionsbegriff plädieren und auf globaler Ebene für einen konvergenztheoretischen Ansatz stehen, an einer inhaltlichen oder funktionalen Bestimmung festhalten, wollen die Verteidigerinnen und Verteidiger eines weiten Religionsbegriffs gerade das Zusammenspiel und die Durchmischungen mit anderen Bereichen ernst nehmen. In diesem Sinne ist im gegenwärtigen Diskurs immer häufiger von populären Religionen, fluiden Religionen oder Religionshybriden die Rede. Diese Begriffe sind jedoch meist zeitdiagnostisch angelegt und sollen hauptsächlich den Wandel der Religion in einer globalisierten, pluralisierten, mediatisierten und erlebnisorientierten Welt zum Ausdruck bringen. Diesen Religionsbegriffen liegt somit nicht nur ein individualisiertes Religionsverständnis zugrunde. Religion wird hier ebenso nicht prinzipiell als etwas immer erst im praktischen Zusammenspiel mit anderen Elementen sich konstituierendes wahrgenommen, wie das etwa ein postkoloniales Kulturverständnis nahe legt. Zwar werden aktuell auch performative Ansätze im religionssoziologischen Diskurs zur Kenntnis genommen (vgl. Berger et al 2013), die vielfältigen Dimensionen der religiösen Praxis finden hierbei aber selten umfassend Berücksichtigung. Dies wird daran ersichtlich, dass die Analyseebenen und -einheiten im religionssoziologischen Diskurs nicht am konkreten Untersuchungsgegenstand festgemacht werden, sondern aus der eingenommenen theoretischen Perspektive vorab bestimmt werden.

Wie dargestellt, erfreuen sich seit einiger Zeit insbesondere die Dimensionen des individuellen Glaubens und der individuellen religiösen Erfahrung bzw. der Kommunikation über diese Erfahrungen oder der religiösen Kommunikation im Allgemeinen besonderer Beliebtheit in den soziologischen Religionskonzeptionen. Im Vergleich zu der genuin soziologischen Ausrichtung der Klassiker und ihren vielfältigen Thematisierungsformen des Religiösen spiegelt sich hier eine recht eindimensionale Betrachtungsweise religiöser Phänomene wieder, die zudem selten ohne anthropologische oder psychologische Unterfütterungen auskommt. Weber, der sich bekanntlich gegen eine vorab aufgestellte Definition von Religion aussprach und vielmehr der historischen Kontingenz des Religiösen gerecht werden wollte, konnte aufgrund der Offenheit seines analytischen Blicks – die eurozentrische Verengung sei hier für einen Moment außen vor gelassen – nicht nur den Einfluss der religiösen Lebensführung auf das Wirtschaftshandeln analysieren, sondern er widmete sich den Glaubenssystemen und deren Wechselspiel mit anderen gesellschaftlichen Bereichen im Allgemeinen und befasst sich zudem mit den religiösen Riten und Symbolen, die bei ihm wiederum immer im Zusammenhang mit religiösen Vergemeinschaftungsformen und somit auch herrschaftssoziologischen Fragen stehen.

Durch die Fokussierung auf die individualisierte Sozialform der Religion fallen die Thematisierungsformen im gegenwärtigen soziologischen Diskurs weniger mannigfaltig aus. Zwar wird die soziale Komponente etwa über die Ebene der Kommunikation berücksichtigt, und in manchen Fällen werden hier auch noch religiöse Gemeinschaften als den Glauben des Individuums beeinflussende Instanzen mitgedacht (vgl. Krech 2011), dies ist jedoch im Hinblick auf ein individualisiertes Religionsverständnis keine Selbstverständlichkeit mehr im religionssoziologischen Diskurs. Auch wenn seit einiger Zeit die sogenannten Neuen Religiösen Bewegungen Beachtung finden, lässt die relativ späte Berücksichtigung religiöser Erscheinungsformen jenseits der institutionalisierten und der individualisierten Sozialform der Religion eine weitere theoretische Engführung des religionssoziologischen Diskurses erkennen: Je nach theoretischer Ausrichtung wurde und wird der Fokus nach wie vor entweder auf die Ebene der Handlungen oder auf die Ebene der gesellschaftlichen Strukturen gelenkt, wobei letztere häufig mit religiösen Institutionen gleichgesetzt wird. Diese Dichotomie zwischen sozialen Handlungen und sozialen Strukturen kennzeichnete über einen großen Zeitraum den soziologischen Diskurs im Allgemeinen, im religionssoziologischen Diskurs scheinen sich diese theoretischen Grenzziehungen bei der Auswahl der Analyseeinheit jedoch einmal mehr besonders hartnäckig zu halten.

Eine Ausnahme bildet hier Bourdieus Soziologie der Praxis. Ähnlich dem Wissenschaftsverständnis der Postcolonial Studies möchte er mit seiner Theorie der Praxis dieser Dichotomie von methodologischem Individualismus und methodologischem Strukturalismus, die für ihn ein Produkt scholastischer Wissenschaftspraxis sind, gerade etwas entgegensetzen und vielmehr die Eigenlogik der sozialen

Praxis ernst nehmen. In Anschluss an Ludwig Wittgenstein hat Bourdieu auf die Problematik theoretischer Konzeptionen aufmerksam gemacht: In seinem Regelregressargument hat Wittgenstein aufgezeigt, dass es nicht möglich ist, Regeln abschließend zu formulieren, da bereits das praktische Befolgen einer Regel diese Regel verändere. Aus diesem Grund ist es auch nicht möglich, die Praxis theoretisch herzuleiten (vgl. Wittgenstein 1984: 345; vgl. auch Hillebrandt 2014b: 129). Dass sich soziale Praxis nicht allein durch solche Gesetzmäßigkeiten erklären lasse, werde – so lautet Bourdieus zentraler Kritikpunkt – im Kampf um die Positionierung im sozialen Feld zu selten reflektiert.¹ Vielmehr würden die aufgestellten Theorien und Gesetzmäßigkeiten mit einem natürlichen Anschein versehen, indem diese als notwendige Abstraktionen verklärt würden.

Die von Bourdieu aufgestellte Theoriefigur des religiösen Feldes, die sich in den letzten Jahrzehnten auch im religionssoziologischen Diskurs immer größerer Beliebtheit erfreute, muss sich jedoch auch selbst diesen Vorwurf gefallen lassen, ist diese Theoriefigur doch selbst eine Abstraktion von Bourdieus Auseinandersetzung mit dem Stellenwert der Religion im modernen Frankreich, der im folgenden universelle Gültigkeit beigemessen wird.

Die Naturalisierung wissenschaftlicher Erkenntnisse ist seitens der Postcolonial Studies und der Cultural Studies vielfach kritisiert worden. Wie Bourdieu plädieren viele postkoloniale Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler für eine gegenstandsnahe Betrachtungsweise sozialer Zusammenhänge. Wodurch sich religiöse Praktiken und Praxisformen auszeichnen, kann also weder vorab bestimmt und an einer spezifischen Funktion oder Substanz, noch anhand einer spezifischen gesellschaftlichen Einflussebene festgemacht werden. Die Einheiten der Analyse können vielmehr nicht unabhängig von einem spezifisch empirischen Untersuchungsereignis festgelegt werden. Vielmehr muss die Performativität der Praxis ernst genom-

1 Bourdieu hat scharfe Kritik an der scholastischen Vernunft sozialwissenschaftlicher Theoriebildung geübt. Er hat darauf hingewiesen, dass wissenschaftliche Objektivationen, also Definitionen, Begriffe und Theorien ebenfalls Formen der Praxis sind, die im wissenschaftlichen Feld bestimmten Logiken der Erkenntnisproduktion unterliegen: Wie alle anderen Felder versteht Bourdieu auch das akademische Feld als Kampffeld, auf dem durch die Produktion wissenschaftlicher Erkenntnisse um die Positionierung im wissenschaftlichen Feld gestritten wird. Hierbei werden meist Theorien aufgestellt, die das Soziale durch vermeintlich allgemeine Gesetzmäßigkeiten zu erklären versuchen. So lässt sich an Bourdieu anknüpfend mit Hillebrandt feststellen: „Der methodologische Individualismus und der methodologische Holismus unterscheiden sich folglich nicht darin, die Beschaffenheit der sozialen Welt aus allgemeingültigen Gesetzmäßigkeiten abzuleiten, sie unterscheiden sich lediglich darin, zur Konstruktion dieser Gesetzmäßigkeiten unterschiedliche Ausgangspunkte – nämlich Akteureigenschaften oder Struktureigenschaften – zu wählen.“ (Hillebrandt 2014a: 27)

men und die konkreten Analyseeinheiten immer aus dem jeweiligen Untersuchungsgegenstand abgeleitet werden. Theoretische Erkenntnisse müssen immer empirisch erfolgen und reflexiv an die untersuchten Praktiken rückgebunden werden (vgl. Bhabha 2000: 267).

Obwohl Ansätze, die die Performativität der Praxis zum Ausgangspunkt der Untersuchung machen heute in der Mitte der Sozialwissenschaften angekommen sind, nehmen sie im religionssoziologischen Diskurs nach wie vor eine marginale Position ein. Zwar möchte auch Riesebrodt eine Religionstheorie aufstellen, die „eine Verbindung der subjektiven und objektiven Dimension, der handelnden Individuen und der institutionellen Ordnung gestattet“ (Riesebrodt 2000: 38) und er sieht ein solches „Abstraktionsniveau“ auf der Ebene der Praktiken gegeben. Was er unter religiösen Praktiken verstanden wissen will, legt er jedoch vorab fest. Obgleich er seine Definition religiöser Praktiken anhand zahlreicher Beispiele aus der Geschichte der Religionen generiert, möchte er diese gerade nicht aus dem gesellschaftlichen oder kulturellen Kontext, sondern vielmehr aus der Sinnhaftigkeit der religiösen Handlungen selbst ableiten (vgl. Riesebrodt 2000: 39). Dabei scheint er jedoch die Bedeutung der Kontingenz historischer Kontexte zu unterschätzen, die postkoloniale Ansätze immer wieder hervorgehoben haben. Bevor auf die Grenzbeziehungen, die die soziologische Disziplin im Allgemeinen von Beginn an prägen, eingegangen wird, soll in dem Bemühen, die Grenzen des religionssoziologischen Diskurses destabilisieren zu wollen, zuerst auf eine weitere Engführung des Analyseklickwinkels aufmerksam gemacht werden:

Die Rede ist hier von der anthropozentrischen Ausrichtung des Analysefokus im religionssoziologischen Diskurs. Hinsichtlich der sozialen Dimension ist der religionssoziologische Blick meist auf die Sinnproduktionen menschlicher oder kommunikativer Interaktionen ausgerichtet. Ein performatives Kulturverständnis, das sowohl durch die Postcolonial Studies und die Cultural Studies vertreten wird, möchte neben den Zeichen hingegen auch die Materialität der Praxis ernstnehmen und in diesem Sinne sowohl die körperliche Verfasstheit der Menschen berücksichtigen, als auch die Bedeutung, die nichtmenschlichen Aktanten wie etwa Dingen oder Symbolen in der alltäglichen Praxis zukommt, anerkennen. Deren spezifische Relevanz zeigt sich beispielsweise in rituellen Praktiken wie etwa dem Abendmahl, in welchem alltäglichen Dingen wie Wein und Brot eine ganz besondere Bedeutung beigemessen wird. Nicht nur Bilder, Statuen und Textilien oder eben auch Wein und Brot erhalten in religiösen Praktiken häufig einen sakralen Charakter, auch die Architektur der Gotteshäuser selbst, die Altäre und Schreine sind ebenso zu berücksichtigen wie Dinge, die religiöse Bekenntnisse vermitteln. Selbst der individuelle Glaube zeichnet sich sowohl durch eine spezifische Sozialisation und eine entsprechende Verkörperung als auch durch das praktische Zusammenspiel von religiösen Symbolen und sich in Texten materialisierenden Diskursen aus.

Indem im religionssoziologischen Diskurs in den gegenwärtigen Religionsdefinitionen in erster Linie die kognitive Dimension in den Vordergrund gerückt wird, gerät die Multidimensionalität religiöser Praxis nur sehr selten in den analytischen Fokus.

Möchte man diese, durch die verschiedenen Grenzfürungen des religionssoziologischen Diskurses bedingten Engführungen in der Auseinandersetzung mit Religion zukünftig umgehen, gilt es, sich von den bisherigen Definitionspraktiken und insbesondere von einem universellen Anspruch auf Gültigkeit dieser Definitionen zu verabschieden. Auch Casanova hat festgehalten, dass es „nicht die Aufgabe der Religionssoziologie“ sein kann „im wilden Garten dadurch Ordnung zu schaffen, dass man eine theoretische Synthese entwirft und versucht diese der Welt überzustülpen“ (Casanova 2011: 180). Vielmehr muss gerade die große Heterogenität und Komplexität religiöser Praktiken ernst genommen werden. Aus diesem Grund gilt es, sich sowohl von einem homogenisierenden als auch einem essenialisierenden Religionsverständnis zu verabschieden und sich auch von den gängigen Modernenarrativen zu lösen, die fast ausschließlich an der europäischen Geschichte anknüpfen bzw. in einem spezifischen Selbstverständnis gründen und den Blick auf Religion dadurch gleichermaßen verengen. Die sachlichen, sozialen und theoretischen Grenzziehungen sind maßgeblich durch disziplinäre und narrative Grenzziehungen geprägt, die es im Folgenden nun zu destabilisieren gilt.

7.1.2 Disziplinäre, methodologische und narrative Grenzziehungen

Wie insbesondere in Kapitel 6 beleuchtet wurde, befasst sich die Soziologie seit ihrer Entstehung als wissenschaftliche Disziplin primär mit der modernen europäischen Gesellschaft. Obwohl die Anfänge der Soziologie in die Hochzeit des Imperialismus fallen, gelten die industrielle Revolution und die Französische Revolution als die wichtigsten Pfeiler auf dem Weg in die moderne Gesellschaft. Außereuropäische Gesellschaften geraten demgegenüber nur als Negativfolie zu den modernen europäischen Gesellschaften in den Blick. Während Ethnologie und Anthropologie sich mit außereuropäischen Gesellschaften und globalgeschichtlichen Zusammenhängen befassen, bildet die Auseinandersetzung mit den europäischen Gesellschaften von Beginn an den zentralen Untersuchungsgegenstand der Soziologie. Wie im Folgenden gezeigt werden soll, ist die Soziologie als wissenschaftliche Disziplin durch ihren Fokus auf die europäischen Gesellschaften durch weitreichende Grenzziehungen geprägt, die durch eine spezifische Moderneerzählung noch verstärkt werden. Die dieser Erzählung inhärenten Verhältnisbestimmungen von Moderne und Religion spielen hinsichtlich der Grenzziehungen des soziologischen Diskurses

im Allgemeinen und der im religionssoziologischen Diskurs im Besonderen eine nicht zu unterschätzende Rolle.

Dies hat sich bis heute nicht geändert. Ein Religionsverständnis, welches Religion als etwas von anderen Phänomenen und Bereichen klar Abgrenzbares definiert, findet auch deshalb im religionssoziologischen Diskurs nach wie vor Anklang, weil es eng mit einem durch Rationalisierung und funktionale Differenzierung geprägten Moderneverständnis und einem entsprechenden europäischen Selbstbild verknüpft ist. Wie dargestellt, ist nicht nur Webers, sondern auch Parsons' und Luhmanns Moderneverständnis von der Annahme der Ausdifferenzierung unterschiedlicher gesellschaftlicher Teilbereiche gekennzeichnet. Gerade der Wandel der Religion von einem die Gesellschaft überbordenden Phänomen zu einem von der staatlichen Macht getrennten gesellschaftlichen Teilbereich stellt ein wichtiges Charakteristikum dieser Erzählung dar. Dieser Wandel der Rolle der Religion wird mit einem größeren gesellschaftlichen Wandel in Verbindung gebracht, der gemeinhin mit dem von Weber geprägten Begriff der Rationalisierung umschrieben wird. In den gängigen Modernenarrativen nimmt die europäische Gesellschaft in Bezug auf diese Entwicklungen eine Vorreiterrolle ein. Durch die Annahme, dass die moderne Gesellschaftsordnung auf einem endogenen Prozess innerhalb Europas herbeigeführt wurde, werden in zeitlicher Hinsicht Grenzziehungen vorgenommen, indem die moderne Gesellschaft von den sogenannten vormodernen Gesellschaften abgegrenzt wird. Ebenso werden auch in räumlicher Perspektive Grenzen produziert, nämlich zu den sonstigen traditionellen Gesellschaften, denen der Weg in die Moderne noch bevorsteht. Die seit Jahrhunderten bestehenden globalen Verflechtungen, die sich in Kolonialismus, Imperialismus, Sklaverei und Handelsbeziehungen manifestieren, werden hierbei ebenso wenig berücksichtigt, wie die Tatsache, dass die Idee des Nationalstaates erst im Kontext der Kolonialherrschaft Kontur gewinnen konnte (Bhambra 2007).

Vielmehr sind die Modernenarrative durch Gegenüberstellungen von West und Ost, moderner und vormoderner, entwickelter und unterentwickelter Gesellschaft geprägt. Offensichtlich lassen sich erst durch die Kontrastierung mit dem Anderen die Charakteristika der europäischen Moderne heraus stellen, wie an Webers okzidentalem Rationalismus veranschaulicht wurde.

Indem davon ausgegangen wird, dass einzig die europäischen Länder in der Lage waren, eine moderne Gesellschaftsordnung hervorzubringen, wird Europa nicht nur zum theoretischen Ausgangspunkt der soziologischen Auseinandersetzung, sondern es wird durch ein modernisierungstheoretisches Denken quasi zum Maßstab der globalen Modernentwicklung gemacht, wobei der Nationalstaat die zentrale Analyseinheit bildet. Wie Chakrabarty aufgezeigt hat, geraten durch diese zeitlichen und räumlichen Grenzziehungen außereuropäische Nationalstaaten lediglich auf der Ebene der nachholenden Entwicklung in den Blick (vgl. Chakrabarty 2002). Chakrabarty hat zudem auf den hyperrealen Status dieser Theorien aufmerksam

gemacht: Er weist darauf hin, dass ‚das Europa‘ oder ‚der Westen‘, auf welchen sich diese Moderneerzählungen immer beziehen, ebenfalls lediglich imaginäre Einheiten seien. Das Projekt, Europa zu provinzialisieren, müsse deshalb auch das Eingeständnis beinhalten, „dass bereits Europas Aneignung des Adjektivs ‚modern‘ ein Stück globale Geschichte ist“ (Chakrabarty 2010:62). Entsprechend möchte er für die Rolle der Geschichtsschreibung sensibilisieren, die in einem engen Bündnis mit dem modernen Imperialismus und Kolonialismus stehe. Für die Zivilisierung außereuropäischer Weltregionen werde jedoch die Kolonialherrschaft in diesen Narrativen häufig als notwendiges Übel dargestellt.

Durch die eurozentrische Ausrichtung der Moderneerzählung aber auch durch die Konzentration auf Nationalstaaten als zentrale Analyseeinheit wird die durch die vielfältigen geschichtlichen Verflechtungen bedingte globale Anlage der Moderne, auf welche postkoloniale Theoretikerinnen und Theoretiker immer wieder hingewiesen haben, im religionssoziologischen Diskurs nicht berücksichtigt. Vertreterinnen und Vertreter einer postkolonialen Perspektive wollen eine Soziologie der Moderne jedoch nicht grundlegend in Frage stellen, sondern vielmehr die eurozentrische und hyperreale Verengung der Moderneerzählung problematisieren.

Die Frage nach dem Stellenwert der Religion in modernen Gesellschaften und ihrer gängigen Sozialform erweist sich hierbei als ein sinnvolles Mittel der Revision gängiger Moderneerzählungen: Insbesondere die hegemoniale Stellung der Säkularisierungsthese, verstanden als ein mit der Entstehung des modernen Nationalstaats einhergehendem gesellschaftlichen Bedeutungsverlust von Religion, der sich nicht nur in den abnehmenden Mitgliederzahlen der Kirchen widerspiegelt, sondern sich im öffentlichen Einflussverlust religiöser Vertreterinnen und Vertreter manifestiert, hat dazu geführt, dass eine anhaltende religiöse Vitalität als etwas der Moderneentwicklung Gegensätzliches charakterisiert wurde. Aus modernisierungstheoretischer Perspektive war es nur eine Frage der Zeit, dass Religion – als einer von vielen gesellschaftlichen Teilbereichen – auch in globaler Hinsicht an Bedeutung verlieren würde. Die These eines zunehmenden gesellschaftlichen Bedeutungsverlusts von Religion wird erst in der Religionssoziologie Ende der 1960er Jahre in Frage gestellt. Während Religion in der Soziologie lange Zeit mit Kirche, also ihrer institutionalisierten Sozialform gleichgesetzt wurde, zieht Luckmann eine solche Betrachtungsweise in Zweifel. Er geht nicht von einem schwindenden Einfluss, sondern vielmehr von einem Wandel der religiösen Sozialform aus und macht damit die Grenzziehung zwischen institutioneller und individueller Religion im religionssoziologischen Diskurs salonfähig. Entgegen der gängigen Annahme eines Bedeutungsverlusts geht Luckmann nun von einer anhaltenden Vitalität des Religiösen aus. Auch wenn die institutionalisierte Form der Religion an Einfluss verliere, spiele Religion im Privaten nach wie vor eine große Rolle.

Wie aufgezeigt wurde, ist jedoch auch die Unterscheidung von institutioneller und individueller Religion nicht nur mit der spezifisch europäischen Erfahrung

bzw. einem entsprechenden Selbstbild verknüpft, sondern steht auch in engem Zusammenhang mit den soziologischen Moderneerzählungen und entsprechenden Theoriefiguren. Die Individualisierungsthese nimmt im Allgemeinen einen zentralen Stellenwert in diesen Erzählungen ein, steht sie doch für die durch den Nationalstaat ermöglichte Freisetzung des Einzelnen aus althergebrachten Zwängen. Während das Leben des Einzelnen bisher durch die von Familie und Kirche vorgegebenen Strukturen dominiert wurde, verlieren diese Institutionen mit zunehmendem Wohlstand an Einfluss auf die Lebensführung der Individuen. Die religiöse Individualisierung wird hierbei mit der institutionellen Ausdifferenzierung und mit einer wachsenden Entfremdung religiöser Experten von den religiösen Laien in Verbindung gebracht, sowie mit einem durch die Trennung von Staat und Kirche ermöglichten und durch Migration und Kommerzialisierung beförderten religiösen Pluralismus in Zusammenhang gestellt. Durch die analytische Fokussierung auf die individualisierte Religion geraten beispielsweise gemeinschaftliche religiöse Praktiken nicht mehr oder nur noch als Relikt aus einer vergangenen Zeit in den Blick. Räumliche und zeitliche Grenzziehungen, die insbesondere in der Unterscheidung zwischen modernen und traditionellen Gesellschaften kulminieren und auf die im folgenden Kapitel noch näher eingegangen werden soll, spielen hierbei offensichtlich eine ebenso wichtige Rolle wie gewisse normative Implikationen, die nur eine bestimmte Religion für vereinbar mit der modernen Gesellschaft halten, was in Kapitel 7.1.4 ebenfalls noch einmal gesondert Berücksichtigung finden wird.

Es sollte jedoch bereits deutlich geworden sein, dass die disziplinäre Fokussierung auf Europa ein Ignorieren der gewaltvollen Dimension der Moderne zur Folge hat. Es wird vielmehr ein evolutionistisches, homogenisierendes und beschönigendes Bild dieser globalgeschichtlichen Entwicklung gezeichnet. Die Eindimensionalität des Moderneverständnisses ist in den letzten Jahrzehnten in der Soziologie selbst in die Kritik geraten. Eisenstadt hatte z.B. als Reaktion sein Konzept der *Multiple Modernities* entwickelt, um auf die vielfältigen Wege der unterschiedlichen Zivilisationen in die Moderne hinzuweisen. Er vermeidet es somit nicht nur von einem einheitlichen Pfad der Moderne zu sprechen, sondern spricht auch von Zivilisationen anstatt von Nationalstaaten. Wie Randeria aufgezeigt hat, gerät jedoch auch mit dieser Analyseinheit die Verflechtungsgeschichte nur schwer in den Blick.

Mit der Hinwendung zu einer globalen Perspektive wandelt sich jedoch auch der religionssoziologische Diskurs. Spätestens mit der neuen Aufmerksamkeit, die Religion seit der Jahrtausendwende zuteil wird, wird etwa die These eines weltweiten Bedeutungsverlusts von Religion vielfach verworfen. Die Vielfalt religiöser Erscheinungsformen gerät jedoch im religionssoziologischen Diskurs selbst mit der Hinwendung zu einer globalen Betrachtungsweise noch nicht in den Blick. Nach wie vor bilden jedoch hauptsächlich die europäischen Erfahrungen und ein entsprechendes Religionsverständnis den theoretischen Bezugspunkt im Diskurs um die

Bestimmung eines allgemeinen Religionsbegriffs: Während in konvergenztheoretischen Moderneerzählungen – wie anhand der von Luhmann geprägten Theorie der Weltgesellschaft veranschaulicht – die funktionale Differenzierung die prägende Argumentationsfigur ist, steht in divergenztheoretischen Ansätzen etwa bei Beck oder bei Knoblauch nach wie vor ein individualisiertes Religionsverständnis im Vordergrund. Aufgrund der disziplinären und narrativen Engführungen gerät auch in einer globalen religionssoziologischen Perspektive die große Heterogenität religiöser Erscheinungsformen nicht in den analytischen Fokus.

Möchte die Religionssoziologie der Heterogenität und Hybridität der gegenwärtigen globalen religiösen Praktiken und Formationen gerecht werden, muss sie die disziplinären Grenzziehungen als eine Nichtberücksichtigung der Gleichzeitigkeit globaler Prozesse anerkennen. Eine postkoloniale Perspektive hat immer wieder darauf hingewiesen, dass durch die disziplinäre Aufsplitterung die gegenstandsimmanenten Verflechtungen nicht in den Blick geraten. Während in der Religionswissenschaft, den Kulturwissenschaften, der Anthropologie und Ethnologie dieser Hinweis in den letzten Jahren vielfach Berücksichtigung findet, scheuen sich die Religionssoziologinnen und Religionssoziologen hierzulande vor einem solchen Blick über den eigenen disziplinären Tellerrand. Sollen die Grenzen des religionssoziologischen Diskurses aufgezeigt werden, gilt es die eigenen disziplinären Engführungen, die den Analyseblickwinkel auf Religion wie dargestellt in vielfacher Hinsicht verengen, kritisch zu hinterfragen. Durch eine solche interdisziplinäre Perspektivenerweiterung droht nicht der Verlust des Analysegegenstandes an die Kultur- oder Religionswissenschaften, wie dies von diversen Religionssoziologinnen und Religionssoziologen verschiedentlich befürchtet wird. Vielmehr kann man der globalen Heterogenität und verflechtungsgeschichtlichen Hybridität religiöser Praxisformen dadurch erst gerecht werden.

7.1.3 Zeitliche und räumliche Grenzziehungen

Es sind insbesondere die zeitlichen und räumlichen Grenzziehungen, die in enger Verknüpfung mit den disziplinären, theoretischen und narrativen Grenzen die Analyseperspektive der Religionssoziologinnen und -soziologen in entscheidender Weise einschränken. Diese Grenzziehungen zu destabilisieren, ist – wie im Folgenden aufgezeigt wird – nicht nur vor dem Hintergrund der Engführungen der Moderneerzählung von besonderer Brisanz, dieser Vorgang erweist sich auch im Hinblick auf die Diskussion um eine neue Verhältnisbestimmung von Globalität und Lokalität von zentraler Bedeutung.

Durch den exponierten Status, der Europa in Hinblick auf die Moderneentwicklung u.a. von der sozialwissenschaftlichen Theoriebildung zugesprochen wurde, wird die europäische Gesellschaft nicht nur von vorherigen Gesellschaftstypen ab-

gegrenzt, also zeitliche Grenzziehungen vorgenommen, sondern auch in räumlicher Hinsicht werden Unterschiede gemacht. Diese Differenzproduktionen spielen sich in der Theorieproduktion in den zentralen Gegensatzpaaren wie etwa Vormoderne und Moderne, Tradition und Moderne oder stratifizierter und funktional differenzierter Gesellschaft wider. Diese binären Gegensatzpaare wurden als nicht miteinander vereinbar dargestellt, wie sich am Beispiel der Religion veranschaulichen lässt: Religion wurde dem Bereich der Tradition zugerechnet. Hinsichtlich der Entstehung der Moderne nimmt Religion in der Moderneerzählung zwar eine wichtige Rolle ein, wie etwa an Webers Protestantismusthese oder Luhmanns Theorie der funktionalen Ausdifferenzierung unterschiedlicher gesellschaftlicher Teilbereiche erkennbar wird, in der modernen Gesellschaft selbst kommt Religion jedoch nur noch ein marginaler Stellenwert zu. Die in der Soziologie gebräuchliche Grenzziehung zwischen Tradition und Moderne steht damit auch für die Gegenüberstellung von Religion und säkularem Staat.

Wie jedoch aufgezeigt wurde, kam es erst vor dem Hintergrund der kolonialen Begegnungen mit anderen Religionen im 19. Jahrhundert zur Formulierung eines allgemeinen Religionsverständnisses. Die Interaktionen zwischen den unterschiedlichen Regionen der Welt, die heute mit dem Schlagwort Globalisierung betitelt werden, sind somit nicht erst in den letzten Jahrzehnten zu verzeichnen, sondern prägen die Weltverhältnisse seit Jahrhunderten. Das Koloniale wird in einer postkolonialen Perspektive als Chiffre aufgefasst, die in der globalen Gegenwart wie keine andere für die Verflechtungen der unterschiedlichen Regionen steht (vgl. Dennaoui 2010: 429). Die divergierenden religiösen Strömungen wurden – wie aufgezeigt – von diesen Entwicklungen maßgeblich beeinflusst. Die sogenannten Weltreligionen etwa nahmen durch die Begegnungen der Religionen untereinander, aber auch durch das Wechselverhältnis zwischen den Metropolen der Kolonialmächte und den Kolonien erst Gestalt an. Möchte man sich heute mit Religion befassen, dürfen diese Einflussverhältnisse nicht unbeachtet bleiben.

Randeria hat in Anschluss an die Postcolonial Studies deswegen verdeutlicht, dass beispielsweise die Rekonstruktionen von indischen Traditionen selbst als Produkt der Moderne betrachtet werden müssen, da sie auf der Produktion eines nationalen Selbstverständnisses beruhen. Auf diese Weise werde Tradition eine „genealogische ‚Reinheit‘ zugeschrieben, die in deutlichem Gegensatz zur radikalen ‚Unreinheit‘ interaktiver historischer Prozesse steht“ (Randeria 1999: 373). Eine solche moderne Verflechtungsgeschichte ist eben nicht als eine der zunehmenden Homogenisierungen der Welt zu verstehen, wie dies die Sozialtheorie durch ihren eurozentrischen Fokus häufig suggeriere:

„[D]ie globale Verbreitung moderner kultureller Werte und Institutionen hat eher zur Differenz als zu einer einheitlichen Moderne oder einer Konvergenz der Gesellschaft geführt. Die unterschiedliche Interpretation, Umsetzung und Domestizierung von modernen Ideen und

Institutionen sowie der Widerstand in diversen lokalen Kontexten gegen die Moderne hat auch zur Folge, dass der Westen das Definitionsmonopol über die Moderne verloren hat.“ (Randeria 2004: 155)

Vor dem Hintergrund, dass es die Religionssoziologie lange Zeit versäumt hat, der anhaltenden Vitalität und der großen Heterogenität der Religionen Aufmerksamkeit zu zollen, scheint das Einnehmen einer verflechtungsgeschichtlichen Perspektive besonders gewinnbringend zu sein. Sie eröffnet nicht nur einen anderen Blickwinkel auf die globale Verfasstheit der Moderne, sondern zwingt auch zu einer Revision der Verhältnisbestimmung von Moderne und Religion.

Der religionssoziologische Diskurs muss für andere Welterfahrungen jenseits der gängigen Moderne- und Globalisierungsnarrative wie dem der Rationalisierung, der funktionalen Differenzierung oder der Individualisierung geöffnet werden. Eine Dezentrierung der Sozialtheorie muss somit dazu führen, die Geschichte der Moderne nicht länger als Prozess der Evolution und friedlichen Diffusion zu erzählen, vielmehr muss man sich von der klassischen Erzählung des Übergangs von der traditionellen zur modernen Gesellschaft, von der stratifizierten zur funktional differenzierten Gesellschaft lösen und die gewaltvolle Dimension der Verbreitung in den Vordergrund rücken (vgl. Dennaoui 2010: 444).

Ein postkoloniales Wissenschaftsverständnis setzt sich somit für eine Perspektive ein, die sowohl relational als auch plural ist und die Hybridität der Praxis und die vielfältigen geschichtlichen Verflechtungen gleichermaßen anerkennen möchte (Randeria 1999: 377). Eine solche analytische Perspektive will die anderen Regionen der Welt nicht nur als Gegenstand, sondern auch als Ort sozialwissenschaftlicher Theorieproduktion ernst nehmen. Für Randeria beinhaltet das Folgendes: „Dies bedeutet, den Beitrag der Wissenschaftler dieser Regionen zur Kritik der kulturellen und historischen Bedingtheit westlicher Konzepte und Theorien sowie deren Relativierung, Verfeinerung und Weiterführung systematisch in eine Horizonterweiterung der Sozialtheorie einzubeziehen, um analytische Konstrukte, theoretische Prämissen und Verfahrensweisen der Sozialwissenschaften hinterfragen und drängende Probleme unserer Zeit gemeinsam reflektieren zu können.“ (Randeria 1999: 373)

Zwar verfügen postkoloniale Gesellschaften hinsichtlich einer verflechtungsgeschichtlichen Perspektive über kein epistemologisches Primat, jedoch sind sie als Ort einer relationalen Wissensproduktion gegenüber der selbstreferentiellen europäischen Geschichtsschreibung insofern privilegiert, als dass das Bewusstsein der eigenen Relationalität konstitutiv für das Selbstverständnis postkolonialer Gesellschaften ist (vgl. Randeria 1999: 380).²

2 Randeria reflektiert dabei auch die mit einer solchen Dezentrierung einhergehenden Schwierigkeiten: „Die von mir anvisierte Dezentrierung westlicher Perspektiven ist auf

Diese Relationalität der Geschichte möchte eine postkoloniale Perspektive in den Vordergrund rücken. Auch wenn die Durchdringung und Beeinflussung der unterschiedlichen religiösen Strömungen durch die erhöhte globale Mobilität und die ausgebauten Möglichkeiten der Kommunikation eine neue Dynamik erhält, ist in einer verflechtungsgeschichtlichen Perspektive eine solche gegenseitige Beeinflussung bereits durch den Jahrhunderte währenden Kontakt und die Interaktionen unterschiedlicher religiöser Strömungen gegeben, die vielfach auch von Gewalt und Unterdrückung geprägt waren. In diesem Sinne gilt es, die auch in der Globalisierungstheorie gängigen Grenzziehungen zwischen Globalem und Lokalem, Universellem und Partikularem hinter sich zu lassen:

„Seit jenem Wendepunkt in den letzten Jahrzehnten des 15. Jahrhunderts gibt es selbstverständlich keine ‚alleinige, homogene, leere (westliche) Zeit‘ mehr. Es gibt jedoch die Verdichtung und Auslassung, die entstehen, wenn all die unterschiedlichen Zeitlichkeiten, obwohl deren je verschiedene Ausprägungen ‚präsent‘ und ‚real‘ bleiben, sich auch in fragmentarischer Form *im Hinblick auf* die überdeterminierten Wirkungen eurozentrischer Zeitlichkeit, Repräsentations- und Machtsysteme bündeln – und selbst ihre ‚Differenz‘ mit Bezug auf dieses System markieren müssen. Das ist gemeint, wenn die Kolonisierung in den Rahmen der ‚Globalisierung‘ eingefügt oder wenn geltend gemacht wird, das Hauptmerkmal der Moderne sei dieser überdeterminierte, gebündelte (*sutured*) und supplementäre Charakter ihrer Zeitlichkeiten. Hybridität, Synkretismus, multidimensionale Zeitlichkeiten, die doppelte Einschreibung aus kolonialen und ‚metropolitanischen‘ Zeiten, der gegenseitige kulturelle Tauschverkehr, der schon lange für die Kontaktzonen in den Städten der ‚Kolonisierten‘ charakteristisch war, ehe er zu einer der charakteristischen Tropen in den Städten der ‚Kolonisierenden‘ wurde, die Formen der Übersetzung und Transkulturation, die die ‚koloniale Beziehung‘ seit ihren frühen Zeiten prägen, die Ausblendung und das Dazwischen-sein (in-betweenness), die Formen des Hier-und-Dort, all dies markiert die Aporien und Verdoppelungen, mit deren Zwischenräumen die kolonialen Diskurse stets zu schaffen hatten.“ (Hall 2002: 234; *Hervorh. im Original*)

eine ‚decolonisation of imagination‘ (Pieterse/Parekh 1995) angewiesen. Paradoxerweise aber gestaltet sich ein solcher Prozeß wesentlich problematischer an der ‚Peripherie‘. Denn wie Santos anlässlich der Auslotung der unterschiedlichen epistemologischen Grundlagen eines solchen Vorgehens im Norden und Süden feststellt: ‚As a product of empire, the South is the house of the south where the south is not at home‘ (Santos 1995: 150). Für den Süden ist es daher ungleich schwieriger, eine eigene Sprache zu finden, um den Dialog mit dem Westen aufzunehmen und einen Weg zwischen einem vereinnahmenden Universalismus und einem kulturalistischen Partikularismus zu finden, der es ermöglicht, die Moderne als gemeinsam zu gestaltendes Projekt der Zukunft anzusehen, statt die eigene Zukunft bereits als kolonisiert zu betrachten.“ (Randeria 1999: 380)

Hierfür ist es gerade auch notwendig, die kulturellen Grenzziehungen des religionssoziologischen Diskurses zu destabilisieren. Denn sowohl Raum als auch Zeit dürfen in einer solchen Perspektive nicht mehr als Markierung kultureller Sinn Grenzen und Lebensformen aufgefasst werden, es darf also nicht mehr zwischen westlichen und östlichen Kulturen oder traditionaler und moderner Kultur unterschieden werden, wie dies in den gängigen Modernenarrativen vielfach so gehandhabt wird. Entsprechend greifen postkoloniale Wissenschaftlerinnen und Wissenschaftler auf Lacans Konzept der Zeitlichkeit und Derridas Konzept der Spur zurück oder formulieren das in der Literaturwissenschaft Anwendung findende Konzept der Intertextualität kulturwissenschaftlich aus, um dadurch eine neue Perspektive auf die globale, hybride Verfasstheit der Moderne zu ermöglichen. Hall fasst eine solche Verschiebung des Blickwinkels prägnant zusammen:

„Folglich dient die Bezeichnung ‚postkolonial‘ nicht einfach dazu, ‚diese‘ Gesellschaft eher als ‚jene‘ oder das ‚damals‘ und das ‚jetzt‘ deskriptiv zu erfassen. Sie liest vielmehr die ‚Kolonisierung‘ als Teil eines im Wesentlichen transnationalen und transkulturellen ‚globalen‘ Prozesses neu – und bewirkt ein von Dezentrierung, Diaspora-Erfahrung oder ‚Globalität‘ geprägtes Umschreiben der früheren imperialen großen Erzählungen mit der Nation als Zentrum. Ihr theoretischer Nutzen liegt demnach genau in ihrer Ablehnung der Perspektive des ‚hier‘ und ‚dort‘, ‚damals‘ und ‚heute‘, ‚Inland‘ und ‚Ausland‘. ‚Global‘ bedeutet hier nicht universal, doch ist es auch nicht nationen- oder gesellschaftsspezifisch zu verstehen. Es bezeichnet die Art und Weise, wie die sich kreuzenden Wechselbeziehungen dessen, was Paul Gilroy als ‚diasporaisch‘ (von Zerstreuung und Minderheitenerfahrungen geprägt) bezeichnet, den Zentrum-Peripherie-Gegensatz ergänzen und gleichzeitig verschieben und wie das Globale und Lokale einander reorganisieren und umgestalten.“ (Hall 2002: 227)

Vielmehr bedarf es einer neuen Verhältnisbestimmung von Lokalität und Globalität, von Vergangenheit und Gegenwart. Im Umkreis der Postcolonial Studies – insbesondere in der Kulturanthropologie und Ethnologie – sind in den letzten Jahrzehnten profilierte Überlegungen entstanden, wie das Verhältnis von Globalität und Lokalität zusammengedacht werden kann. Appadurai will mit seinem Konzept der *ethno-, ideo-, media-, finance- und techno-scapes* nicht nur einer zunehmenden Ent-räumlichung Rechnung tragen, ebenso hat er sich darüber Gedanken gemacht, wie die Hervorbringung von Lokalität in einer globalen Welt noch gedacht werden kann: „I view locality as primarily relational and contextual rather than as scalar or spatial. I see it as a complex phenomenological quality constituted by a series of links between the sense of social immediacy, the technologies of interactivity, and the relativity of contexts.“ (Appadurai 2001: 99) Von dieser Auffassung von *locality* grenzt er die sogenannte *neighborhood* ab, für welche dem Raum, ob virtuell oder real als Wert und Dimension noch eine eigene Rolle zugesprochen wird. *Locality* und *neighborhood* stehen jedoch in einem engen Wechselverhältnis, bedingen sich

gegenseitig und werden gleichermaßen vom historischen Kontext beeinflusst. Bevor über die Perspektivierung einer neuen Soziologie der Religion nachgedacht wird, werden nun zunächst auch die kulturellen Grenzziehungen des religionssoziologischen Diskurses noch im Einzelnen in den Blick genommen:

7.1.4 Kulturelle und normative Grenzziehungen

Nicht nur Nationalstaaten oder Zivilisationen, auch Kulturen und Religionen werden im religionssoziologischen Diskurs als klar voneinander abgrenzbare Einheiten wahrgenommen. Kulturen werden hier genau wie Religionen nicht selten als divergierende, regional begrenzte Sinnformen der Lebensführung begriffen. Ein solch kulturalistisches Denken prägt bereits die vergleichenden religionssoziologischen Schriften Webers und lässt sich nicht nur im allgemein gebräuchlichen Konzept der Weltreligionen finden, sondern ist auch in der vergleichenden Religionssoziologie nach wie vor präsent. Selbst die Schriften von Mathes, der bekanntermaßen für die poststrukturalistische Wende des religionssoziologischen Diskurses eintrat, sind bisweilen durch eine kulturalisierende Argumentationsweise geprägt. Die seit Jahrhunderten bestehenden globalen Interaktionsprozesse und Einflussnahmen – auf welche insbesondere Randeria aufmerksam gemacht hat – werden in der komparativen Perspektive Webers ebenso wenig berücksichtigt wie im Konzept der Weltreligionen. Auch wenn in neuerer Zeit Religionssoziologen wie etwa Hubert Knoblauch auf die globale Fluktuation und Durchmischung religiösen Wissens im digitalen Zeitalter aufmerksam machen, werden die bereits über Jahrhunderte bestehenden Interaktionsbeziehungen nicht mitreflektiert, sondern diese Entwicklungen werden in zeitdiagnostischer Manier mit Begriffen wie Digitalisierung und Globalisierung und nicht mit einem entsprechenden hybriden Kulturverständnis in Zusammenhang gestellt.

Insbesondere Bhabha und die Cultural Studies haben ein Kulturverständnis problematisiert, welches Kultur als eine kohärente, auf ein bestimmtes Territorium beschränkte und womöglich sogar eine überzeitliche Größe fasst. Sie weisen ein von der sozialen Praxis abgekoppeltes System von Sinnstrukturen und Bedeutungsmustern konsequent zurück. Kultur spiegelt nicht einfach die Sozialstruktur wider und beeinflusst somit auch nicht die Subjekte in determinierender Weise. Vielmehr entsteht und reproduziert sich Kultur erst in den vielgestaltigen Zusammenhängen der sozialen Praxis in ihrer jeweiligen kontextuellen Artikuliertheit. „Nicht die Einbindung in eine tradierte Kultur, sondern die aktive Auseinandersetzung mit kulturellen Formen, die Prozesse des ‚Machens‘, des Aushandelns, des Fabrizierens, des Inszenierens, in denen Kultur und Postmoderne geschaffen wird, beschäftigt die Cultural Studies“ (Winter 2001: 342). Die Cultural Studies setzen sich also explizit für ein performatives Kulturverständnis ein, welches gerade den

prozesshaften Charakter kultureller Praxis herausstellt. Ein solches Verständnis von Kultur als Praxis lässt sich aber auch in einer postkolonialen Perspektive finden (vgl. Hall 2000, 2010; Bhabha 2000; Randeria 1999, 2007).³ Ein am Praxisbegriff orientiertes Kulturverständnis verbindet dabei die Ebene der Kulturproduktion mit der Ebene der Kulturrezeption, indem beide Ebenen als konstitutive Voraussetzungen der praktischen Erzeugung und Reproduktion von kulturellen Formen und Symbolen verstanden werden. Kultur wird in dieser Theoriekonstruktion als Repertoire der Praxis verstanden, durch das Symbole geformt werden und Praktiken sowie Praxisformen entstehen. Wie im Kapitel zum postkolonialen Kulturverständnis bereits ausgeführt, wird hier die Prozesshaftigkeit, die Kontingenz und die Dynamik kultureller Praktiken ins Zentrum des Interesses gestellt. Nicht die relative Stabilität kultureller Praktiken, sondern ihre Hybridität und ihr ständiger Wandel werden hier zum theoretischen Ausgangspunkt gemacht.

Um der Hybridität kultureller Praktiken gerecht zu werden, greifen praxisorientierte Ansätze dabei vielfach auf Laclaus Konzept der Artikulation zurück, durch welches Kultur als „nicht lineare expansive Praxis der Herstellung von Verbindungen“ (Grossberg 1999: 66) verstanden wird. Das Anliegen einer solchen Perspektive kann hier mit Winter exemplarisch an den Cultural Studies veranschaulicht werden:

„Cultural Studies betonen also den konstruktionistischen Charakter sozialer Wirklichkeit. Sie machen auf die möglichen Gefahren und Probleme essenzialistischer Annahmen aufmerksam und weisen auf die Möglichkeit hin, die in der (Re-)Artikulation von Praktiken und Ereignissen liegen. Kultur als sich verändernde Artikulation unterschiedlicher Elemente zu begreifen, macht deutlich, dass die vertraute Vorstellung von Kultur als einem organischen Ganzen problematisch ist. Stattdessen sollte sie eher als offener Prozess verstanden werden. Historisch entstandene Verknüpfungen, Abgrenzungen, gelockerte Beziehungen, Desartikulationen sind immer im Gang befindliche Vorgänge, die Kulturen schaffen und auch neu kreieren.“ (Winter 2005: 289)

Deswegen müssen immer die konkreten Kraftlinien untersucht werden, durch welche sich eine bestimmte kulturelle Formation in einem spezifisch historischen Kontext artikuliert. Auch wenn der jeweilige Kontext Einfluss auf die Praktiken nimmt, sind diese niemals gänzlich durch den Kontext determiniert, sondern die kulturellen

3 Überhaupt ist ein solches Kulturverständnis innerhalb der Sozialwissenschaften in den letzten Jahrzehnten in Mode gekommen. Nicht nur in zahlreichen poststrukturalistischen Ansätzen (vgl. Foucault 1974; Butler 1997) wird ein ähnlicher Kulturbegriff vertreten, auch in den Science Studies (vgl. Latour 2008) und in einer Soziologie der Praxis (vgl. Bourdieu 1987; Reckwitz 2003, 2008; Hillebrandt 2009, 2014a) ist ein solches Kulturverständnis prägend.

Artikulationen und Praktiken folgen einer eigenen Dynamik und bringen immer auch Neues hervor (Hall 2000: 66). Somit ist es

„entscheidend wichtig, zwischen der gleichartigen Erscheinung und Ähnlichkeit der Symbole über diverse kulturelle Erfahrungen – Literatur, Kunst, Musik, Ritual, Leben, Tod – hinweg und der sozialen Spezifität jeder dieser Bedeutungsproduktionen zu unterscheiden, die innerhalb spezifischer kontextueller Orte und sozialer Wertesysteme als Zeichen zirkulieren. Die transnationale Dimension kultureller Transformation – Migration, Diaspora, Deplatzierung, Neuverortung – läßt den Prozeß kultureller Translation zu einer komplexen Form der Signifikation werden. Der natürliche oder naturalisierte, einheitsstiftende Diskurs, der auf festverwurzelten Mythen der kulturellen Besonderheit wie ‚Nation‘, ‚Völker‘ oder authentischen ‚Volks‘-Traditionen beruht, kann hier kaum als Bezugspunkt dienen.“ (Bhabha 2000: 257)

James Clifford hat hierfür auch das Bild der Kulturen auf Reisen geprägt (Clifford 1999: 488; vgl. auch Dennaoui 2010: 486), das kürzlich von Hanns Wienold in Bezug auf Religionen aufgenommen wurde (vgl. Wienold 2014). Denn was soeben über Kultur gesagt wurde, trifft in einer am Begriff der Praxis ausgerichteten Wissenschaft ebenso auf Religion zu.

Die Erzeugung von praktischem Sinn ist in einer postkolonialen Perspektive immer auch mit Macht verbunden. Entsprechend hält etwa Dennaoui fest:

„Praxis ist sinnhaft und machtförmig zugleich. Auf der Ebene der sozialen Praktiken lassen sich Sinn und Macht nicht mehr voneinander unterscheiden, sie bleiben nur analytisch trennbar. Während die Sinnprämisse hier auf die relative Autonomie der Sinnerzeugung verweist, betont die Machtprämisse die Materialität und Ereignishaftigkeit des Sinns. Kulturelle Praktiken lassen sich somit nur als ‚Überschneidungsorte vieler möglicher Effekte‘ (Hörning/Reuter 2004: 10) begreifen, als Effekte der Sinngenerierung und Effekte der Macht gleichermaßen.“ (Dennaoui 2010: 483)

Möchte man die spezifische Dimension der Macht in den Blick nehmen, sollte das Kulturelle mit Bhabha „nicht als Quelle des Konflikts im Sinne differenter Kulturen, sondern als Ergebnis diskriminatorischer Praktiken – im Sinne einer Produktion kultureller Differenzierung als Zeichen von Autorität – aufgefasst“ (Bhabha 2000: 169) werden. Gleichwohl bieten diese machtvollen Diskurse und Differenzproduktionen auch immer einen gewissen Interpretationsspielraum. Wie anhand des von Bhabha zur Veranschaulichung der Hybridität der Praxis angebrachten Beispiels, einer im Missionsreport dokumentierten Begegnung zwischen einem indischen christlichen Missionar und einer Gruppe ‚Missionierter‘ in der Nähe von Dehli, verändern sich dadurch Stellenwert und Erkenntnisregeln des Kulturellen:

„Wer um Himmels willen sind all diese Menschen, und wo kommen sie her?‘ ,Wir sind arm und niedrig, und wir lesen und lieben dieses Buch.‘ – ,Was ist das für ein Buch?‘ ,Das Buch Gottes.‘ ,Lasst mich doch mal einen Blick drauf werfen.‘ Als Anund das Buch öffnete, wurde er gewahr, dass es das Evangelium unseres Herren war, das in die hinduistische Sprache übersetzt worden war und von welchem die Menge eine reichliche Anzahl von Exemplaren zu besitzen schien, einige waren GEDRUCKT, andere hatten die Leute selbst ABGESCHRIEBEN. Anund wies auf den Namen Jesu und fragt: ,Wer ist das?‘ ,Das ist Gott! Er gab uns dieses Buch.‘ ,Wo habt ihr es bekommen?‘ ,Ein Engel vom Himmel gab es uns, auf dem Markt von Hurdwar.‘ – ,Ein Engel?‘ ,Ja, für uns war es der Engel Gottes, aber er war ein Mensch, ein gelehrter Weiser.‘ (Bei diesen übersetzten Bibeln kann es sich nur um die Bücher gehandelt haben, die vor fünf, sechs Jahren von der Missionsstation in Hurdwar verteilt worden sind.) ,Die handgeschriebenen Bücher schreiben wir selbst, da das unsere einzige Möglichkeit ist, mehr von diesem gesegneten Wort zu bekommen.‘ ,Diese Bücher‘ sagte Anund, ,lehren die Religion der europäischen Sahibs. Es ist ihr Buch und sie haben es in unserer Sprache gedruckt, damit auch wir daran teilhaben können.‘ ,Ah! Nein‘ erwiderte der Fremde ,das ist unmöglich, denn sie essen Fleisch.‘ ,Jesus Christus‘, sagte Anund, ,lehrt, daß es ohne Bedeutung ist, was man ißt oder trinkt. ESSEN ist nichts von Gott. Nicht das, was in den Mund eines Menschen hineingelangt, besudelt ihn, sondern das, was aus dem Mund herauskommt, das besudelt den Menschen: Denn die Niedertracht kommt aus dem Herzen. Aus dem Herzen kommen böse Gedanken, Morde, Ehebrüche, Hurerei, Diebstähle und diese sind es, die die Menschen besudeln.‘ ,Das ist wahr; aber wie kann es das Buch der Europäer sein, wenn wir doch glauben, daß es Gottes Geschenk an uns ist? Er schickte es uns in Hurdwar.‘ ,Gott gab es vor langer Zeit den Sahibs und SIE sandten es uns. [...] Warum seid ihr alle weiß gekleidet?‘ ,Die Gott ergebenen Menschen sollten weiße Gewänder tragen‘, war die Antwort, ,als Zeichen dafür, daß sie rein und ihrer Sünden ledig sind.‘ – Anund bemerkte: ,Ihr sollt GETAUFT werden, im Namen des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes.‘ [...] ,Wir sind bereit, uns taufen zu lassen, aber wir werden niemals das Sakrament annehmen. Wir sind bereit uns allen anderen Bräuchen der Christen zu fügen, aber nicht dem Sakrament, denn die Europäer essen das Fleisch der Kuh, und das ist für uns unmöglich.‘“ (The Missionary Register 1818 zit. Nach Bhabha 2000:152f; *Hervorh. im Original*)

Wie dieses Beispiel veranschaulicht wäre es verkürzt, die Geschichte der christlichen Mission in modernisierungstheoretischer Manier als eine einfache Diffusionsgeschichte zu erzählen. Vielmehr gilt es die vielschichtigen kontextuellen Einflussnahmen und die vielschichtige Hybridität der Praxis, in denen sich immer auch Formen der Gegenmacht bahnbrechen, zu analysieren. Bhabha möchte mit diesem Beispiel aus dem Missionsreport nicht nur die von Foucault beschriebenen kapillaren Wirkungen der Mikrotechnik der Macht illustrieren, es verdeutliche auch die Macht, die die Technologie des gedruckten Wortes im ländlichen Indien des 19. Jahrhunderts ausüben konnte:

„Man stelle sich die Szenerie vor: die Bibel – übersetzt vielleicht in einem nordindischen Dialekt wie das Brighbhasha, kostenlos oder für den Preis einer Rupie verteilt inmitten einer Kultur, in der im allgemeinen nur Hindus mit Kastenzugehörigkeit ein Exemplar der Heiligen Schrift besitzen – wie sie von den Einheimischen ehrfürchtig sowohl als Neuheit als auch als Hausgott in Empfang genommen wird.[...] Eben der machtvolle Einsatz dieser kolonialistischen Praktiken erzeugt die diskursive Spannung zwischen Anund Messah, dessen Rede ihre eigene Autorität einfach *annimmt*, und den Einheimischen, die die englische Präsenz ihren Fragen aussetzen und damit die Hybridität der Autorität enthüllen und ihre aufrührerischen Fragestellungen in die Zwischenräume einbringen.“ (Bhabha 2000: 173; *Hervorh. im Original*)

Gerade für die Auseinandersetzung mit Religion ist es von zentraler Bedeutung, die Geschichte der globalen Moderne als eine der Macht- und Herrschaftsverhältnisse zu rekonstruieren, in welchen die genannten Narrative, Ideen und Fantasien, die häufig mit einem universellen Anspruch verknüpft werden, eine zentrale Rolle spielen, die aber auch durch die vielfältige und hybride Aneignung und Umformung dieser Narrative gekennzeichnet ist. Auf diese Weise wird nicht nur der verengte Analyseblickwinkel des religionssoziologischen Diskurses, sondern auch die Verflechtungen der Geschichte der Religionen sichtbar.

Eine solche Erweiterung des Analysefokus, die Religion auch über eine eurozentrische Betrachtungsweise hinaus untersuchen möchte, darf demnach auch nicht rein additiv erfolgen, läuft eine solche Vorgehensweise doch Gefahr, die althergebrachte Dichotomie vom Westen und dem Rest der Welt zu verfestigen (vgl. Randieria 1999: 373). Die soziologische Forschungspraxis sollte es vermeiden auf der imperialen Gegenüberstellung von einzelnen Kulturen, Gesellschaften oder Religionen zu beharren, vielmehr muss sie in ihren Analysen die vielfältigen geschichtlichen Verwobenheiten zwischen den unterschiedlichen globalen und lokalen Entitäten berücksichtigen.

Im hegemonialen Moderneverständnis, das wie aufgezeigt den religionssoziologischen Diskurs in erheblichem Maße prägt und welches in enger Verknüpfung mit einem liberalen, demokratischen Gesellschaftsverständnis steht, gibt es zudem offenbar bessere und schlechtere Religionen: Dass in den religionssoziologischen Studien gegenwärtig insbesondere die individualisierte Religion in den Blick genommen wird, steht in engem Zusammenhang mit einem entsprechenden Selbstbild. Die freie Wahlentscheidung stellt für das europäische Selbstverständnis auch hinsichtlich der Religionszugehörigkeit ein wichtiges Gut dar. Religion kann vor diesem Hintergrund in der modernen Gesellschaft nur noch Bestand haben, wenn sie zur Sache der freien Wahlentscheidung jedes Einzelnen wird. Vor diesem Hintergrund wurde in den letzten Jahren öffentlich verstärkt die Frage diskutiert, inwiefern bestimmte Religionen im Widerspruch zu den Werten der modernen Gesell-

schaft stehen. Insbesondere Muslime und ‚der Islam‘ geraten immer wieder unter Verdacht, einem individualisierten Religionsverständnis und der freiheitlich-demokratischen Werteordnung nur unzureichend zu entsprechen. Auch die religionssoziologische Auseinandersetzung mit Muslimen in Deutschland leistet häufig der öffentlichen Diskussion Folge: Anstatt sich in unvoreingenommener Weise mit der religiösen Praxis von Muslimen zu befassen, wird auch hier nicht selten diskutiert, ob und inwiefern die Religion ein Integrationshemmnis darstelle.

Obgleich der analytische Mehrwert einer religionssoziologischen Perspektive deutlich höher ausfällt, wenn versucht wird die vielfältigen religiösen Erscheinungsformen und Zusammenhänge, in denen Religion eine Rolle spielt, zu beleuchten anstatt Religion hauptsächlich dahingehend zu analysieren, inwiefern sie mit den freiheitlich demokratischen Werten der modernen Gesellschaft im Einklang steht, bleibt der analytische Fokus vielfach auf die individualisierte Religionsausübung als die moderne Sozialform der Religion gerichtet. Dass als Folge davon im religionssoziologischen Diskurs nicht mehr die religiösen Praktiken oder kollektiven Glaubensvorstellungen, sondern einzig der individuelle Glaube und die individuelle religiöse Erfahrung in den Fokus gerückt werden, verdeutlicht die normative Verengung des religionssoziologischen Diskurses. Weder die Heterogenität religiöser Sozialformen noch die anhaltende Bedeutung, die religiösen Gemeinschaften zukommt, werden durch die Konzentration auf die individualisierte religiöse Sozialform in ausreichender Weise berücksichtigt.

Neben den sozialen, sachlichen, räumlichen, zeitlichen und kulturellen Grenzziehungen, sowie den disziplinären, theoretischen und narrativen Engführungen gilt es auch die normative Blickrichtung des religionssoziologischen Diskurses kritisch zu hinterfragen und die dadurch produzierten Grenzziehungen zu destabilisieren.

Natürlich ist jede Auseinandersetzung mit Religion von Grenzziehungen geprägt. Wir wollen nicht der Illusion aufsitzen, dass sich Grenzziehungen in Gänze vermeiden ließen. Es ist jedoch die Frage, inwiefern die Grenzziehungen und die damit einhergehenden Verengungen des Blickwinkels auch reflektiert und kenntlich gemacht werden. Im religionssoziologischen Diskurs wird diesen Einschränkungen des Analyseblickwinkels bisher zu wenig Aufmerksamkeit gezollt, weswegen seit Jahrzehnten ein ganz spezifisches Religionsverständnis reproduziert wird.

Wie eine Perspektive aussehen könnte, die für eine Destabilisierung der dem religionssoziologischen Diskurs immanenten Grenzziehungen steht und die sowohl der Hybridität und historischen Kontingenz der Sinnproduktionen als auch der multidimensionalen Verfasstheit der religiösen Praktiken gerecht werden will, soll im Folgenden aufgezeigt werden.

7.2 ENTWURF EINER NEUEN SOZIOLOGIE DER RELIGION

Neuen Sichtweisen muss immer eine Herausforderung und Infragestellung vorheriger Sichtweisen vorausgehen. Es reicht nicht aus, der vom religionssoziologischen Diskurs in den Fokus gerückten individualisierten religiösen Sozialform im Zuge der Anpassung der Analyseperspektive an die diagnostizierte ‚Wiederkehr der Religion‘ lediglich weitere religiöse Sozialformen an die Seite zu stellen. Vielmehr musste zunächst analysiert werden, warum im religionssoziologischen Diskurs Religion nur auf diese spezifische Art und Weise thematisiert wird. Somit konnten die Grenzziehungen des religionssoziologischen Diskurses aufgezeigt und die theoretischen und methodischen Analysemittel dahingehend befragt werden, ob und inwiefern sie sich für die Auseinandersetzung mit Religion sowohl in der Vergangenheit als auch in der Gegenwart als adäquat erweisen. Vor dem Hintergrund der ausgemachten Engführung wird es zudem möglich, auf fundierte Weise über eine Revision der Religionssoziologie nachzudenken. Die Auseinandersetzung mit Religion muss hierbei ebenso wie die Erzählungen, die Moderne und Religion in ein Verhältnis zueinander setzen, neu perspektiviert werden.

Das Kulturverständnis Bhabhas oder Halls bietet für eine solche Reformulierung einer Soziologie der Religion fruchtbare Anknüpfungspunkte: Sie verstehen Kultur als eine performative Praxis, die unser ganzes Alltagsleben umfasst und somit auch religiöse Praktiken mit einschließt. Kulturelle Zeichen und Praktiken werden hier stets aufs Neue ausgehandelt und befinden sich also in permanentem Wandel. Mit seinem Konzept der Hybridität hat Bhabha gerade auf den Prozesscharakter und die prinzipielle Unabschließbarkeit kultureller Praxis aufmerksam gemacht. Anstatt Kulturen als feste, homogene und relativ beständige Einheiten zu begreifen, die eine bestimmte Volksgruppe oder Region prägen, legt er den Fokus auf die Hybridität kultureller Prozesse. Kulturelle Differenz wird in einer solchen Perspektive nicht im Sinne differenter Kulturen oder Religionen konzeptualisiert, vielmehr werden auch kulturelle Differenzen immer praktisch erzeugt. Sie erweisen sich jedoch, je nach Eingebundenheit in gesellschaftliche Diskurse, als mehr oder weniger beharrlich. Eine verflechtungsgeschichtliche Perspektive, wie Randeria sie in der deutschen Diskussion starkgemacht hat, sowie Bhambas Ansatz der ‚Connected Sociologies‘ ermöglichen es zudem, Religion in der Gegenwart in einer neuen Weise zu denken, indem sie die Verwobenheiten der globalen Geschichte zum Ausgangspunkt ihrer Perspektive machen, bzw. davon ausgehen, dass erst durch die ‚Histories of Interconnection‘ die Welt als globaler Raum wahrnehmbar wird. An diese Arbeiten anschließend möchte ich auf den folgenden Seiten einen Analyseansatz entwerfen, der das hier formulierte Kulturverständnis und die verflechtungsgeschichtliche Perspektive auch über die postkoloniale Perspektive hinaus für eine neue Soziologie der Religion anwendbar macht und der dazu beiträgt, den vielfälti-

gen und äußerst fluiden religiösen Erscheinungsformen der Gegenwart gerecht zu werden.⁴

Geht man von einem alltagspraktischen und dynamischen Kulturverständnis aus, ist es ein zweckloses Unterfangen, eine allgemeingültige Definition von Religion aufzustellen. Es gibt keinen gemeinsamen Nenner, auf den die heterogene und stets kontingente religiöse Praxis zu bringen ist. Nicht nur hinsichtlich der hohen Divergenz religiöser Praktiken, sondern auch in Anbetracht des komplexen Zusammenspiels der unterschiedlichen Einflussfaktoren, die die religiöse Praxis bedingen, sind die aufgestellten Definitionsversuche von Religion in der Regel von Ausschließungen und Simplifizierungen geprägt. Der Blick auf die Vielgestaltigkeit und Fluidität religiöser Erscheinungsformen wird dadurch verschiedentlich verstellt und religiöse Phänomene können somit nicht in adäquater Weise analysiert werden. Auf einer der empirischen Forschung vorausgehenden Festlegung dessen, was unter Religion gefasst werden soll, muss aus diesem Grund ganz verzichtet werden.

Was unter Religion in den verschiedenen Zusammenhängen jeweils verstanden wird, kann vielmehr nur in der empirischen Auseinandersetzung mit spezifischen Formen der religiösen Praxis erforscht werden. Es wird dementsprechend nicht nach der christlichen oder der jüdischen Religion im Allgemeinen gefragt, sondern durch die Hybridität und komplexe Dynamik religiöser Erscheinungsformen lassen sich nur anhand konkreter Analysen religiöser Alltagspraktiken und Zusammenhänge, in denen Religion eine Rolle spielt, Erkenntnisse darüber erhalten, was gegenwärtig jeweils unter Religion begriffen wird.⁵ Obgleich es illusorisch ist, diese Praktiken in ihrer Tatsächlichkeit ‚einfangen‘ zu können und es sich bei den gewonnenen Erkenntnissen somit immer um eine spezifische Repräsentation der religiösen Praktiken handelt, sollte wenigstens versucht werden, ein möglichst ‚dichtes Bild‘ dieser kulturellen Praxis zu zeichnen, wobei hinsichtlich der Komplexität und Dynamik gerade die multidimensionale Verfasstheit der Praxis zu berücksichtigen ist. Anstatt der Auseinandersetzung mit Religion eine Definition voranzustellen, wird in diesem Sinne für ein reziprokes Verhältnis von Theorie und Empirie plädiert. Theoretische Überlegungen werden also nicht grundlegend abgelehnt, sie sollten jedoch stets nur im Zusammenhang mit der Analyse der empirischen Praxis

4 Dass ich mich neben den Arbeiten der Postcolonial Studies in den letzten Jahren intensiv mit praxistheoretischen Analyseperspektiven befasst habe, soll an dieser Stelle nicht verschwiegen werden. Meine Lesart der Schriften Bhabhas und Halls wurde davon beeinflusst und auch der hier vorgenommene Entwurf einer neuen Soziologie der Religion ist dadurch maßgeblich geprägt.

5 Wenn hier von der Vielfalt religiöser Erscheinungsformen die Rede ist, ist dies also nicht in einem essentialistischen oder homogenisierenden Sinne als Vielfalt der Religionen zu verstehen, sondern wird vielmehr als Vielfalt der religiösen Praxis begriffen.

aufgestellt werden. Theoretische Hilfsmittel werden in der hier vorgeschlagenen Perspektive somit als notwendige Analysewerkzeuge verstanden, um etwa der multidimensionalen Verfasstheit der religiösen Praxis gerecht werden zu können, den Untersuchungsgegenstand auf diese Weise umfassend zu durchdringen und die analytischen Erkenntnisse von den Alltagsbeobachtungen abzugrenzen. Um den Analyseblickwinkel durch vorab aufgestellte theoretische Modelle nicht unnötig zu verengen, muss der Forschungszugang stets über die Untersuchung der empirischen Praxis erfolgen.

Die radikale Konsequenz, die sich aus dem hier vorgeschlagenen, an der empirischen Praxis orientierten Forschungszugang ergibt, ist, dass Religion in dieser Analyseperspektive nur als Religion identifiziert werden kann, sofern sich die Praxis selbst als religiös ausweist. Nur wenn das Religiöse in irgendeiner Art und Weise praktisch erkennbar wird – etwa über bestimmte Praktiken, eine spezifische Symbolik oder Architektur – entstehen in einer solchen Perspektive Anknüpfungspunkte für die Analyse. Nun ließe sich einwenden, dass dann prinzipiell auch Praxisformen wie der Marathonlauf oder das Musikhören als religiös bezeichnet werden können, wenn für Sport- oder Musikbegeisterte diese Praktiken eine Form von Religion darstellen. Da jedoch von einem durch Intentionalität und Handlungsmacht geprägten Subjektverständnis Abstand genommen und somit nicht das Individuum als zentrale Analyseeinheit ausgemacht, sondern die kulturelle Praxis in ihrer Multidimensionalität in den Mittelpunkt gerückt wird, finden neben den Aussagepraktiken der menschlichen Akteure auch Symbole, Diskurse und Artefakte in dem hier vorgeschlagenen Ansatz Berücksichtigung, wodurch sich diese Gefahr relativ schnell bannen lässt. Denn indem durch den Fokus auf die kulturelle Praxis von einer Hierarchisierung der Analyseeinheiten abgesehen wird und die menschlichen Akteure somit nur als eine Analyseeinheit im vielfältigen Zusammenwirken mit den anderen Elementen der kulturellen Praxis bestimmt werden, wird relativ schnell ein Unterschied zwischen dem Musikhören und der religiösen Praxis, wie sie sich etwa beim Gebet oder beim Zelebrieren einer religiösen Feier vollzieht, erkennbar, da hierbei ganz unterschiedliche Symbole und Diskurse eine Rolle spielen.

Auch wenn hier für die Unvoreingenommenheit des Analysezugangs plädiert wird, wäre es naiv anzunehmen, das Vorwissen für dasjenige, was gegenwärtig als Religion verstanden wird, im Forschungsprozess komplett ausschalten zu können. Indem der Analyseblickwinkel jedoch nicht bereits durch eine vorab aufgestellte Definition von Religion oder eine Analyseeinheit festgelegt ist, ist der analytische Blick dafür geöffnet, die vielgestaltigen Dimensionen und Elemente der Praxis zur Kenntnis zu nehmen und sich somit auch von der religiösen Praxis überraschen zu lassen.

Die forschungsleitende Frage darf in einer solchen Perspektive entsprechend nicht die nach der Substanz oder der Funktion des Religiösen in der modernen Gesellschaft sein, ebenso wenig darf Religion vorab als etwas Apartes oder Außerall-

tägliches gefasst werden. Vielmehr wird analysiert, was sich hier als religiöse Praxis konkret vollzieht, also wie sich das, was als Religion benannt wird, durch das Zusammenspiel unterschiedlicher Elemente praktisch ereignet. Ausgangspunkt der Analyse ist somit die religiöse Praxis selbst, wobei es zu ergründen gilt, auf welche Weise die hier beteiligten Elemente und Dimensionen ein Bedeutungsgeflecht miteinander eingehen, das als spezifisch religiös bezeichnet wird. Im Zentrum der Analyse steht somit die religiöse Praxis, die sich erst durch das Zusammenspiel einer Vielzahl von unterschiedlichen Elementen und Einflussfaktoren vollzieht.

Um der Vielschichtigkeit der religiösen Praxis gerecht zu werden, muss eine Soziologie der Religion zunächst das hybride Zusammenspiel dieser unterschiedlichen Elemente zum Ausgangspunkt der Analyse machen. Hierbei gilt es – wie bereits gesagt – nicht nur die menschlichen Akteure zu berücksichtigen, sondern auch die Diskurse, Symbole, rituellen Gegenstände, Organisationsformen und Bauwerke, die für die religiöse Praxis von Bedeutung sind, bzw. diese überhaupt erst bedingen. Somit wird es in einer solchen Perspektive bewusst vermieden, vorab eine Analyseebene oder -einheit zu bestimmen. Vielmehr werden die Analyseeinheiten hier aus der jeweils untersuchten Praxis gewonnen. Anstatt sich lediglich auf eine Ebene der religiösen Praxis, etwa die Erfahrungsebene oder die diskursiv-symbolische Ebene zu konzentrieren, wird dafür plädiert, die Multidimensionalität der religiösen Praxis ernst zu nehmen.

Ogleich nur anhand der Analyse konkreter Praktiken die einzelnen Elemente des jeweiligen religiösen Untersuchungsgegenstandes ausgemacht werden können, lassen sich doch vorab einige Überlegungen hinsichtlich der unterschiedlichen Dimensionen der Praxis in ihrem spezifischen Geworden-Sein anstellen: Die menschlichen Akteure werden hierbei als sozialisierte, durch diverse kulturelle Einflüsse und Erfahrungen der sozialen Ungleichheit geprägte gleichermaßen hybride und dynamische Partizipanten der Praxis verstanden, die in vielfältiger Weise zueinander positioniert sind und kulturelle Differenzen somit erst praktisch erzeugen. Anstatt den Fokus lediglich auf die Erzeugung und Reproduktion einzelner Differenzmarker wie etwa die religiöse Zugehörigkeit zu legen, wird auch hier der Multidimensionalität der kulturellen Einflussfaktoren Rechnung getragen: Neben der familiären Situation sowie der erhaltenen Bildung, der gesellschaftlichen und der sozialstrukturellen Dimension und diversen sprachlichen Einflüssen ist beispielsweise ebenso von Bedeutung, ob jemand als Mann oder Frau sozialisiert wurde, welcher Generation er angehört oder inwiefern die Sozialisation etwa durch rassistische Diskriminierungserfahrungen geprägt ist. Die unterschiedlichen Dimensionen, die auf die Sozialisation des Einzelnen Einfluss nehmen und hier lediglich beispielhaft und nicht mit dem Anspruch auf Vollständigkeit aufgeführt wurden, sind eben nicht statisch, vielmehr gehen sie in der Praxis diverse, mehr oder weniger dynamische Zusammensetzungen ein und verstärken, überlagern und verdrängen sich dabei gegenseitig. Dadurch, dass kulturellen Differenzmarkierungen durch den hegemonia-

len gesellschaftlichen Diskurs ein natürlicher Anschein gegeben wird, erweisen sie sich in Teilen aber auch als äußerst stabil.

All diese Aspekte nehmen auf das Involviertsein menschlicher Akteure in religiöse Praktiken Einfluss: Die u.a. durch die familiäre Sozialisation herbeigeführte Einbindung in eine spezifische religiöse Gemeinschaft aber auch Erfahrungen der sozialen Unsicherheit bedingen ebenso wie beispielsweise die nationalstaatlichen Regulierungen der Religionsausübung oder der gesellschaftliche Diskurs, ob und inwiefern die menschlichen Akteure in der religiösen Praxis positioniert sind. Davon auszugehen, dass einhergehend mit der Pluralisierung und der Individualisierung von Religion sich nun jeder selbst sein religiöses Sinnsystem zusammenbasteln könne, ist vor diesem Hintergrund eine ziemliche Vereinfachung dieser komplexen Gemengelage.

Indem die menschlichen Akteure als nicht mit festen Identitäten ausgestattete Personen, sondern vielmehr als ein Bedingungsgeflecht der Praxis gefasst werden, welches in der Praxis selbst erst entsteht bzw. sich immer wieder praktisch reproduzieren muss, kann bewusst Abstand von einem handlungsmächtigen Subjektverständnis genommen werden. Stattdessen wird der Eingebundenheit der sozialisierten Körper in die Praxis Rechnung getragen. Neben den sprachlichen Strukturen, in welchen sich die Praxis artikuliert und welche auch diskursiv vermittelt sind, muss hier ebenso die kognitive Dimension der Habitualisierung dieser Diskurse sowie die psychische und emotionale Ebene berücksichtigt werden, die sich in die sozialisierten Körper einschreiben. Die sozialisierten Körper sind somit auch an sich multidimensional zu fassen: Nicht nur die Dimension der sprachlichen Artikulation ist für die religiöse Praxis von Bedeutung, sondern auch wie Bedeutung durch die habituierten Denk- und Sichtweisen der Wahrnehmungsschemata produziert wird. Der Glaube, wie auch die emotionale Ergriffenheit, die sich in religiösen Praktiken häufig einstellt, sind somit zum einen immer körperlich verfasst, zum anderen aber auch stets in spezifische Diskurse eingebunden. Der Glaube an eine bestimmte Gottheit oder die persönliche Gotteserfahrung ist ebenso durch eine diskursive Referenz geprägt, die diese Erfahrung als religiöse Erfahrung auszeichnet, wie die Emotionen, die sich bei Einzelnen beispielsweise bei dem Besuch einer heiligen Stätte einstellen.

Die spezifischen religiösen Vergemeinschaftungsformen, in welche der Einzelnen mehr oder weniger intensiv eingebunden ist, spielen hinsichtlich der Wahrnehmung und Interpretation der Welt sowie der Organisation und Gestaltung der religiösen Praxis eine entscheidende Rolle. Inwiefern das personale Beziehungsgeflecht der religiösen Praxis durch sich auch körperlich manifestierende Hierarchien geprägt ist, hängt von der Bedeutung ab, dem einem spezifischen Expertenwissen oder einem Expertenstatus in unterschiedlichen Situationen und Gemeinschaften beigemessen wird. Gewisse rituelle Praktiken dürfen dann häufig nur von bestimmten Personen vollzogen werden, die in der Regel eine besondere Ausbildung, also eine

spezifische Sozialisation in extra dafür vorgesehenen Einrichtungen durchlaufen müssen. Dies manifestiert sich nicht nur in der Aneignung spezifischen Wissens, der besondere Status von religiösen Expertinnen und Experten wird etwa häufig bereits an der Kleidung erkennbar. Die menschlichen Akteure assoziieren sich im Vollzug der religiösen Praxis somit nicht nur mit anderen menschlichen Partizipanten, sondern immer auch mit Dingen sowie Diskursen und Symbolen. Rituelle Praktiken sind ohne die sozialisierten Körper, aber auch ohne gewisse Dinge wie etwa ein Buch, in welchem sich der religiöse Diskurs materialisiert, eine spezifische Kleidung und rituelle Gegenstände und Symbole, die im Gottesdienst Verwendung finden oder eine Meditation anleiten, sowie ein entsprechendes räumliches Setting, welches diese ermöglicht, nicht vorstellbar. Musik und Klangelemente, Bilder, Inschriften und Statuen, die rituelle Einbindung von Gebrauchsgegenständen wie Blumen oder Kerzen sind für religiöse Praktiken ebenso von Bedeutung wie der Einsatz spezifischer Symbole sowie die sich in Altären, Emporen, Sitzreihen oder Teppichen, Säulen, Fenstern und Stufen materialisierenden Raumanordnungen. Religiöse Artefakte und Symbole tragen in vielerlei Hinsicht dazu bei, dass sich die Praxis, die sich als religiös ausweist, stets neu vollziehen kann, sie stehen in ihrer jeweiligen Handhabe zudem häufig für eine spezifische religiöse Gruppe, wodurch ihnen auch eine identitätsstiftende Wirkung zukommt. Neben den Körpern manifestieren sich die symbolischen Formen der Religion also in religiösen Artefakten, Bauwerken, Texten etc. Der Wert und die Bedeutung darf hierbei jedoch nicht aus den Dingen selber abgeleitet werden, sondern muss vielmehr mit den historisch spezifischen Situationen und Gebrauchsweisen in Zusammenhang gestellt werden, um ihren jeweiligen praktischen Sinn zu eruieren. Obgleich die Artefakte und Symbole ebenso wie die menschlichen Körper in spezifische Vergemeinschaftungsprozesse eingebunden sind und sie sich somit häufig durch eine routinierte Handhabe und eine gewisse Beharrlichkeit auszeichnen, sollten sie ebenfalls als dynamische Elemente der Praxis begriffen werden, da sie ihre Bedeutung erst im Geflecht der religiösen Praxis selbst erhalten. Religiöse Symbole etwa sind keine überzeitlichen Bedeutungssysteme, sondern Bestandteile der konkreten Lebenswirklichkeit sozialer Akteure, d.h., dass sich in den Aktivitäten der sozialen Praxis immer wieder aufs Neue ihre situative Bedeutung ergibt.⁶ Die religiösen Praktiken, die sich stets auf mehreren Ebenen der materiellen Sozialität manifestieren, sind somit immer durch die situative Erzeugung von Sinn geprägt. Diese Sinnproduktionen dürfen nicht un-

6 Durch die Berücksichtigung der dinglichen und symbolischen Dimension in der Analyse ist es somit ebenfalls möglich, die anthropozentrische Engführung des religionssoziologischen Diskurses zu überwinden. Hier kann auch die praxissoziologische Ausformulierung der Akteur-Netzwerk-Theorie fruchtbare Anknüpfungspunkte liefern (Bark 2015). Für die praxissoziologische Methodendiskussion im Allgemeinen siehe Schäfer/Daniel/Hillebrandt 2015.

sichtbar sein, sondern müssen sich in der Praxis auf eine bestimmte Art und Weise artikulieren, um für den Forschenden analysierbar zu werden.

Mit dem Fokus auf die religiöse Praxis lässt es sich auch vermeiden, in die Falle eines Kulturessenzialismus zu tappen. Anstatt nach den Charakteristika einer spezifischen Religion oder religiösen Gemeinschaft zu fragen oder sich lediglich mit bestimmten religiösen Texten zu befassen und den vorgefundenen religiösen Weltanschauungen und Problembearbeitungen einen überzeitlichen Status zuzusprechen, wird den verflechtungsgeschichtlichen Zusammenhängen und dem Ineinandergreifen globaler und lokaler Wirkungsebenen sowie der Kontingenzt und Dynamik von religiösen Werte- und Deutungssystemen Rechnung getragen.

In der Religionssoziologie und in der Soziologie im Allgemeinen hat eine verflechtungsgeschichtliche Perspektive aufgrund der eurozentrischen Verengung des Analyseblickwinkels bisher zu wenig Aufmerksamkeit gefunden. Angesichts der vielen globalen Konflikte und Krisen, wird in der deutschsprachigen Soziologie das Versäumnis, die Welt als miteinander verknüpft zu begreifen, zwar nun verstärkt zur Kenntnis genommen, die Anzahl der Ansätze, die die globale Verflechtungsgeschichte ernst nehmen, ist jedoch nach wie vor sehr überschaubar. Nicht nur in Hinblick auf aktuelle gesellschaftliche Konfliktlagen, sondern für die Analyse der kulturellen Praxis im Allgemeinen ist es unabdingbar, diese hinsichtlich ihrer Eingebundenheit in die globale Verflechtungsgeschichte zu berücksichtigen. Die Analyse religiöser Erscheinungsformen ist von einer solch notwendigen Verortung im globalen Weltgeschehen nicht ausgeschlossen. Durch die Untersuchung des historischen Geworden-Seins unter der Berücksichtigung der vielfältigen komplexen Zusammenhänge ist es möglich, die religiöse Praxis der Gegenwart besser zu verstehen. Zudem ermöglicht erst eine Berücksichtigung der historischen Dimension, Erkenntnisse über das Spannungsverhältnis von Routinen und Dynamiken spezifischer religiöser Praxisformen zu gewinnen. In diesem Sinne muss eine neue Soziologie der Religion neben der Analyse der unterschiedlichen Praxisformen immer auch eine Geschichte der Gegenwart religiöser Praxisformen schreiben.

Um Aufschluss über die globalgesellschaftlichen Zusammenhänge und geschichtlichen Verflechtungen religiöser Praktiken zu erhalten, greift es somit zu kurz, die religiöse Praxis allein situationsspezifisch untersuchen zu wollen. Obgleich spezifische religiöse Ereignisse oder Praxisformen den Ausgangspunkt der Analyse bilden, erweist es sich als ebenso wichtige Analysestrategie, die religiösen Praktiken in ihrem historischen Geworden-Sein ernst zu nehmen. Die hier perspektivierte Untersuchung der religiösen Praxis geht insofern über die situative Analyse hinaus und fragt, wie es dazu gekommen ist, dass sich Religion in jenem Zusammenhang auf diese Art und Weise ereignet. Denn erst wenn die Praktiken hinsichtlich ihres historischen Geworden-Seins ernstgenommen werden, treten die vielfältigen raumzeitlichen Verflechtungen zutage, die die religiöse Praxis bedingen. Ausgehend von der Analyse der situativen Praxis kann diesem Netz der beteiligten

Elemente und Dimensionen durch Raum und Zeit gefolgt werden. Hierdurch wird sowohl die Homogenisierung religiöser Prozesse vermieden, sowie die Gefahr gebannt, die analysierte religiöse Praxis zu essentialisieren. Anstatt etwa die Beziehung zwischen Mann und Frau aus einem vermeintlich genuin religiösen Werte- und Ordnungssystem abzuleiten, gilt es vielmehr, dem komplexen Zusammenspiel der unterschiedlichen Einflussfaktoren Aufmerksamkeit zu zollen. Die religiöse Praxis wird hier nicht unabhängig und isoliert, sondern stets hinsichtlich ihrer spezifischen Artikulationen, also ihrer vielfältigen und hybriden Verbindungen mit anderen gesellschaftlichen Bereichen und Einflussphären untersucht. Sie artikuliert sich mit politischen und ökonomischen Aspekten, ebenso wie mit dem Bildungssystem oder der Medienlandschaft. Der in den religiösen Praktiken erzeugte Sinn steht in seiner spezifisch historischen Bedingtheit somit immer auch im Zusammenhang mit anderen kulturellen Praxisformen und artikuliert sich mit diesen gemeinsam.

Wie Religion heute in Rio de Janeiro, Berlin oder Bagdad praktiziert wird, hängt nicht nur von der jeweiligen staatlichen und sozioökonomischen Eingebundenheit der religiösen Praxis oder der gesellschaftlichen Akzeptanz religiöser Vielfalt und der Toleranz unterschiedlicher religiöser Gruppen ab. Von ebenso großer Bedeutung für die religiöse Praxis ist beispielsweise deren organisationales und institutionelles Eingebettetsein auf lokaler, staatlicher sowie auf transnationaler Ebene. Nicht zuletzt aufgrund der Kolonialgeschichte und der Hybridität kultureller Zusammenhänge, sondern auch durch das kapitalistische Wirtschaftssystem ist die Welt in vielfältiger Weise miteinander vernetzt und die religiöse Praxis ist dadurch auf unterschiedliche Weise geprägt. Transnationale politische Prozesse, Migrationsbewegungen, sowie die Innovationen im Bereich der Kommunikations- und Informationstechnologie nehmen in vielfacher Hinsicht Einfluss auf die religiöse Praxis. Gerade vor dem Hintergrund, dass nicht nur in Europa, sondern ebenso auf globaler Ebene lange Zeit von einem zunehmenden Bedeutungsverlust von Religion ausgegangen wurde, gilt es sowohl hinsichtlich der globalen Vielfältigkeit religiöser Praxisformen ein Forschungsdesiderat einzuholen. Um die eurozentrische Verengung des Analyseblickwinkels auf Religion zu überwinden, ist es unabdingbar, die globalgeschichtlichen und durchaus machtvollen Verflechtungen religiöser Erscheinungsformen ernst zu nehmen. Gegenwärtige Ungleichheiten, Kriege und Konflikte, in denen Religion nicht selten eine Rolle spielt, sind Produkte einer gemeinsamen Geschichte. Wenn es nicht gelingt, die bereits in der Vergangenheit bestehenden globalen Zusammenhänge und vielschichtigen Machtbeziehungen zu berücksichtigen, kann auch die Gegenwart nicht in adäquater Weise analysiert werden. Insbesondere die Kolonialgeschichte gilt es stärker in den Fokus zu rücken, hat diese nicht nur die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Religion in entscheidender Weise geprägt, es kam zudem auf verschiedenen Ebenen zu einer folgenreichen Transformation der religiösen Landschaft, die sich z.B. in den nationalstaatlichen Grenzziehungen niederschlug. Da sowohl die Wissensordnungen als auch die

Kartographierungen der Welt bis in die Gegenwart von diesen Prozessen geprägt sind, gilt es immer auch die globalgeschichtlichen Machtverhältnisse und Prozesse der kulturellen Differenzproduktionen in der Analyse zu berücksichtigen. Postkoloniale Zusammenhänge ernst zu nehmen, ermöglicht es nicht nur, eine neue Sichtweise auf gegenwärtige religiöse Praktiken einzunehmen, sondern fordert dazu auf, einen universellen Erklärungsanspruch, überkommene Kategorien und Analyseansätze sowie lineare Erzählweisen zu überdenken.⁷ Denn wie aufgezeigt, wendet sich die hier vorgeschlagene Perspektive der Analyse stets konkreter religiöser Phänomene und ihrer Eingebettetheit in lokale Strukturen wie auch in globale Zusammenhänge zu.

Um die gängigen Erzählweisen hinter sich zu lassen, bedürfen althergebrachte Binaritäten und Dichotomien allerdings einer neuen Verhältnisbestimmung: Dies umfasst das Verhältnis von Zeit und Raum, Routine und Dynamik, Vergangenheit und Gegenwart, des Globalen und des Lokalen. Anstatt Religion als geschlossenes kulturelles Sinn- und Weltdeutungssystem zu fassen, welches sich zeitlich und regional genau verorten lässt, oder der Unterscheidung von Globalisierung und Lokalisierung folgend von einem homogenisierenden oder partikularistischen Paradigma auszugehen, wird in der vorgeschlagenen Soziologie der Religion der Fokus auf die Fluidität und die Verflechtungen der kulturellen Praxis und eben auf die Verwobenheit des Globalen mit dem Lokalen und des Vergangenen mit dem Gegenwärtigen gelegt. Diese Beziehungen in ein neues Verhältnis zueinander zu setzen, ermöglicht es, nicht einer eurozentrischen Verengung des Analyseblickwinkels anheimzufallen, sondern eröffnet vielmehr multiperspektivische Vorgehensweisen.⁸

Der Mehrwert einer solchen Analyseperspektive liegt damit nicht allein in der Untersuchung konkreter religiöser Praktiken in ihrer verflechtungsgeschichtlichen Eingebundenheit, er manifestiert sich zudem in der Selbstverortung der Forschenden. Sowohl der Forschungsprozess selbst muss hierbei als Praxisform ernst genommen und reflexiv begleitet werden, darüber hinaus gilt es, auch das begriffliche und theoretische Geworden-Sein der eigenen Analyseperspektive zu berücksichtigen. Die Einsicht, dass die theoretischen Zugänge sowie die Hervorhebung spezifischer Ereignisse und Zusammenhänge die Art und Weise wie etwas perspektiviert wird wesentlich beeinflussen, vergegenwärtigt den Konstruktionscharakter wissen-

7 Die verflechtungsgeschichtliche Perspektive eignet sich jedoch nicht nur für die Analyse postkolonialer Zusammenhänge, sondern für soziale Zusammenhänge im Allgemeinen.

8 George Marcus hat mit seiner Multi-Sited-Ethnography eine analytische Herangehensweise bereitgestellt, die gerade diesem Zusammenspiel von Lokalität und Globalität gerecht werden will. Eine solche Analysepraxis greift dabei nicht lediglich auf die teilnehmende Beobachtung als zentrales Erhebungsinstrument zurück, sondern nimmt vielmehr eine der Fluidität des Untersuchungsgegenstandes angepasste Methodenauswahl vor (vgl. Marcus 1999; Falzon 2009).

schaftlicher Erkenntnis. Die Sensibilisierung für die Kontingenz der wissenschaftlichen Analysepraxis ermöglicht es somit, herkömmliche Analysen kritisch zu hinterfragen und andere Analysewege einzuschlagen.

Gegenüber einem Forschungsverständnis, welches Religion als etwas Apartes und von anderen Bereichen des Lebens klar Abgrenzbares begreift, erscheint es in der hier eingenommenen Perspektive beispielsweise adäquater, das Zusammenspiel und die Verbindung der die religiöse Praxis konstituierenden Elemente ernst zu nehmen. Indem nicht danach gefragt wird, was Religion ist, sondern vielmehr analysiert wird, wie sich die Praxis ereignet, die sich selbst als religiöse Praxis ausweist, ermöglicht es eine solche Sichtweise, die Konstitution religiöser Praktiken durch ihre Eingebundenheit in breitere globalgeschichtliche Zusammenhänge zu berücksichtigen. Gerade in Hinblick auf das Zusammenspiel von religiösen und politischen Aspekten, welches in vielen Konfliktsituationen gegenwärtig eine Rolle zu spielen scheint, birgt eine solche Analyseperspektive ein enormes Potential, wurde dem Ineinandergreifen dieser beiden Einflussphären aufgrund des dem religionssoziologischen Diskurs zugrunde liegenden differenzierungstheoretischen Paradigmas bislang doch zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt.

Ogleich der Entwurf für eine neue Soziologie der Religion hier lediglich skizziert werden konnte, sollte das Potential, welches in einer solchen Analyseperspektive liegt, auch in der Kürze deutlich geworden sein. Selbst wenn die Komplexität der an der religiösen Praxis beteiligten Elemente und Einflussfaktoren für die Analyse eine erhebliche Herausforderung darstellen mag, für die Auseinandersetzung mit Religion verspricht eine solche Herangehensweise in vielerlei Hinsicht einen großen Mehrwert: Die religiöse Praxis multidimensional zu untersuchen, ermöglicht es den Forschenden, Aufschluss über die vielen an der religiösen Praxis beteiligten Elemente und Dimensionen zu erhalten. Den vielfältigen Vernetzungen der religiösen Praktiken nachzugehen, trägt zudem nicht nur der Kontingenz der kulturellen Praxis Rechnung, sondern lässt auch die Analyse von solchen Zusammenhängen und Verwobenheiten zu, denen bisher kaum Beachtung geschenkt wurde. Indem die Gegenwart als ein Produkt der global geteilten Geschichte gefasst wird und die religiöse Praxis mittels einer verflechtungsgeschichtlichen Perspektive in ihrem spezifischen Geworden-Sein ernst genommen wird, werden sowohl hinsichtlich der globalen Hybridität und Vielfältigkeit religiöser Praktiken als auch in Bezug auf den Stellenwert, den Religion in der Gegenwartsgesellschaft einnimmt, neue Erkenntnismöglichkeiten eröffnet.

Literatur

- Ahmad, Aijaz (1992): *In Theory. Classes, Nations, Literatures*, Oxford: Oxford University Press.
- Almond, Philipp C. (1988): *The British Discovery of Buddhism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Amir-Moazami, Shirin (2016): Secular Power and the Predicaments of Knowledge Production on Muslims in Europe, in: *TRAFO – Blog for Transregional Research*, <https://trafo.hypotheses.org/3980> (Stand 18.4.2016).
- Angemüller, Johannes/Bellina, Leonie (2012): Poststrukturalismus und Postkolonialismus: Jacques Derridas ‚Grammatologie‘ sowie Gilles Deleuzes und Félix Guattaris ‚Tausend Plateaus‘, in: Reuter, Julia/Karentzos, Alexandra (Hg.): *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*, Wiesbaden: Springer VS, S. 27-38.
- Appadurai, Arjun (1996): *Modernity at Large. Cultural Dimensions of Globalization*, Minnesota: University of Minnesota Press.
- Appadurai, Arjun (2001): The Production of Locality, in: Peter Beyer (Hg.): *Religion im Prozess der Globalisierung*, Würzburg: Ergon Verlag, S. 99-124.
- Appadurai, Arjun (2006): *Fear of Small Numbers. An Essay on the Geography of Anger*. Durham/London: Duke University Press.
- Asad, Talal (1993a): *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore/London: The John Hopkins University Press.
- Asad, Talal (1993b): Übersetzen zwischen Kulturen. Ein Konzept der britischen Sozialanthropologie, in: Berg, Eberhard/Fuchs, Martin (Hg.): *Kultur, soziale Praxis, Text*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 300-334.
- Asad, Talal (2003): *Formations of the Secular: Christianity, Islam, and Modernity*, Stanford, California: Stanford University Press.
- Assmann, Aleida (1989): ‚Jaspers‘ Achsenzeit oder Schwierigkeiten mit der Zentralperspektive in der Geschichte, in: Harth, Dietmar (Hg.): *Karl Jaspers*

- Denken zwischen Wissenschaft, Politik und Philosophie*, Stuttgart: Metzler Verlag, S. 187-207.
- Assmann, Jan (1992): *Das kulturelle Gedächtnis*, München: Beck.
- Assmann, Jan (2005): *Ma'at. Gerechtigkeit und Unsterblichkeit im alten Ägypten*, München: Beck.
- Balagangadhara, S. N. (1994, 2005). „*The Heathen in his Blindness... " Asia, the West, and the Dynamic of Religion*. Leiden/New York: E. J. Brill.
- Balagangadhara, S. N. (2012). *Reconceptualizing India Studies*, New Delhi: Oxford University Press.
- Bark, Sascha (2015): Übersetzung und Konflikt: Die Akteur-Netzwerk-Theorie als Methode einer praxissoziologischen Konfliktforschung, in Schäfer, Franka/Daniel, Anna/Hillebrandt, Frank: *Methoden einer Soziologie der Praxis*, Bielefeld: transcript, S. 145-173.
- Barthes, Roland (1974): *Die Lust am Text*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bayly, Christopher A. (2008): *Die Geburt der modernen Welt. Eine Globalgeschichte 1780-1914*, Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Beck, Ulrich (2004): *Der kosmopolitische Blick oder: Krieg ist Frieden*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Beck, Ulrich (2008): *Der eigene Gott. Von der Friedensfähigkeit und dem Gewaltpotential der Religionen*, Frankfurt a.M.: Verlag der Weltreligionen.
- Bellah, Robert (1957): *Tokugawa Religion. The values of pre-industrial Japan*. Glencoe, Ill.: Free Press.
- Bellah, Robert (1967): Civil Religion in America, in: *Daedalus* 96, S. 1-21.
- Bellah, Robert N./Joas, Hans (2012): *The Axial Age and its Consequences*, Cambridge: The Belknap of Harvard University Press.
- Benjamin, Walter (1972, Erstausgabe 1923): Die Aufgabe des Übersetzers, in: Ders. *Gesammelte Schriften* Bd. IV/1, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 9-21.
- Berger, Peter L. (1961): *The Noise of Solemn Assemblies*. Garden City, N.Y.: Doubleday.
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas (1966): Secularization and Pluralism, in: *International Yearbook for the Study of Religion*, S. 73ff.
- Berger, Peter L. (1973, Erstausgabe 1967): *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Berger, Peter L./Luckman, Thomas (1977, engl. Erstausgabe 1966): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Berger, Peter, L. (1980, Erstausgabe 1979): *Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Berger, Peter L. (Hg.) (1999): *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids, Michigan: W. B. Eerdmans Publishing.

- Berger, Peter (2013): *Nach dem Niedergang der Säkularisierungstheorie*, Münster: UniPrint WWU Münster.
- Berger, Peter L./Hock, Klaus/Klie, Thomas (Hg.)(2013): *Religionshybride. Religion in posttraditionalen Kontexten*, Wiesbaden: Springer VS.
- Bergmann, Jörg/Hahn, Alois/Luckmann, Thomas (Hg.): *Religion und Kultur, Sonderband 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*.
- Bergunder, Michael (2011): Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19 (172), S. 3-55.
- Beyer, Peter (1994): *Religion and Globalization*, London: Sage.
- Beyer, Peter (2006): *Religions in Global Society*, London: Routledge.
- Bhabha, Homi (1990): The Third Space. Interview with Jonathan Rutherford, in: Rutherford, Jonathan (Hg.): *Identity, Community, Culture, Difference*, London: Lawrence and Wishart, S. 201-221.
- Bhabha, Homi (1994): *The Location of Culture*, London: Routledge.
- Bhabha, Homi (1997): Globale Ängste, in: Weiberl, Peter/Žižek, Slavoy (Hg.): *Inklusion: Exklusion. Probleme des Postkolonialismus und der globalen Migration*. Wien: Passagen Verlag, S. 19-43.
- Bhabha, Homi (2000): *Die Verortung der Kultur*, Tübingen: Stauffenburg Verlag.
- Bhabha, Homi (2012): *Über kulturelle Hybridität, Tradition und Übersetzung*. Wien/Berlin: Verlag Turia und Kant.
- Bhambra, Gurinder K. (2007): *Rethinking Modernity. Postcolonialism and the Sociological Imagination*, London: Palgrave Macmillan.
- Bhambra, Gurinder K. (2014): *Connected Sociologies*, London [u.a]: Bloomsbury.
- Bienfait, Agathe (Hg.)(2011): *Religionen verstehen. Zur Aktualität von Max Webers Religionssoziologie*, Wiesbaden: VS Verlag.
- Boatcă, Manuela/Costa, Sergio (2010): Postkoloniale Soziologie. Ein Programm, in: Villa, Paula Irene/Reuter, Julia (Hg.): *Postkoloniale Soziologie. Empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Interventionen*, Bielefeld: transcript, S. 69-90.
- Boatcă, Mauela (2006): Die zu Ende gedachte Moderne. Alternative Theoriekonzepte in den lateinamerikanischen und osteuropäischen Peripherien, in: Schwinn, Thomas (Hg.): *Die Vielfalt und Einheit der Moderne. Kultur- und strukturvergleichende Analysen*, Wiesbaden: VS Verlag, S. 281-304.
- Bochinger, Christoph/Engelbrecht, Martin/Gebhardt, Winfried (2009): *Die unsichtbare Religion in der sichtbaren Religion – Formen spiritueller Orientierung in der religiösen Gegenwartskultur*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Bourdieu, Pierre (1987): *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

- Bourdieu, Pierre (2001): *Meditationen. Zur Kritik der scholastischen Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (2009): *Religion*, Konstanz: UVK Verlag.
- Brandt, Sigrid (1993): *Religiöses Handeln in moderner Welt. Talcott Parsons' Religionssoziologie im Rahmen seiner allgemeinen Handlungs- und Systemtheorie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Braidotti, Rosi (2014): *Posthumanismus. Leben jenseits des Menschen*. Berlin: Campus.
- Breidenstein, Georg/Stefan Hirschauer/Herbert Kalthoff/Boris Nieswand (2013): *Ethnografie. Die Praxis der Feldforschung*, Konstanz: UVK.
- Brettfeld, Katrin/Wetzels, Peter (2008): *Muslimen in Deutschland. Integration, Integrationsbarrieren, Religion und Einstellungen zu Demokratie, Rechtsstaat und politisch-religiös motivierter Gewalt*, Berlin, BMI, Referat ÖS II.
- Brieger, Theodor (1894): *Die fortschreitende Entfremdung von der Kirche im Lichte der Geschichte*, Leipzig: J.C. Hinrichs.
- Bruce, Steve/Wallis, Roy (1992): Secularization: The Orthodox Model, in: Bruce, Steve (Hg.): *Religion and modernization. Sociologists and historians debate the secularization thesis*, Oxford: Clarendon Press, S. 8-30.
- Bruce, Steve (1996): *Religion in the Modern World*, Oxford/New York: Oxford University Press.
- Bruce, Steve (2002): *God is dead: Secularization in the West*, Oxford: Wiley-Blackwell.
- Burchardt, Marian/Wohlrab-Sahr (2013): Von Multiple Modernities zu Multiple Secularities: kulturelle Diversität, Säkularismus und Toleranz als Leitidee in Indien, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 38, S. 355-347.
- Butler, Judith (1997): *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Casanova, José (2004, Erstausgabe 1994): *Public religions in the modern world*, Chicago: University of Chicago Press.
- Casanova, José (2006): Secularization Revisited: A Reply to Talal Asad, in: Scott, David/Hirschkin, Charles: *Powers of the Secular Modern. Talal Asad and His Interlocutors*, Stanford, California: Stanford University Press, S. 12-30.
- Casanova, José (2008): Public Religions Revisited, in: Große Kracht, Hermann-Josef/Spieß, Christian (Hg.): *Christentum und Solidarität*, Paderborn: Schöningh, S. 313-338.
- Casanova, José (2009): *Europas Angst vor der Religion*, Berlin: Berlin University Press.
- Casanova, José (2010a): Religion in Modernity as Global Challenge in: Reder, Michael/Rugel, Matthias (Hg): *Religion und die umstrittene Moderne*, Stuttgart: Kohlhammer, S. 1-12.

- Casanova, José (2010b): Säkularismus – Ideologie oder Staatskunst?, in: Den Säkularismus neu denken Religion und Politik in Zeiten der Globalisierung, *Transit* 39, S. 29-44.
- Casanova, José (2011): Welche Religion braucht der Mensch?, in: Hollstein, Bettina/Jung, Matthias/Knöbl, Wolfgang: *Handlung und Erfahrung: das Erbe von Historismus und Pragmatismus und die Zukunft der Sozialtheorie*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 169-190.
- Castro Varela, Maria do Mar/Dhawan, Nikita (2005): *Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung*, Bielefeld: transcript.
- Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (2009): Europa provinzialisieren? Ja, bitte! Aber wie?, in: *Femina Politica* 2. S. 9-18.
- Chakrabarty, Dipesh (2000): *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton: Princeton University Press.
- Chakrabarty, Dipesh (2002): Europa provinzialisieren. Postkolonialität und die Kritik der Geschichte, in: Conrad, Sebastian/Randeria, Shalini (Hg.) (2002): *Jenseits des Eurozentrismus: Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 283-312.
- Chakrabarty, Dipesh (2009): The Modern and the Secular in the West: An Outsider's View. Review essay on Charles Taylor's *A Secular Age*. In: *Journal of the American Academy of Religions* 77, no. 1, S. 393-409.
- Chakrabarty, Dipesh (2010): *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung*, Frankfurt [u.a]: Campus.
- Chow, Rey (1993): *Writing Diaspora. Tactics of Intervention in Contemporary Culture Studies*, Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press.
- Clifford, James (1988): *The predicament of culture – twentieth-century ethnography, literature, and art*; Cambridge, Mass. [u.a.]: Harvard Univ. Press.
- Clifford, James (1999): Kulturen auf Reisen, in: Hörning, Karl Heinz/Winter, Rainer (Hg.): *Widerspenstige Kulturen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 476-531.
- Cohn, Bernhard S./N.B. Dirks (1988): Beyond the Fringe: The Nation State, Colonialism, and the Technologies of Power, in: *Journal of Historical Sociology* 1/2, S. 224-228.
- Comoroff, John/Comoroff, Jean (2002): Hausgemachte Hegemonie, in: Conrad, Sebastian/Randeria, Shalini (Hg.): *Jenseits des Eurozentrismus: Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 247-282.
- Conrad, Sebastian/Randeria, Shalini (Hg.) (2002): *Jenseits des Eurozentrismus: Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M.: Campus.
- Conrad Sebastian/Randeria, Shalini (Hg.) (2002): Geteilte Geschichten: Europa in einer postkolonialen Welt, in: Dies.: *Jenseits des Eurozentrismus: Postko-*

- loniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 9-49.
- Costa, Sergio (2005): (Un-)Möglichkeit einer postkolonialen Soziologie. In: Brunkhorst, H./Costa, S. (Hg.): *Jenseits von Zentrum und Peripherie*. München/Mering: Rainer Hampp, S. 221-250.
- Costa, Sérgio (2007): *Vom Nordatlantik zum Black Atlantic. Sozialtheorie, Antirassismus, Kosmopolitismus*, Bielefeld: transcript.
- Daniel, Anna/Hillebrandt, Frank (2012): Von der ‚kollektiven Religion‘ zur Vielfalt religiöser Erfahrungen. Zur Genealogie des religionssoziologischen Diskurses In: Owetschkin, Dimitrij: *Tradierungsprozesse im Wandel der Moderne. Religion und Familie im Spannungsfeld von Konfessionalität und Pluralisierung*, Essen: Klartext Verlag, S. 31-52.
- Daniel, Anna/Hillebrandt, Frank/Schäfer, Franka/Wienold, Hanns (Hg.) (2012): *Doing Modernity – Doing Religion*, Wiesbaden: VS Verlag.
- Daniel, Anna/ Hillebrandt, Frank (2014): Von ‚religiösen Vergemeinschaftungen‘ zur ‚spirituellen Erfahrung‘ – eine genealogische Betrachtung des religionssoziologischen Diskurses, in: *Religionen in Bewegung, Peripherie Zeitschrift für Politik und Ökonomie in der Dritten Welt* 134/135, S. 187-211.
- Davie, Grace (2001): Patterns of Religion in Western Europe: An Exceptional Case Comoroff, John/Comoroff, Jean (2002): Hausgemachte Hegemonie, in: Conrad, in: Fenn, Richard K (Hg.): *The Blackwell Companion to Sociology of Religion*, Malden: Blackwell Publishing, S. 264-278.
- Davie, Grace (2008): From Believing without Belonging to Vicarious Religion: Understanding the Patterns of Religion in Modern Europe, in: Pollack, Detlef/Olson, Daniel V.A. (Hg.): *The Role of Religion in Modern Societies*, New York: Routledge, S. 165-176.
- Dennaoui, Youssef (2010): *Sinn und Macht in der globalen Moderne*, Münster: Lit Verlag.
- Derrida, Jaques (1986): *Positionen. Gespräche mit Henri Ronse, Julia Kristeva, Jean-Louis Houdebine, Guy Scarpetta*, Graz [u.a.]: Böhlau.
- Derrida, Jacques (1990): *Chōra*, Wien: Passagen Verlag.
- Derrida, Jacques, (1995): *Dissemination*, Wien: Passagen Verlag.
- Derrida, Jacques (1998, frz. Erstausgabe 1967): *Grammatologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Derrida, Jacques (2001): Glauben und Wissen. Die beiden Quellen der „Religion“ an den Grenzen der bloßen Vernunft, in: Ders. und Gianni Vattimo: *Die Religion*, Frankfurt a.M., S. 9-106.
- Derrida, Jacques (2004): *Die différance*. Ausgewählte Texte, Ditzingen: Reclam
- Descola, Philippe (2011): *Jenseits von Kultur und Natur*, Berlin: Suhrkamp.
- Dianteill, Erwan (2010): Bourdieu on Religion: Imposing Faith and Legitimacy, in: *Journal of Religion* 4, S. 603-609.

- Dilthey, Wilhelm (1962): Das Problem der Religion, in: Ders.: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Zweite Hälfte: Abhandlungen zur Poetik, Ethik und Pädagogik*. Gesammelte Schriften Bd. 6, hgg. von Georg Misch, Stuttgart/Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Diaz-Bone, Rainer (2009): *Diskurs und Ökonomie, diskursanalytische Perspektiven auf Märkte und Organisationen*, Wiesbaden: VS Verlag.
- Dobbelaere, Karel (1981): *Secularization: A Multidimensional Concept*, Durham: James A. Beckford.
- Drehse, Volker (1988): *Neuzeitliche Konstitutionsbedingungen der praktischen Theologie*, Gütersloh: Gütersloher Verl.-Haus Mohn.
- Drewe, Paul (1900): Der Rückgang der Kommunikaten in Sachsen. Eine zeitgeschichtliche Studie über kirchliche Sitten. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 10, S. 148-166.
- Duff, Alexander (1988, Erstausgabe 1839): *India and India Missions: Including Sketches of the Gigantic System of Hinduism Both in Theory and Practice*. Delhi: Swati Publications.
- Dubuisson, Daniel (2003): *The Western Construction of Religion. Myth, Knowledge and Ideology*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Durkheim, Émile (1988, Erstausgabe von 1893): *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Durkheim, Émile (1973, Erstausgabe von 1897): Der Selbstmord. Neuwied und Berlin: Luchterhand.
- Durkheim, Émile (1976): *Regeln der soziologischen Methode*; Darmstadt/Neuwied: Luchterhand.
- Durkheim, Émile (1987): *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Durkheim, Émile (1994): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Eisenstadt, Shmuel N. (1986): *A Sociological Approach to comparative Civilizations. The Development and Directions of a Research Program*, Jerusalem: Hebrew University Press.
- Eisenstadt, Shmuel (1992): *Kulturen der Achsenzeit*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Eisenstadt, Shmuel (2000): Multiple Modernities, in: *Deadalus*, Bd.129, S. 1-30.
- Eisenstadt, Shmuel (2003): Die institutionellen Ordnungen der Moderne. Die Vielfalt der Modernen aus einer weberianischen Perspektive, in: Albert, Gert/ Bienfait, Agathe/ Sigmund, Steffen/Wendt, Claus (Hg.): *Das Weber Paradigma*, Tübingen: Mohr-Siebeck, S. 328-351.
- Eisenstadt, Shmuel (2007): Multiple Modernities: Analyserahmen und Problemstellung, in: Bonacker, Thorsten/Reckwitz, Andreas (Hg.): *Kulturen der Moderne. Soziologische Perspektiven der Gegenwart*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 19-45.

- Eisenstadt, Shmuel (2008a): Der Ursprung der Moderne in Westeuropa: Die Westeuropäische Moderne, in: *Die Vielfalt der Moderne*, Velbrück Wissenschaft, Weilerswist, S. 9-45.
- Eisenstadt, Shmuel (2008b): *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Endreß, Martin (2011): „Postsäkulare Kultur“? Max Webers Soziologie und Habermas' Beitrag zur De-Säkularisierungsthese, in Bienfait, Agathe (Hg). *Religion verstehen, Zur Aktualität von Max Webers Religionssoziologie*, Wiesbaden: VS Verlag, S. 123-149.
- Falzon, Mark-Anthony (2009): *Multi-sited Ethnography. Theory, Praxis and Locality in Contemporary Research*, Aldershot: Ashgate Publishing.
- Fanon, Frantz (1980, frz. Erstausgabe von 1952): *Schwarze Haut, weiße Maske*, Frankfurt a.M.: Syndikat.
- Fanon, Frantz (1967): *Black Skin, White Masks*, New York: Grove Press.
- Fanon, Frantz (1969): *Aspekte der algerischen Revolution*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Feil, Ernst (2007): *Religio IV. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. Und frühen 19. Jahrhundert*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Firsching, Horst/Schlegel, Matthias (1998): Religiöse Innerlichkeit und Geselligkeit Zum Verhältnis von Erfahrung, Kommunikabilität und Sozialität – unter besonderer Berücksichtigung des Religionsverständnisses Friedrich Schleiermachers in: Tyrell, Hartmann/Krech, Volkhard/Knoblauch, Hubert (Hg.): *Religion als Kommunikation*, Würzburg: Ergon, S. 31-82.
- Fitzgerald, Timothy (1990): ‚Hinduism and the ‚World Religion‘ fallacy‘, in *Religion* 20, S. 101-118.
- Fitzgerald, Timothy (2000): *The Ideology of Religious Studies*, Oxford/New York: Oxford University Press.
- Fitzgerald, Timothy (2007): *Religion and the Secular: Historical and Colonial Formations*, London: Equinox.
- Foucault, Michel (1969): *Wahnsinn und Gesellschaft. Eine Geschichte des Wahns im Zeitalter der Vernunft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1973, frz. Erstausgabe von 1969): *Archäologie des Wissens*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1974): *Die Ordnung des Diskurses*, München: Carl Hanser Verlag.
- Foucault, Michel (1994): *Überwachen und Strafen, die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Foucault, Michel (1996): *Diskurs und Wahrheit, die Problematisierung der Parrhesia*; Berlin: Merve Verlag.
- Foucault, Michel (2004): *Geschichte der Gouvernementalität*. Band I und II, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

- Frazer, James G. (1910, Erstausgabe 1887): *Totemism and Exogamy*, London: Macmillan.
- Freud, Sigmund (1968): Totem und Tabu, in: *Gesammelten Werke Band 9*; Frankfurt a.M.: Fischer Verlag.
- Freud, Sigmund (1978): Neue Folgen der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse, in: *Studienausgabe 1*, Frankfurt a.M.: Fischer Verlag.
- Fuchs, Martin (1987): Fremde Kulturen und soziales Handeln. Max Webers Analyse der Indischen Zivilisation, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 39(4)*, S. 669-692.
- Fuchs, Martin (2005): Interkulturelle Hermeneutik statt Kulturvergleich. Zur sozialen Reflexivität der Deutungsperspektiven, in: Srubjar, Ilja/Renn, Joachim/Wenzel, Ulrich (Hg.): *Kulturen Vergleichen. Sozial- und kulturwissenschaftliche Grundlagen und Kontroversen*, Wiesbaden: VS Verlag, S. 112-150.
- Füllberg-Stollberg, Katja (2014): „Ein Sauerteig christlichen Lebens in der Masse afrikanischen Heidentums.“ Westindische Konvertiten an der Goldküste (1843-1850), in: Habermas, Rebekka/Hölzl, Richard: *Mission Global. Eine verflechtungsgeschichtliche Perspektive seit dem 19. Jahrhundert*, Köln u.a.: Böhlau, S. 31-58.
- Gabriel, Karl/Reuter, Hans-Richard (Hg.) (2004): *Religion und Gesellschaft*, Paderborn: Schöningh UTB.
- Gebhardt, Winfried (1993): Einleitung – Grundlinien der Entwicklung des Charisma-Konzeptes in den Sozialwissenschaften. In: Ders./Zingerle, Arnold/Michael, Ebertz (Hg.): *Charisma. Theorie, Religion, Politik*. Berlin: de Gruyter, S. 1-12.
- Gebhardt, Winfried (1994): *Charisma als Lebensform. Zur Soziologie des alternativen Lebens*, Berlin: Reimer.
- Geertz, Clifford (1987): Religion als kulturelles System, in: Ders.: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a.M., S. 44-95.
- Gehlen, Arnold (1957): *Die Seele im technischen Zeitalter. Sozialpsychologische Probleme in der industriellen Gesellschaft*, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.
- Gephart, Werner (2005): „Sphären“ als Orte der okzidentalen Rationalisierung. Zu einer vergessenen Metapher in Max Webers Rationalisierungstheorie, in: Aretz, Hans-Jürgen/Lahausen, Christian (Hg.): *Die Ordnung der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Peter Lang, S. 125-160.
- Gilroy, Paul (1993): *The Black Atlantic*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Göhre, Paul (1909): *Die neuste Kirchengaustrittsbewegung aus den Landeskirchen in Deutschland*, Jena: Diederichs.

- Goldschmidt, Dietrich/Matthes, Joachim (Hg.)(1962): Probleme der Religionssoziologie. *Sonderband 6 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*.
- Goldschmidt, Dietrich/Greiner, Franz/Schelsky, Helmut (Hg.)(1960): *Soziologie der Kirchengemeinde*, Stuttgart: Enke Verlag.
- Gramsci, Antonio (1991-2002, Erstausgabe 1929): *Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe*, Hamburg/Berlin: Argument Verlag.
- Graf, Friedrich Wilhelm (2007): *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München: C.H. Beck.
- Graf, Friedrich Wilhelm (2014): *Götter Global. Wie die Welt zum Supermarkt der Religionen wird*, München: C.H. Beck.
- Grossberg, Lawrence (1999): Was ist Cultural Studies? In: Hörning, Karl/Winter, Rainer (Hg.): *Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung*, Frankfurt a.M., S. 43-83.
- Gugutzer, Robert (2012): *Verkörperungen des Sozialen: neophänomenologische Grundlagen und soziologische Analysen*, Bielefeld: transcript.
- Ha, Kien Nghi (2005): *Hype um Hybridität. Kultureller Differenzkonsum und postmoderne Verwertungstechnik im Spätkapitalismus*, Bielefeld: transcript.
- Habermas, Jürgen (1981): *Theorie des kommunikativen Handelns, (Bd.1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung, Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft)*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1990): *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze*, Leipzig: Reclam.
- Habermas, Jürgen (2001a): *Glauben und Wissen*, Friedenspreis des deutschen Buchhandels, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (2001b): *Zeit der Übergänge. Kleine Politische Schriften IX*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp,
- Habermas, Jürgen (2012): *Nachmetaphysisches Denken II*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Habermas, Rebekka (2008): Mission im 19. Jahrhundert. Globale Netze des Religiösen, in: *Historische Zeitschrift* 56, S. 629-679.
- Habermas, Rebekka/Hölzl, Richard (2014): *Mission Global. Eine verflechtungsgeschichtliche Perspektive seit dem 19.Jahrhundert*, Köln [u.a.]: Böhlau.
- Habermann, Friederike (2012): Mehrwert, Fetischismus, Hegemonie: Karl Marx' ‚Kapital‘ und Antonio Gramscis ‚Gefängnishefte‘, in: Reuter, Julia/Karentzos, Alexandra (Hg.): *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*, Wiesbaden: Springer VS, S. 17-26.
- Hahn, Alois (1974): *Religion und der Verlust der Sinngebung. Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Herder und Herder.

- Hahn, Alois (1982): Zur Soziologie der Beichte und anderer Formen institutionalisierter Bekenntnisse. Selbstthematisierung und Zivilisationsprozess, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34, S. 408-434.
- Hahn, Alois (2000): *Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte. Aufsätze zur Kulturosoziologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Hahn, Alois (2008): Religiöser Wandel in der deutschen Gegenwartsgesellschaft – Kontroversen um seine religionssoziologische Interpretation, in: König, M./Willaime, J.-P. (Hg.) (2008): *Religionskontroversen in Frankreich und Deutschland*, Hamburg: Hamburger Edition, S. 237-270.
- Hall, Stuart (1977): Über die Arbeit des Centre for Contemporary Cultural Studies (Birmingham). Ein Gespräch mit H. Gustav Klaus, in: gulliver. *Deutsch-englische Jahrbücher/German-English Yearbooks*, Bd. 2., S. 54-67.
- Hall, Stuart (1989): *Ideologie, Kultur, Rassismus. Ausgewählte Schriften* 1, Hamburg/Berlin: Argument.
- Hall, Stuart (1994a): *Rassismus und kulturelle Identität, Ausgewählte Schriften* 2, Hamburg: Argument.
- Hall, Stuart (1994b): Der Westen und der Rest: Diskurs und Macht, in: Ders.: *Rassismus und kulturelle Identität, Ausgewählte Schriften*, Hamburg: Argument, S. 137-179.
- Hall, Stuart (2000): *Cultural Studies – ein politisches Theorieprojekt Ausgewählte Schriften*, Hamburg: Argument.
- Hall, Stuart (2002): Wann gab es ‚das Postkoloniale‘. Denken an der Grenze, in: Randeria, Shalini/Conrad Sebastian (Hg.) (2002b): *Jenseits des Eurozentrismus: Postkoloniale Perspektiven in den Geschichts- und Kulturwissenschaften*, Frankfurt a.M.: Campus, S. 219-246.
- Hall, Stuart (Hg.) (2010): *Representation. Cultural Representations and Signifying Practices*, London: Sage Publication.
- Häring, Bernhard (1956): *Macht und Ohnmacht der Religion: Religionssoziologie als Anruf*, Salzburg: Otto Müller Verlag.
- Heelas, Paul/Woodhead, Linda (2004): *The spiritual revolution – why religion is giving way to spirituality*, Malden, Oxford: Blackwell.
- Heiser, Patrick/Kurrat, Christian (2012): *Pilgern gestern und heute. Soziologische Beiträge zur religiösen Praxis auf dem Jakobsweg*, Münster: Lit Verlag.
- Helle, Jürgen (1989): *Einleitung*, in: Simmel, Georg: *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, Berlin: Duncker und Humblot.
- Hepp, Andreas/Krönert, Veronika (2009): *Medien- Event – Religion. Die Mediatisierung des Religiösen*, Wiesbaden: VS Verlag.
- Hervieu-Leger, Daniele (2000): *Religion as a Chain of Memory*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Hervieu-Leger, Daniele (2003): Individualism, the Validation of Faith, and the Social nature of Religion in Modernity, in: Fenn, Richard K (Hg.): *The Black-*

- well Companion to Sociology of Religion*. Malden, Oxford: Blackwell, S. 161-175.
- Hillebrandt, Frank (2009): *Praktiken des Tauschens. Zur Soziologie symbolischer Formen der Reziprozität*, Wiesbaden: VS Verlag.
- Hillebrandt, Frank (2010): Modernität – zur Kritik eines Schlüsselbegriffs soziologischer Zeitdiagnose, in: *Berliner Journal für Soziologie* 20, S. 153-178.
- Hillebrandt, Frank (2012): Die Soziologie der Praxis und die Religion – ein Theorievorschlag, in: Daniel, Anna/Schäfer, Franka/Hillebrandt, Frank/Wienold, Hanns (Hg.): *Doing Modernity. Doing Religion*. Wiesbaden: Springer VS, S. 25-57.
- Hillebrandt, Frank (2014a): *Soziologische Praxistheorie. Eine Einführung*, Wiesbaden: Springer VS.
- Hillebrandt, Frank (2014b): Die Religion als Praxisformation, in: Ludwig, Christian/Heiser, Patrick (Hg.): *Sozialformen der Religion im Wandel*. Wiesbaden: Springer VS, S. 125-141.
- Hobsbawm, Eric (1999): *Das Zeitalter der Extreme. Weltgeschichte des 20. Jahrhunderts*, München: dtv.
- Jäger, Siegfried (1993): *Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung*, Duisburg: DISS-Studien.
- Jäger, Siegfried (2008): *Wie kritisch ist die Kritische Diskursanalyse? Ansätze zu einer Wende kritischer Wissenschaft*, Münster: Unrast.
- Jäger, Siegfried (2010): *Lexikon Kritische Diskursanalyse eine Werkzeugkiste*, Münster, Unrast.
- James, William (1997, Erstausgabe 1902): *Die Vielfalt religiöser Erfahrungen. Eine Studie über die menschliche Natur*, Frankfurt a.M./Leipzig: Insel Verlag.
- Jaspers, Karl (1949): *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*. München: Piper.
- Joas, Hans (1995): Der amerikanische Pragmatismus und die frühe Religionssoziologie, in: Krech, Volkhard/Tyrell, Hartmann (Hg.), *Religionssoziologie um 1900*, Würzburg: Ergon, S. 195-208.
- Joas, Hans (2004): *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*, Freiburg [u.a]: Herder.
- Joas, Hans/Knöbl, Wolfgang (2004): *Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Joas, Hans/Wiegandt, Klaus (2007): *Säkularisierung und Weltreligionen*, Frankfurt a.M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Joas, Hans (2012): Gefährliche Prozessbegriffe. Eine Warnung vor der Rede von Differenzierung, Rationalisierung und Modernisierung, in: Gabriel, Karl/Gärtner, Christel/Pollack, Detlef: *Umstrittene Säkularisierung Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin: Berlin University Press.

- Kammler, Clemens/Parr, Rolf/Schneider, Ulrich Johannes (Hg.)(2008): *Foucault Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar: Verlag J. B. Metzler.
- Kapur, Anuradha (1993): Deity to Crusader: The Changing Iconography of Ram, in: Pandey, Gyanendra (Hg.): *Hindus and Others. The question of Identity in India today*, New Delhi: Viking, S. 74-107.
- Kastner, Jens (2011): Koloniale Klassifikationen. Zur Genese postkolonialer Sozialtheorie im kolonialen Algerien bei Frantz Fanon und Pierre Bourdieu, in: Prinz, Sophia/Schäfer, Hilmar/Šuber, Daniel (Hg.): *Pierre Bourdieu und die Kulturwissenschaften. Zur Aktualität eines undisziplinierten Denkens*, Konstanz: UVK, S. 277-302.
- Kastner, Jens (2012): Klassifizierende Blicke, manichäische Welt. Frantz Fanon: „Schwarze Haut, weiße Masken“ und „Die Verdammten dieser Erde“ In: Reuter, Julia/Karentzos, Alexandra (Hg.): *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*, Wiesbaden: Springer VS, S. 85-97.
- Kaufmann, Franz-Xaver (1989): *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektive*, Tübingen: J.C.B. Mohr & Paul Siebeck.
- Kaviraj, Sudipta (2004): Religion, Politik und Moderne, in: Randeria, Shalini/Fuchs, Martin/Linkenbach, Antje (Hg.): *Konfigurationen der Moderne: Diskurse zu Indien, Soziale Welt Sonderband*, 15, Baden-Baden: Nomos Verlag, S. 199-214.
- Keller, Reiner (2010): *Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse II*, Wiesbaden: VS Verlag.
- Keller, Reiner (2011a): *Handbuch sozialwissenschaftliche Diskursanalyse I*, 3. erw. Aufl., Wiesbaden: VS Verlag.
- Keller, Reiner (2011b): *Wissenssoziologische Diskursanalyse Grundlegung eines Forschungsprogramms*, Wiesbaden: VS Verlag.
- King, Richard (1999): *Orientalism and Religion: Postcolonial Theory, India and „The Mystic East“*, London/New York: Routledge.
- Kippenberg, Hans. G. (1983): Diskursive Religionswissenschaft. Gedanken zu einer Religionswissenschaft, die weder auf einer allgemein gültigen Definition von Religion noch auf einer Überlegenheit der Wissenschaft basiert, in: Gladigow, Burkhard/Kippenberg, Hans G. (Hg.): *Neue Ansätze in der Religionswissenschaft*, München: Kösel-Verlag, S. 9-28.
- Kippenberg, Hans G. (1997): *Die Entdeckung der Religionsgeschichte: Religionswissenschaft und Moderne*, München: C.H. Beck.
- Kippenberg, Hans G./von Sturckrad, Kocku (2003): *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*, München: Beck.
- Kippenberg, Hans G. (2010): Émile Durkheim, in: Michaelis Axel (Hg.): *Klassiker der Religionswissenschaft. Von Friedrich Schleiermacher bis Mircea Eliade*, München: C.H. Beck.

- Knoblauch, Hubert (1991): Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse Thomas Luckmanns Unsichtbare Religion, in: Luckmann, Thomas: *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 7-41.
- Knoblauch, Hubert (1999): *Religionssoziologie*, Berlin: De Gruyter.
- Knoblauch, Hubert (2004): Die Soziologie der religiösen Erfahrung, in: Ricken, Friedo/Haefner, Gerd (Hg.): *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch*, Stuttgart, S. 69-80.
- Knoblauch, Hubert (2006): Soziologie der Spiritualität, in: Karl Baier (Hg.): *Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, S. 91-111.
- Knoblauch, Hubert (2009): *Populäre Religion. Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft*, New York/Frankfurt a.M.: Campus.
- Knoblauch, Hubert (2013): Religion, Spiritualität und die Popularität; in: Berger, Peter L. /Hock, Klau/ Klie, Thomas (Hg.)(2013): *Religionshybride. Religion in posttraditionalen Kontexten*, Wiesbaden: Springer VS, S. 121-135.
- Knöbl, Wolfgang (2001): *Spielräume der Modernisierung. Das Ende der Eindeutigkeit*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Knöbl, Wolfgang (2007): *Die Kontingenz der Moderne. Wege in Europa, Asien und Amerika*. Frankfurt a.M./New York: Campus.
- Knöbl, Wolfgang (2012): Aufstieg und Fall der Modernisierungstheorie und des säkularen Bildes in modernen Gesellschaften. Versuch einer Historisierung, in: Willems, Ulrich/Pollack, Detlef/Basu, Helene/Gutmann, Thomas, Spohn, Ulrike (Hg.): *Moderne und Religion – Kontroversen um Modernität und Säkularisierung*, Bielefeld: transcript.
- Koch, Anne (2006): ‚Religionshybride‘ Gegenwart – Religionswissenschaftliche Analyse anhand des Harry-Potter-Phänomens, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 14, S. 1-23.
- Kohl, Karl-Heinz (1988): Geschichte der Religionswissenschaft, in: Cancik, Hubert/Gladigow, Burghard/Kohl, Karl-Heinz (Hg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd.1, Stuttgart: Kohlhammer.
- König, René (1976): *Einleitung*; in: Durkheim, Émile: *Regeln der soziologischen Methode*, Darmstadt/Neuwied: Luchterhand.
- König, Matthias/Wolf, Christof (2013): Religion und Gesellschaft – Aktuelle Perspektiven, in: Dieselben (Hg.): *Religion und Gesellschaft, Sonderband 53 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Wiesbaden: Springer VS, S. 1-24.
- Kossek, Brigitte (2012): Begehren, Fantasie, Fetisch. Postkoloniale Theorie und Psychoanalyse (Sigmund Freud und Jacques Lacan), in: Reuter, Julia/Karentzos, Alexandra (Hg.): *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*, Wiesbaden: Springer VS, S. 51-69.
- Krech, Volkhard/Tyrell, Hartmann (1995): Religionssoziologie um die Jahrhundertwende. Zur Vorgeschichte, Kontext und Beschaffenheit einer Subdis-

- ziplin der Soziologie, in: Dies. (Hg.): *Religionssoziologie um 1900*, Würzburg: Ergon Verlag, S. 11-78.
- Krech, Volkhard (1998): *Georg Simmels Religionstheorie*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Krech, Volkhard (1999): *Religionssoziologie*, Bielefeld: transcript.
- Krech, Volkhard (2002): *Religion und Wissenschaft. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Krech, Volkhard (2003): *Götterdämmerung. Auf der Suche nach Religion*, Bielefeld: transcript.
- Krech, Volkhard (2006): Wohin mit der Religionswissenschaft? Skizze zur Lage der Religionsforschung und zu Möglichkeiten ihrer Entwicklung, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 58, 2, S. 97-113.
- Krech, Volkhard (2011): *Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der Moderne*, Bielefeld: transcript.
- Krech, Volkhard (Hg.)(2012): *Dynamics in the history of religions between Asia and Europe. Encounters, notions, and comparative perspectives*, Leiden [u.A.]: Brill.
- Krech, Volkhard (2012): Über Sinn und Unsinn soziologischer Prozessbegriffe, in: Gabriel, Karl/Gärtner, Christel/Pollack, Detlef: *Umstrittene Säkularisierung Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin: Berlin University Press, S. 565-603.
- Krieger, David (2012): Was ist aus der Religionskritik der Moderne geworden, nachdem die Moderne nicht stattgefunden hat? In: Daniel, Anna/Hillebrandt, Frank/Schäfer, Franka/Wienold, Hanns (Hg.) (2012): *Doing Modernity – Doing Religion*, Wiesbaden: VS Verlag, S. 15-24.
- Lacan, Jacques (1973): Das Spiegelstadium als Bildner der Ichfunktion wie sie uns in der psychoanalytischen Erfahrung erscheint, in: Ders.: *Schriften I*, hgg. von Haas, Norbert, Olten/Freiburg: Walter, S. 61-70.
- Lacan, Jacques (1986): Funktion und Feld des Sprechens und der Sprache in der Psychoanalyse. In: Ders.: *Schriften II*, hgg. von Haas, Norbert: Olten/Freiburg: Walter.
- Lacan, Jacques (1990): *Das Seminar Buch I (1953-1954). Freuds technische Schriften*, Weinheim/Berlin: Quadriga.
- Lacan, Jacques (1996): *Das Seminar Buch XI (1964): Die vier Grundbegriffe der Psychoanalyse*, Weinheim/Berlin: Quadriga.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (1985): *Hegemony and Socialist Strategy. Towards a Radical Democratic Politics*, London: Verso.
- Laclau, Ernesto (1990): *New Refelctions on the Revolution of our Time*, London: Verso.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (2000): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien: Passagen Verlag.

- Latour, Bruno (2002): *War of the Worlds: What about peace?*, Chicago: Prickly Paradigm Press.
- Latour, Bruno (2008, Erstausgabe 1998): *Wir sind nie modern gewesen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Latour, Bruno (2011): *Jubilieren. Über religiöse Rede*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Le Bras, Gabriel/Boulard, Ferdinand (1947): Carte de la pratique religieuse dans les campagnes, in: *Cahiers du Clergé rural*, Paris: Ed. de Cahiers du Clergé rural.
- Le Bras, Gabriel (1954/1955): *Études de sociologie religieuse*, 2Bde, Paris: Presses Universitaires de France.
- Lemert, Charles (1975): Defining Non-Church Religion, in: *Review of Religious Research* 16/3, S. 186-197.
- Lewis, W. Arthur (1956): *Die Theorie des wirtschaftlichen Wachstums*, Tübingen: Mohr (Siebeck).
- Link, Jürgen/Jäger, Siegfried (1993): *Kritische Diskursanalyse. Eine Einführung*, Duisburg: DISS.
- Loimeier, Roman (2014): Gibt es eine ‚islamische Mission‘? Die ‚Muslim Bible Preachers‘ in Tansania im 20. Jahrhundert, in: Habermas, Rebekka/Hölzl, Richard: *Mission Global. Eine verflechtungsgeschichtliche Perspektive seit dem 19. Jahrhundert*, Köln [u.a.]: Böhlau, S. 327-342.
- Luckmann, Thomas (1960): Neuere Schriften zur Religionssoziologie, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 12, S. 315-326.
- Luckmann, Thomas (1963): *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Freiburg: Rombach.
- Luckmann, Thomas (1991, engl. Erstausgabe 1967): *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Luckmann, Thomas (2002): Schrumpfende Transzendenzen, expandierende Religionen, in: Ders.: *Wissen und Gesellschaft, Ausgewählte Aufsätze 1981-2002*, Konstanz: UVK, S. 139-154.
- Lüddeckens, Dorothea/Wahltert, Rafael (Hg.)(2010): *Fluide Religion – neue religiöse Bewegungen im Wandel; theoretische und empirische Systematisierungen*, Bielefeld: transcript.
- Lüdemann, Susanne (2011): *Jacques Derrida zur Einführung*, Hamburg: Junius
- Ludwig, Christian/Heiser, Patrick (2014) (Hg.): *Sozialformen der Religion im Wandel*, Wiesbaden: Springer VS.
- Lübbe, Hermann (1998): Kontingenzerfahrung und Kontingenzbewältigung, in: von Graevenitz, Gerhart/Marquard, Odo (Hg.): *Kontingenz*, Paderborn: Wilhelm Fink Verlag, S. 35-47.
- Luhmann, Niklas (1975): *Soziologische Aufklärung, Bd. 2, Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, Opladen: Leske und Budrich.

- Luhmann, Niklas (1982) (urspr. 1977): *Funktion der Religion*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1993): Die Ausdifferenzierung der Religion, in: Ders.: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 3, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 259-357.
- Luhmann, Niklas (1998): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, 2 Bände, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2000): *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Lyotard, Jean-Francois (1986, frz. Erstausgabe von 1979): *Das postmoderne Wissen*, Graz u.a.: Böhlau.
- Lyotard, Jean-Francois (1987): *Der Widerstreit*, München: Fink.
- Marcus, George E. (1998): *Ethnography through Thick and Thin*, Princeton: University Press.
- Martin, David (1978): *A General Theory of Secularization*, Agnicourt: The Book Society of Canada.
- Martin, David (2005): *On Secularization. Towards a Revisited General Theory*, Aldershot: Ashgate.
- Marx, Karl (1971): Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, in: Ders.: *Die Frühschriften*. Hgg. von Landshut, Siegfried, Stuttgart: Kroener, S. 207-224.
- Masuzawa, Tomoko (2005): *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism was preserved in the Language of Pluralism*, Chicago/London: University of Chicago Press.
- Matter, Christine (2007): „New Word Horizon“. *Religion, Moderne und amerikanische Individualität*, Bielefeld: transcript.
- Matthes, Joachim (1964): *Die Emigration der Kirche aus der Gesellschaft*, Hamburg: Furch Verlag.
- Matthes, Joachim (Hg.)(1965): *Religiöser Pluralismus und Gesellschaftsstruktur. Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie*, Köln/Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Matthes, Joachim (1967): *Religion und Gesellschaft*, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt.
- Matthes, Joachim (1992a): Auf der Suche nach dem Religiösen. Reflexionen zu Theorie und Empirie religionssoziologischer Forschung. Beitrag zur Tagung der Arbeitsgruppe Religionssoziologie in der Deutschen Gesellschaft für Soziologie in Bad Orb, 31.1. bis 1.2. 1992, in: *Sociologica internationalis* 30, S. 129-142.
- Matthes, Joachim (1992b): The Operation Called „Vergleichen“, in: Ders. (Hg.): *Zwischen den Kulturen? Soziale Welt, Sonderband 8*; Göttingen: Verlag Otto Schatz & Co, S. 75-102.

- Matthes, Joachim (1993): Was ist anders an anderen Religionen. Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens, in: Bergmann, Jörg, Alois Hahn und Thomas Luckmann (Hg.): *Religion und Kultur, Sonderband 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, S. 17-30.
- Matthes, Joachim (2005): *Das Eigene und das Fremde. Gesammelte Aufsätze zu Gesellschaft, Kultur und Religion*, Würzburg: Ergon Verlag.
- Mauss, Marcel (2012): *Schriften zur Religionssoziologie*, Berlin: Suhrkamp.
- Mbembe, Achille (2014): *Kritik der schwarzen Vernunft*, Berlin: Suhrkamp.
- McCutcheon, Russell (2000): The Imperial Dynamic in the Study of Religion: Neocolonial Practices in an American Discipline, in: King, Richard C.: *Postcolonial America*, Chicago: University of Illinois Press S. 275-302.
- McCutcheon, Russell (2003): *The Discipline of Religion, Structure, Meaning, Rhetoric*, London/New York: Routledge.
- McLeod, Hugh (2007): *The Religious Crisis of the 1960s*, Oxford: Oxford University Press.
- Merz-Benz, Peter-Ulrich (2007): Theorie der Ursprungsreligion. Die Hervorbildung der Religionssoziologie im Kontext der ‚Vergleichenden Religionsforschung‘ am Ende des 19. Jahrhunderts, in: Klingemann, Carsten (Hg.): *Jahrbuch für Soziologiegeschichte*. Wiesbaden: VS Verlag, S. 69-87.
- Meyer, Heinz (1988) *Religionskritik, Religionssoziologie und Säkularisation*, Frankfurt a.M.: Verlag Peter Lang.
- Moebius, Stefan (2009): Strukturalismus/Poststrukturalismus, in: Kneer, Georg/Schroer, Markus (Hg.): *Handbuch Soziologische Theorie*, Wiesbaden: VS Verlag, S. 419-445.
- Mill, James (1817): *History of British India*, London: Baldwin.
- Mommsen, Wolfgang Justin (1974): *Max Weber und die deutsche Politik 1890-1920*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Moore, Robert I. (1997): ‚The Birth of European as a Eurasian Phenomenon‘ in: *Modern Asian Studies* 3 1/3, S. 583-601.
- Moore-Gilbert, Bart J. (1997): *Postcolonial theory. Contexts, Practices, Politics*, London [u.a.]: Verso.
- Müller, Friedrich Max (1858): *Essay on comparative mythology*, London: Oxford Essays.
- Müller, Friedrich Max (1873): *Introduction to the science of Religion: Four Lectures Delivered at the Royal Institution; With Two Essays, On False Analogies, and The Philosophy of Mythology*, London: Longmans, Green.
- Müller, Friedrich Max (Erstausgabe 1889) (1892): Natural Religion, in: Ders.: *Collected Works I*, London/New York/Bombay: Longmans, Green.
- Müller, Friedrich Max (Erstveröffentlichung 1891) (1892): Physical Religion. In: Ders.: *Collected Works II*, London [u.a.]: Longmans, Green.

- Müller, Friedrich Max (1892): *Anthropological Religion*, in: Ders.: *Collected Works III*, London [u.a.]: Longmans, Green.
- Nassehi, Armin (1995): *Religion und Biographie. Zum Bezugspunkt religiöser Kommunikation in der Moderne*, in: Wohlrab-Sahr, Monika: *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*; Frankfurt a.M./New York: Campus, S. 103-126.
- Neuwirt, Angelika/Stock, Günther (2010): *Europa im Nahen Osten - Der Nahe Osten in Europa*, Berlin: Akademie-Verlag.
- Nietzsche, Friedrich (1969): *Werke in drei Bänden*. Hgg. von Karl Schlechta. München: Carl Hanser Verlag.
- Nietzsche, Friedrich (1980): *Die fröhliche Wissenschaft*, in: *Kritische Studienausgabe Band 3*, hgg. von Collin, Giorgio/Montinari, Mazzino, Berlin/New York: De Gruyter.
- Norris, Pippa/Ronald Inglehart (2004): *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Oevermann, Ulrich (1995): *Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich ein Strukturmodell von Lebenspraxis und von sozialer Zeit*, in: Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.): *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*, Frankfurt a.M., S. 27-102.
- Otto, Rudolf (1917): *Das Heilige: Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, Breslau: Trewendt & Granier.
- Osterhammel, Jürgen (2009): *Die Verwandlung der Welt. Eine Geschichte des 19. Jahrhunderts*, München: C.H. Beck.
- Parsons, Talcott (1968, Erstausgabe 1951): *The Social System*, New York [u.a.]: Free Press.
- Parsons, Talcott (1971): *The system of modern societies*, Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall.
- Parsons, Talcott (1971b): *Evolutionäre Universalien der Gesellschaft*, in: Zapf, Wolfgang (Hg.): *Theorien des sozialen Wandels*, Köln: Kiepenheuer und Witsch, S. 55-74.
- Parsons, Talcott (1972): *Das System moderner Gesellschaften*, München: Juventa Verlag.
- Parsons, Talcott (1974): *Religion in Postindustrial America: The Problem of Secularization*, in: *Social Research Vol. 41, No. 2*, S. 193-225.
- Pickel, Gert (2011): *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*, Wiesbaden: VS Verlag.
- Pickel, Gert/Sammet, Kornelia (2011): *Religion und Religiosität im vereinigten Deutschland zwanzig Jahre nach dem Umbruch*, Wiesbaden: VS Verlag.
- Pieterse, Jan Nederveen/Parekh, Bhikhu (Hg.): *The Decolonization of Imagination: Culture, Knowledge and Power*, Michigan: Zed Books.
- Pollack, Detlef (2003): *Säkularisierung – ein moderner Mythos?*, Tübingen: Mohr-Siebeck.

- Pollack, Detlef (2009): *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa*, Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Pollack, Detlef (2012): Differenzierung und Entdifferenzierung als modernisierungstheoretische Prozesskategorien, in: Gabriel, Karl/Gärtner, Christel/Ders: *Umstrittene Säkularisierung Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik*, Berlin: Berlin University Press, S. 545-564.
- Pollack, Detlef/Müller, Olaf/Pickel, Gert (Hg.)(2012): *The Social Significance of Religion in the Enlarged Europe. Secularization, Individualization and Pluralization*, London: Ashgate.
- Pollack, Detlef/Müller, Olaf (2013): *Religiosität und Zusammenhalt in Deutschland*. Gütersloh: Bertelsmann Stiftung.
- Pollack, Detlef/Müller, Olaf/Rosta, Gergely/Friedrichs, Nils/Yendell, Alexander (2014): *Grenzen der Toleranz: Wahrnehmung und Akzeptanz religiöser Vielfalt in Europa*. Wiesbaden: Springer VS.
- Pollack, Detlef/Rosta, Gergely (2015): *Religion in der Moderne, ein internationaler Vergleich*; Frankfurt/New York: Campus.
- Porter, Dennis (1994): Orientalism and its Problems, in: Williams, Patrick/Christmann, Laura (Hg.): *Colonial Discourse and Postcolonial Theory. A Reader*; New York: Colombia University Press, S. 150-161.
- Pries, Ludger (1998): Transnationale soziale Räume. Theoretisch-empirische Skizze am Beispiel der Arbeitswanderung Mexiko-USA, in: Beck, Ulrich (Hg.): *Perspektiven der Weltgesellschaft*, Frankfurt a.M., S. 55-86.
- Pütz, Bogomir (2007): *Es gibt immer nur eine Alternative*, Wien: von Notz Verlag.
- Rai, Alok (1993): Religious Conversions and the Crisis of Brahmanical Hinduism, in: Pandey, Gyanendra (Hg.): *Hindus and Others. The question of Identity in India today*, New Dehli: Viking, S. 225-237.
- Randeria, Shalini (1996): Hindu-„Fundamentalismus“: Zum Verhältnis von Religion, Geschichte und Identität im modernen Indien, in: Weiß, Christian et. al. (Hg.): *Religion – Macht – Gewalt: Religiöser „Fundamentalismus“ und Hindu-Moslem-Konflikte in Südasien*, Frankfurt a.M.: IKO Verlag für interkulturelle Kommunikation.
- Randeria, Shalini (1999): Jenseits von Soziologie und soziokultureller Anthropologie: Zur Ortsbestimmung der nicht-westlichen Welt in einer zukünftigen Sozialtheorie, in: *Soziale Welt* 50, 4, S. 373-382.
- Randeria, Shalini (2003): (Post)koloniale Moderne: Kastensolidarität und Rechtspluralismus in Indien, in: Kantner, Cathleen (ed.): *Indien: Postkoloniale Moderne, Schwerpunkttheft Berliner Debatte Initial*, 14:3, S. 4-17.
- Randeria, Shalini (2004): Verwobene Moderne: Zivilgesellschaft, Kastenbindungen und nicht-staatliches Familienrecht im (post)kolonialen Indien, in: Randeria, Shalini/Fuchs, Martin/Linkenbach, Antje (Hg.): *Konfigurationen*

- der Moderne: Diskurse zu Indien, Soziale Welt Sonderband, 15*, Baden-Baden: Nomos Verlag, S. 155-178.
- Randeria, Shalini (2007): Grenzziehungen und -verschiebungen: Hindu-Nationalismus und die Politisierung religiöser Identitäten im (post-) kolonialen Indien, in: Tröger, Jochen (Hg.): *Streit der Kulturen*, Heidelberg: Universitätsverlag Winter, S. 67-102.
- Randeria, Shalini/Fuchs, Martin/Linkenbach, Antje (Hg.) (2004): *Konfigurationen der Moderne: Diskurse zu Indien, Soziale Welt Sonderband 15*, Baden-Baden: Nomos Verlag.
- Reckwitz, Andreas (2003): Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive, in: *Zeitschrift für Soziologie* 32, S. 282-301.
- Reckwitz, Andreas (2006): Ernesto Laclau – Diskurse, Hegemonie, Antagonismen, in: Moebius, Stefan/Quadflieg, Dirk (Hg.): *Kultur. Theorien der Gegenwart*, Wiesbaden: VS Verlag, S. 339-349.
- Reckwitz, Andreas (2008): *Unschärfe Grenzen. Perspektiven der Kulturosoziologie*, Bielefeld: transcript.
- Reuter, Julia/Villa, Paula Irene (2009): Provincializing Soziologie. Postkoloniale Theorie als Herausforderung, in: Dies. (Hg.): *Postkoloniale Soziologie. Empirische Befunde, theoretische Anschlüsse, politische Interventionen*, Bielefeld: transcript, S. 11-47.
- Riesebrodt, Martin (1990): *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910-28) und iranische Schiiten (1961-1979) im Vergleich*, Tübingen: Mohr.
- Riesebrodt, Martin (2000): *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der „Kampf der Kulturen“*, München: Beck.
- Riesebrodt, Martin (2007): *Cultus und Heilversprechen Eine Theorie der Religionen*, München: Verlag C.H. Beck.
- Rodriguez Encarnación, Gutiérrez (2003): Repräsentation, Subalternität und postkoloniale Kritik, in: Dies./Steyerl, Hito (Hg.): *Spricht die Subalterne Deutsch? Migration und Postkoloniale Kritik*, Münster: Unrast Verlag, S. 17-37.
- Rohrbacher, Angelika (2006): *Eurozentristische Religionswissenschaft? Diskursanalytische Methodik an den Grenzen von Ost und West*, Marburg: Tectum Verlag
- Roof, Wade Clark (1999): *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton: Princeton University Press.
- Rossi, Pietro (2003): Universalgeschichte und interkultureller Vergleich, in: Albert, Gert/Bienfait, Agathe/Sigmund, Steffen/Wendt, Claus (Hg.): *Das Weber Paradigma*, Tübingen: Mohr-Siebeck, S. 111-122.

- Rostow, Walt W. (1960): *Stadien wirtschaftlichen Wachstums: Eine Alternative zur marxistischen Entwicklungstheorie*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Sadje, Ariane (2013): Fallstricke der Säkularisierung. In: *Religion und Moderne; Aus Politik und Zeitgeschichte* 24, S. 17-20.
- Said, Edward (1978): *Orientalism*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Said, Edward (2009): *Orientalismus*. Frankfurt a.M.: Fischer.
- Said, Edward (1981): *Covering Islam*, Henley, London: Routledge and Paul.
- Said, Edward (1993): *Kultur und Imperialismus. Einbildungskraft und Politik im Zeitalter der Macht*, Frankfurt a.M.: Fischer.
- Said, Edward (1994): *The Pen and the Sword. Conversations with David Barsamian*, Monroe: Common Courage Press.
- Salvatore, Armando: The Euro-Islamic Roots of Secularity, in: *Asian Journal of Social Science*, 33 (2005) 3, S. 412-437.
- Santos, Boaventura de Sousa (1995): *Toward a new common sense: Law, science and politics in the pragmatic transition*, New York: Routledge.
- Sarasin, Philipp (2007): War Michel Foucault ein Kulturwissenschaftler?, in: Därmann, Iris/Jamme, Christoph (Hg.): *Kulturwissenschaften. Konzepte, Theorien, Autoren*, München: Wilhelm Fink S. 313-329.
- Saussure, Ferdinand (1967, Erstausgabe v. 1916): *Grundfragen der allgemeinen Sprachwissenschaft*, Berlin: De Gruyter.
- Savarkar, V.D. (1949): *Hindutva Who is a Hindu?*, Poona: S.P. Gokhale.
- Savramis, Demosthenes 1968a: *Religionssoziologie. Eine Einführung*, München: Nymphenburger.
- Savramis, Demosthenes (1968b): Literaturbesprechung Religionssoziologie, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Band 20, S. 858-862.
- Scharpf; Fritz W. (1989): Politische Steuerung und politische Institutionen, in: *Politische Vierteljahresschrift* 30, S. 10-21.
- Schäfer, Franka/Wienold, Hanns (2012a): Glauben-Machen. Elemente und Perspektiven einer soziologischen Analyse religiöser Praxis nach Pierre Bourdieu, in: Dies./Daniel, Anna/Hillebrandt, Frank: *Doing Modernity – Doing Religion*, Wiesbaden: Springer VS, S. 61-112.
- Schäfer, Franka/Wienold, Hanns (2012b): Auf der Suche nach den Weltreligionen: Vom christlichen Glauben zur universellen religiösen Erfahrung, in Dies./Daniel, Anna/Hillebrandt, Frank: *Doing Modernity – Doing Religion*, Wiesbaden: Springer VS, S. 169-204.
- Schäfer, Franka (2012): *Armut im Diskursgewimmel – Eine kritische Analyse des sozialwissenschaftlichen Diskurses*, Wiesbaden: Springer VS.
- Schäfer, Franka/Daniel, Anna/Hillebrandt, Frank: *Methoden einer Soziologie der Praxis*, Bielefeld: transcript.

- Schelsky, Helmut (1965, Erstausgabe 1957): Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie., in: Ders.: *Auf der Suche nach Wirklichkeit*, Düsseldorf: Dietrich, S. 50-75.
- Schlegel, Friedrich (1808): *Ueber die Sprache und Weisheit der Inder. Ein Beitrag zur Begründung der Alterthumskunde; Nebst metrischen Übersetzungen indischer Gedichte*, Heidelberg: Mohr und Zimmer.
- Schleiermacher, Friedrich D. E. (1984, Erstausgabe 1799): Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verächtern, in: Ders. *Kritische Gesamtausgabe, Bd. I/2: Schriften aus der Berliner Zeit 1769-1799*, hg. von Günter Meckenstock Berlin/New York: de Gruyter Verlag, S. 185- 326.
- Schluchter, Wolfgang (1979): *Die Entwicklung des okzidentalen Rationalismus. Eine Analyse von Max Webers Gesellschaftsgeschichte*, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- Schluchter, Wolfgang (1991): *Religion und Lebensführung. Bd. 2: Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Schmitz, Markus (2012): Archäologie des okzidentalen Fremdwissens und kontrapunktische Komplettierung. Edward W. Saids: ‚Orientalism‘ und ‚Cultur and Imperialism‘, in: Reuter, Julia/Karentzos, Alexandra (Hg): *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*, Wiesbaden: Springer VS, S. 109-120.
- Schneider, Irmela (2000): Hybridisierung als Signatur der Zeit, in: Robertson, Caroline Y./Winter, Carsten (Hg.): *Kulturwandel und Globalisierung*, Baden-Baden: Nomos, S. 175-187.
- Schultheis, Franz (2006): Mit Weber über Weber hinaus: Pierre Bourdieus Theorie des religiösen Feldes, in: *Autour de la notion de Champ – Actes de l'école d'été ESSE 4-9 Juillet 2005*, Crète: Service de Presse de l'Université de Crète, 2005, S. 92-111.
- Schwinn, Thomas (2001): *Differenzierung ohne Gesellschaft. Umstellung eines soziologischen Konzepts*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Schwinn, Thomas (2013): *Max Weber und die Systemtheorie. Studien zu einer handlungstheoretischen Makrosoziologie*, Tübingen: Mohr-Siebeck.
- Simmel, Georg (1922, Erstausgabe 1906): *Die Religion*, Frankfurt a.M.: Literarische Anstalt Rütten & Loening.
- Simmel, Georg (1989): *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, Berlin: Duncker und Humblot.
- Simojoki, Hedrik (2012): Peter Beyer: Religionen in der Weltgesellschaft; in: Ders.: *Globalisierte Religion*, Tübingen: Mohr Siebeck, S. 66-104.
- Smith, Jonathan Z. (1982): *Imagining Religion: From Babylon to Jonestown*, Chicago: University of Chicago Press.
- Smith, William Robertson (1898): *Lectures on the Religion of the Semites*, London: Adam and Charles Black.

- Soeffner, Hans-Georg (1992): *Die Ordnung der Rituale. Die Auslegung des Alltags II*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Soeffner, Hans-Georg (1993): Der Geist des Überlebens. Darwin und das Programm des 24. Deutschen Evangelischen Kirchentags, in: Bergmann, Jörg/Hahn, Alois/Luckmann, Thomas (Hg.): *Religion und Kultur, Sonderband 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, S. 191-205.
- Soeffner, Hans-Georg (1994): Das ‚Ebenbild‘ in der Bilderwelt Religiösität und die Religionen, in: Sprondel, Walter (Hg.): *Die Objektivität der Ordnungen und ihre kommunikative Konstruktion*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, S. 291-318.
- Spencer, Baldwin/Gillen, Francis James (1899): *The Native Tribes of Central Australia*, London: Macmillan and Co.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1994): Can the subaltern speak?, in: Williams, Patrick/Chrisman (Hg.): *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory*, New York: Colombia University Press, S. 66-111.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1990): *The Postcolonial Critic. Interviews, strategies, dialogues*, New York: Routledge.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1995): Ghostwriting, in: *Diacritics* 25 (2), S. 65-84.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (1999): *A Critique of Postcolonial Reason. Towards a History of the Vanishing Present*, Calcutta/New Dehli: Seagull.
- Spivak, Gayatri Chakravorty (2013): *Kritik der postkolonialen Vernunft. Hin zu einer Geschichte der verrinnenden Gegenwart*, Stuttgart: Kohlhammer.
- Stachura, Mateusz (2011): Ideen und Interessen. Die Seitenwechselproblematik am Beispiel der Hinduismus- und Judentum-Studien von Max Weber, in: Bienfait, Agathe (Hg.): *Religionen verstehen. Zur Aktualität von Max Webers Religionssoziologie*, Wiesbaden: VS Verlag; S. 18-40.
- Stark, Rodney/Finke, Roger (2000): *Acts of Faith. Explaining the Human Side of Religion*. Berkley, California: Univ. of California Press.
- Steinmetz, George (2006): Decolonizing German theory: an introduction, in: *Postcolonial Studies Vol 9, No1*, London: Routledge.
- Steyerl, Hito/Rodriguez, Encarnación, Gutiérrez (Hg.)(2003): *Spricht die Subalterne Deutsch? Migration und Postkoloniale Kritik*, Münster: Unrast Verlag.
- Stietencron, Heinrich v. (1989): Hinduism: On the proper use of a deceptive term, in: Sontheimer, Günther/Kulke, Hermann (Hg.): *Hinduism Reconsidered*, New Dehli: Manohar, S. 11-28.
- Stoler, Ann Laura/Cooper, Frederick (1997): Between Metropole and Colony. Rethinking a Research Agenda, in: Dies. (Hg.): *Tensions of Empire. Colonial Cultures in a Bourgeois World*, Berkeley: University of California Press, S. 1-56.
- Stowers, Stanley (2008): The Ontology of Religion, in: Braun, Willi et al: *Introducing religion. Essays in honor of Jonathan Z. Smith*, London [u.a.]: Exquinox, S. 434-449.

- Streicher, Ruth (2016): Imperialism, Buddhism, and the Secular in 19th-Century Siam – Notes on Provincializing Secularism, in: *TRAFO-Blog for Transregional Research*, <https://trafo.hypotheses.org/3941>, (Stand: 25.4.2016).
- Subrahmanyam, Sanjay (1997): Connected Histories: Notes towards a Reconfiguration of Early Modern Eurasia. The Eurasian Context of the Early Modern History of Mainland South East Asia, 1400-1800, in: *Modern Asian Studies*, 1997 (31), S. 735-762
- Subrahmanyam, Sanjay (2005a): Explorations in Connected History. Mughals and Franks, Oxford: Oxford University Press.
- Subrahmanyam, Sanjay (2005b): Explorations in Connected History. From the Tagus to the Ganges, Oxford: Oxford University Press.
- Taylor, Edward Burnett (1871): *Primitive Culture. Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*, London: John Murray.
- Taylor, Charles (2002): *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Taylor, Charles (2009): *Ein säkulares Zeitalter*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Taylor, Charles (2010): Für einen neuen Säkularismus. Zur Einführung, in: *Den Säkularismus neu denken. Religion und Politik in Zeiten der Globalisierung. Transit* 39, S. 5-28.
- Tenbruck, Friedrich H. (1975): *Das Werk Max Webers. Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 27, S. 663-702.
- Tenbruck, Friedrich H. (1993): Die Religion im Maelstrom der Reflexion, in: Bergmann, Jörg, Alois Hahn und Thomas Luckmann (Hg.): *Religion und Kultur, Sonderband 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Wiesbaden, S. 31-67.
- Tilly, Charles (1984): *Big Structures, Large Processes, Huge Comparisons*, New York: Russell Sage Foundation.
- Tolstoi, Lew Nikolajewitsch (1968): *Rede gegen den Krieg: Politische Flugschriften*, Frankfurt a.M.: Insel Verlag.
- Troeltsch, Ernst (1962, Erstausgabe 1913): *Zur religiösen Lage, Religionsphilosophie und Ethik*, Aalen: Scientia Verlag.
- Troeltsch, Ernst (1965, Erstausgabe 1912): *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Aalen: Scientia Verlag.
- Troeltsch, Ernst (1991): Christianity and the History of Religion, in: Ders.: *Religion in History*, Minneapolis: Fortress Press, S. 77-86.
- Troeltsch, Ernst (1998, Erstausgabe 1912): Die Absolutheit des Christentums und der Religionsgeschichte, in: Rendtorff, Trutz/Pautler, Steffen: *Kritische Gesamtausgabe Band 5*, Berlin/New York: Walter de Gruyter.
- Turner, Bryan (1994) *Orientalism, postmodernism and globalism*, London [u.a.]: Routledge.

- Tyrell, Hartmann (1978): Anfragen an die Theorie der funktionalen Differenzierung, in: *Zeitschrift für Soziologie* 7, S. 175-193.
- Tyrell, Hartmann (1995): Von der ‚Soziologie statt Religion‘ zur Religionssoziologie, in: Derselbe/Krech, Volkhard (Hg.): *Religionssoziologie um 1900*, Würzburg: Ergon, S. 79-128.
- Tyrell, Hartmann (1996): Religionssoziologie, in: *Geschichte und Gesellschaft – Zeitschrift für historische Sozialwissenschaft* 22, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Tyrell, Hartmann (2008): Kulturkämpfe in Frankreich und Deutschland und die Anfänge der Religionssoziologie, in: Koenig, Matthias und Jean-Paul Williame (Hg.): *Religionskontroversen in Frankreich und Deutschland*, Hamburg, S. 97-181.
- Tyrell, Hartmann/Krech, Volkard/Knoblauch, Hubert (Hg.)(1998): *Religion als Kommunikation*, Würzburg: Ergon Verlag.
- Van der Veer, Peter/Lehmann, Hartmut (Hg.)(1999): *Nation and Religion. Perspectives on Europe and Asia*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.
- Van der Veer, Peter (2001): *Imperial Encounters. Religion and Modernity in India and Britain*, Princeton, Oxford: Princeton University Press.
- von Stuckrad, Kocku (2010): Reflections on the Limits of Reflection: An Invitation to Discursive Study of Religion, in: *Method and Theory in the Study of Religion*, 22, S. 156-169.
- Weber, Max (1948): *Aus den Schriften zur Religionssoziologie*, hgg. von Solms-Roedelheim, Max Ernst, Frankfurt a.M.: Schauer.
- Weber, Max (1980, Erstausgabe 1922): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, Studienausgabe, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weber, Max (1988, Erstausgabe 1904): *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, in: Ders.: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weber, Max (1991a): *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Konfuzianismus und Taoismus, (Schriften und Reden 1915-1920)*. Hgg. von Helwig Glintzer/Petra Kolonko, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weber, Max (1991b): *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Hinduismus und Buddhismus Schriften 1916-1920 Studienausgabe*. Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).
- Weber, Max (1992, Erstausgabe 1919): *Wissenschaft als Beruf*, hgg. von Wolfgang J. Mommsen: *Gesamtausgabe. Bd. 17* Tübingen: Mohr Siebeck.
- Weber, Max (2011): Abriß der universalen Sozial- und Wirtschaftsgeschichte. Mit- und Nachschriften 1919-1920, in: *Max Weber-Gesamtausgabe. Band III/6*, hgg. v. Wolfgang Schluchter/Schröder, Joachim, Tübingen: Mohr Siebeck.

- Wensierski, Hans-Jürgen/von Lübcke, Claudia (2007): *Junge Muslime in Deutschland. Lebenslagen, Aufwuchsprozesse und Jugendkulturen*; Opladen: Budrich.
- Widmer, Peter (1997): Subversion des Begehrens. Eine Einführung, in: Jacques Lacans Werk, Wien: Turia+Kant.
- Wienold, Hanns (2014): Geglaubt wird überall, Religion auf Reisen, in: *Religion in Bewegung; Peripherie Zeitschrift für Politik und Ökonomie in der Dritten Welt* 134/135, S. 148-186.
- Wienold, Hanns (im Erscheinen): Clifford Geertz: Von den „religiösen Wirklichkeiten“ zur „Welt in Stücken“. Eine Lektüre in religionssoziologischer Absicht, in: Willems, Ulrich/Gärtner, Christel/Spohn, Ulrike: *Handbuch Moderne und Religion*. Frankfurt a.M.: Campus.
- Wilson, Bryan (1982): *Religion in Sociological Perspective*, Oxford: University Press.
- Winter, Rainer (2001): *Die Kunst des Eigensinns – Cultural Studies als Kritik der Macht*, Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Winter, Rainer (2005): Der zu bestimmende Charakter der Kultur. Das Konzept der Artikulation in der Tradition der Cultural Studies, in: Srubar, Ilja/Renn, Joachim/Wenzel, Ulrich (Hg.): *Kulturen vergleichen. Sozial- und kulturwissenschaftliche Grundlagen und Kontroversen*. Wiesbaden: VS Verlag, S. 271-289.
- Winter, Rainer (2012): Die Differenz leben. Stuart Hall: ‚Der Westen und der Rest‘ und ‚Wann war ‚der Postkolonialismus‘, in: Reuter, Julia/Karentzo, Alexandra (Hg.): *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*. Wiesbaden: Springer VS, S. 131-142.
- Wittgenstein, Ludwig (1984): *Tractatus logico-philosophicus. Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen. Werkausgabe Band 1*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.
- Wohlrab-Sahr, Monika (2003): „Luckmann 1960“ und die Folgen. Neuere Entwicklungen in der deutschsprachigen Religionssoziologie, in: Orth, B./Schwietring, Th./Weiß, J. (Hg.): *Soziologische Forschung. Stand und Perspektiven*, Opladen: S. 427-448.
- Wohlrab-Sahr, Monika/Burchardt, Marian (2011): Vielfältige Säkularitäten. Vorschlag zu einer vergleichenden Analyse religiös-säkularer Grenzziehungen, in: *Denkströme. Journal der Sächsischen Akademie de*, S. 53-71.
- Young, Robert (1995): *Colonial Desire. Hybridity in Theory. Culture and Race*, London/New York: Routledge.
- Zimmerman, Andrew (2006): Decolonizing Weber. In: *Postcolonial Studies* Vol. 9, No 1, London: Routledge, part of the Taylor & Francis Group, S. 53-79.

Religionswissenschaft



*Frederik Elwert,
Martin Radermacher,
Jens Schlamelcher (Hg.)*
Handbuch Evangelikalismus

Januar 2017, ca. 380 Seiten, Hardcover, ca. 39,99 €,
ISBN 978-3-8376-3201-9



Christiane Königstedt
Frankreich und seine »Sekten«
Konfliktdynamiken zwischen Katholizismus,
Laizismus und Religionsfreiheit

Mai 2016, 282 Seiten, kart., 34,99 €,
ISBN 978-3-8376-3427-3



Judith Könnemann, Saskia Wendel (Hg.)
Religion, Öffentlichkeit, Moderne
Transdisziplinäre Perspektiven
(unter Mitarbeit von Martin Breul)

Februar 2016, 350 Seiten, kart., 34,99 €,
ISBN 978-3-8376-3005-3

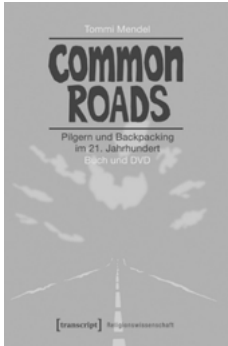
Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services

Angemeldet

Heruntergeladen am | 04.10.16 22:11

Religionswissenschaft



Tommi Mendel

**Common Roads – Pilgern und Backpacking
im 21. Jahrhundert**
Buch und DVD

2015, 152 Seiten, kart., mit DVD, 24,99 €,
ISBN 978-3-8376-3019-0



Steffen Fährding

Jenseits von Religion?
Zur sozio-rhetorischen »Wende«
in der Religionswissenschaft

2015, 268 Seiten, kart., 34,99 €,
ISBN 978-3-8376-3138-8

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de

Bereitgestellt von | New York University Bobst Library Technical Services

Angemeldet

Heruntergeladen am | 04.10.16 22:11

