

Anna Daniel

---

# Die Grenzen des Religionsbegriffs

---

Eine postkoloniale Konfrontation  
des religionssoziologischen Diskurses

**Aus:**

*Anna Daniel*

## **Die Grenzen des Religionsbegriffs**

Eine postkoloniale Konfrontation  
des religionssoziologischen Diskurses

Oktober 2016, 334 Seiten, kart., 39,99 €, ISBN 978-3-8376-3581-2

Religion ist derzeit ein vielbeachtetes Thema in Öffentlichkeit und Forschung. Obgleich die religiöse Landschaft äußerst vielfältig ist und Religion in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen eine Rolle spielt, bleiben die religionssoziologischen Betrachtungen der letzten Jahre aufgrund verschiedener definitorischer, theoretischer und narrativer Engführungen vergleichsweise eindimensional.

Mithilfe eines postkolonialen Analyseansatzes untersucht Anna Daniel aus diesem Grund die Grenzziehungen des religionssoziologischen Diskurses und eröffnet in Anschluss an ein verflechtungsgeschichtliches Kulturverständnis einen neuen Analysezugang auf Religion, der sowohl der Heterogenität als auch der Hybridität religiöser Praktiken gerecht werden kann.

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

Weitere Informationen und Bestellung unter:

[www.transcript-verlag.de/978-3-8376-3581-2](http://www.transcript-verlag.de/978-3-8376-3581-2)

# 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 – Strukturfunctionalismus 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**

# 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.<sup>1</sup>

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 zusammensuchen. 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 definitiv 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 Theoriearbeit vorgenommen, die sich aus einer postkolonialen Dekonstruktion des religionssoziologischen Diskurses speist.