

Soziologische Religionstheorie nach dem *cultural turn*

Michael Bergunder

Abstract

Innerhalb der Religionssoziologie wird die kulturelle Wende (*cultural turn*) mitunter scharf kritisiert. Die Debatte leidet jedoch darunter, dass unter kultureller Wende sehr verschiedene Dinge verstanden werden. Nach einem Blick auf die religionssoziologischen und religionswissenschaftlichen Kritikpunkte wird deshalb zunächst eine inhaltliche Bestimmung der kulturellen Wende vorgenommen. Die Kritiker der kulturellen Wende verweisen als Alternative oft auf Max Weber und andere Vertreter der klassischen deutschen Soziologie. Zugleich liegt eine geistige Wurzel der kulturellen Wende ebenfalls im Werk von Max Weber begründet. Da sich hier fruchtbare Anknüpfungspunkte für die Debatte ergeben, wird diesem Sachverhalt ebenfalls genauer nachgegangen. Die kulturelle Wende wird weiterhin immer wieder mit Partikularismus, Relativismus und Konstruktivismus identifiziert, obwohl ihre führenden Vertreter genau dies ausdrücklich zurückweisen. Letzteres wird mit einem Blick auf die epistemologische Grundlegung der kulturellen Wende näher erläutert. An den Beispielen „Religion“ und „Säkularisierung“ soll gezeigt werden, ob und wie Anliegen der kulturellen Wende für die gegenwärtigen Debatten fruchtbar gemacht werden können.

Der Artikel argumentiert, dass die kulturelle Wende für eine Historisierung der Forschungsgegenstände eintritt. Die Schnittstelle zur Soziologie besteht darin, dass deren analytische Begriffe auf ihre Historizität und auf ihre Reichweite kritisch befragt werden. Die kulturelle Wende hat dabei kein Monopol auf eine derartige Perspektive, sondern gerade in der Soziologie sind diese Fragen bereits vor ihr und unabhängig von ihr Teil der Diskussion. Die Einsicht in die Historizität bedeutet auch keine Auflösung des Universalismus in den Partikularismus/Relativismus. Wenn Allgemeinbegriffe auch historisch kontingent sind, bleiben sie doch notwendig.

1 Der *cultural turn* in der Kritik

In der Vergangenheit ist die „kulturelle Wende“ (*cultural turn*) innerhalb der deutschsprachigen Religionssoziologie und Religionswissenschaft immer wieder auf grundsätzliche Kritik gestoßen. Diese Bedenken gilt es ernst zu nehmen und genauer kennenzulernen, bevor ausgelotet werden kann, ob nicht auch Möglichkeiten für eine fruchtbare Rezeption von Anliegen der kulturellen Wende durch die soziologische Religionsforschung bestehen.

1.1 Religionssoziologie

Für eine Kritik an der kulturellen Wende innerhalb der deutschsprachigen Religionssoziologie finden sich zahlreiche Belege. Volkhard Krech charakterisiert die „angelsächsischen *cultural studies*“ in folgender Weise:

„Diese verdanken sich in einem nicht geringen Maße Wertstandpunkten der sogenannten *political correctness*, denen zufolge jedem kulturellen Segment eine je eigene Betrachtung zukommt und entsprechende Studien nur aus den Reihen der jeweils Betroffenen stammen dürfen, also: *postcolonial studies* dürfen nur von jenen betrieben werden, die aus ehemals kolonisierten Völkern stammen, *jewish studies* können nur bekennende Juden richtig betreiben usw. Diese Entwicklung mündet in den Kalauer, daß es – der Logik kultureller Segmentierung zufolge – Forschungen 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 von *Afro-Americans of restricted growth*, die in dieser Wohngegend leben, angemessen durchgeführt werden können. Aber auch diesseits polemischer Überziehung hätte eine solche Entwicklung für die Religionsforschung desaströse Folgen: Komparatistik wäre demnach systematisch unmöglich oder nur mit dem Ergebnis durchzuführen, daß alles unvergleichbar ist.“ (Krech 2006: 100)

Auffällig ist, dass Krech in seinen Ausführungen keine konkreten Vertreter der Kulturstudien (*cultural studies*) zitiert, auf die seine Kritik zielt. Dies ist eine Problemangabe, auf die noch genauer einzugehen sein wird. Anscheinend wird die kulturelle Wende oft als theoretisch wenig konturiertes Phänomen wahrgenommen. Gegen den konstatierten Rückfall der Kulturstudien in die absolute Partikularität empfiehlt Krech die Rückbesinnung auf das klassische „Programm einer Kulturwissenschaft“ und verweist namentlich auf Wilhelm Windelband und Heinrich Rickert, in der Rezeption durch Max Weber (Krech 2006: 101).

Ein ganz ähnlicher Duktus findet sich bei Martin Riesebrodt, der in seiner Zurückweisung der „postmodernen und postkolonialen begriffskritischen Diskursanalysen“ (Riesebrodt 2007: 25) jedoch ungleich ausführlicher ist. Wie Krech konstatiert

er eine allgemeine Gefahr für die Wissenschaft, da eine „historisch relativistische Sicht“ propagiert werde: „Akzeptiert man die diskurstheoretischen Prämissen, dann lösen sich allmählich alle Begriffe in letztlich unvergleichliche Partikularismen auf“ (Riesebrodt 2007: 31).

Der „De(kon)struktivismus als Modeerscheinung“ bedrohe die Religionswissenschaft insgesamt, „da er seriöse Forschung verhindert und eine ganze Generation von Studenten verwirrt hat“ (Riesebrodt 2007: 24). Zwar sei „an dieser Begriffskritik ... selbstverständlich einiges zutreffend“ (Riesebrodt 2007: 32), aber dies sei nicht neu, sondern lediglich eine Wiederholung von „zentralen Einsichten von Karl Marx, Émile Durkheim und Max Weber“ (Riesebrodt 2007: 21, vgl. 25 Anm. 16, 27). Es werde also nur seit langem Selbstverständliches artikuliert und doch als „neue Erkenntnis“ (Riesebrodt 2007: 25) verkauft: „Wie das ... möglich ist, entzieht sich meinem Vorstellungsvermögen“ (Riesebrodt 2007: 25). Ähnlich wie Krech spricht auch Riesebrodt meist nur summarisch von „poststrukturalistischen und postkolonialen Autoren“, ohne auf konkrete theoretische Ansätze inhaltlich einzugehen (vgl. aber Riesebrodt 2007: Anm. 13, 26). Lediglich ein Aufsatz von Talal Asad findet eine etwas ausführlichere Erwähnung, die allerdings in der Aussage kulminiert, Asad bleibe hinter der Komplexität der Religionsanalysen von Max Weber weit zurück (Riesebrodt 2007: 27). Riesebrodts Kritik ist dabei nicht frei von beißender Polemik. So hält er eine nähere inhaltliche Auseinandersetzung mit den Ansätzen der kulturellen Wende für überflüssig, denn „die ständige Wiederholung solcher De(kon)struktionsdebatten“ ist „ziemlich banal, wenn man einmal verstanden hat, worum es geht“ (Riesebrodt 2007: 24). Ein anderer Kritikpunkt zeigt zudem, wie notwendig nicht nur eine Versachlichung der Debatte, sondern vor allem eine Klärung ihres Gegenstandes ist. So wundert sich Riesebrodt (2007: 35), dass die postkolonialen „Kritiker“ sich „offenbar gar nicht bewußt“ sind, dass sie „die nichtwestlichen Kulturen ... zu passiven Empfängern dessen degradieren, was der Westen vorgeblich aus ihnen gemacht hat“. Die Problematisierung genau dieser Frage ist aber aus meiner Sicht eines der Hauptanliegen der kulturellen Wende, wie noch ausgeführt werden wird.

Nicht alle religionssoziologische Kritik an der kulturellen Wende ist von grundsätzlicher Ablehnung bestimmt. Detlef Pollack begrüßt ausdrücklich die „Hinwendung zu kulturwissenschaftlichen Fragestellungen“, die er von der Sache her „richtig“ findet (Pollack 2004: 213). Aber auch Pollack wirft an anderer Stelle den „Vertretern des cultural turns“ vor, dass sie „annehmen, dass es im wissenschaftlichen Arbeiten nicht so sehr darauf ankomme, die Ergebnisse der Forschung aus sicheren Methoden herzuleiten, sondern mehr darauf, die eigenen kulturellen Voraussetzungen des Forschens zu reflektieren“ (Pollack 2009: 4, Anm. 3). Der von ihm selbst entwickelte mehrdimensionale Kulturbegriff stellt sich dann auch eher in die Tradition Max Webers (Pollack 2004: 236 ff.). Von der Sache gibt es hier, neben grundsätzlichen Unterschieden, Konvergenzen zur Sicht von Krech und Riesebrodt. Eine ausschließlich positive Bewertung stammt von Gert Pickel, der den „cultural turn“ dafür lobt, dass die Religionssoziologie „seit Beginn der 1990er Jahre einen deutlichen Bedeutungs-

zuwachs in Wissenschaft und Öffentlichkeit erfahren“ habe (Pickel 2011: 10). Allerdings wird bei ihm die kulturelle Wende im sehr engen Wortsinne als Wendung zur Kultur, d. h. als die „Belebung eines Denkens über Gesellschaft von der Kultur und den Kulturen her“ (Pickel 2011: 434) verstanden. Eine inhaltliche Auseinandersetzung mit konkreten theoretischen Ansätzen der kulturellen Wende erfolgt nicht.

Zusammenfassend lässt sich festhalten, dass es in der deutschsprachigen Religionssoziologie eine Tendenz gibt, die kulturelle Wende dafür zu kritisieren, dass sie die Allgemeinbegriffe abschaffe und damit die Grundlage der Wissenschaft in Frage stelle. Es wird kaum auf konkrete Autoren und Entwürfe eingegangen, sondern die kulturelle Wende wird offensichtlich als theoretisch wenig konturiert wahrgenommen. Als eine mögliche Antwort gilt die Besinnung auf die Klassiker der deutschsprachigen Soziologie, allen voran Max Weber.

1.2 Religionswissenschaft

Auf den ersten Blick scheint die Situation in der deutschsprachigen Religionswissenschaft eine deutlich andere, da diese sich weithin ausdrücklich als „Kulturwissenschaft“ versteht (Hock 2002a: 9; Kippenberg/Stuckrad 2003: 11–16; Gladigow 2005; Koch 2007: 33; Stausberg 2011: 7; Franke/Maske 2014: 8). Im Bekenntnis zur Kulturwissenschaft steckt eine explizite Abgrenzung gegenüber der Theologie und Religionsphänomenologie (Kurth/Lehmann 2011: 9–12). Erreicht wurde diese Abgrenzung durch eine „permanente Selbstkritik und Rücknahme von mehr oder weniger verdeckten religiösen Mustern“ (Koch 2007: 34), und dieses kritische Ethos ist in hohem Grade für die heutige Religionswissenschaft bestimmend. Von diesem kritischen Ethos ausgehend, fand eine religionswissenschaftliche Hinwendung zur „Kulturwissenschaft“ statt, die sich ausdrücklich mit einem Verweis auf die kulturelle Wende begründete (Hock 2002a: 186–192; Kippenberg/Stuckrad 2003: 12; Bochinger 2013: 20). Daran anknüpfend gibt es zahlreiche Versuche, die kulturwissenschaftliche Identität der deutschsprachigen Religionswissenschaft durch expliziten Rückgriff auf die entsprechenden angelsächsischen Debatten zu vertiefen (Hock 2002b; Koch 2007; Bergunder 2011; Nehring 2012; Stuckrad 2013). Auf der anderen Seite wird „Kulturwissenschaft“ aber auch in ganz anderem Sinne verstanden. Hubert Seiwert (2014: 24, Anm. 2) sieht Kulturwissenschaft lediglich als „Oberbegriff für ‚Geistes- und Sozialwissenschaften‘, und damit ausdrücklich nicht als Übersetzung von cultural studies.“ Bei Hans G. Kippenberg (2001: 268) findet sich die Tendenz, die Kulturwissenschaft als historische „Erkenntniskritik“ im Sinne der klassischen Soziologie bei Georg Simmel und Max Weber zu verstehen, eine Position, die in gewisser Konvergenz zu Krech, Riesebrodt und Pollack steht.

Als wäre die Situation damit nicht schon undeutlich genug, gibt es eine neuerliche Debatte zu „naturalistischen Religionstheorien“, insbesondere aus dem Bereich der Kognitionswissenschaften. Von denjenigen, die mit diesen Theorien sympathi-

sieren, werden „kultur- und [!] sozialwissenschaftliche Zugänge“ (Schüler 2014: 6, 9; vgl. auch Echtler 2014: 91) mit den gleichen Argumenten kritisiert, die von der Religionssoziologie gegen die kulturelle Wende vorgebracht wurden. So unterscheidet Markus Echtler (2014: 88) zwischen einer „universalistischen Position der neueren naturalistischen Religionstheorien“ und der „kulturrelativistische[n] Position, die in ein Übersetzungsproblem zwischen unzähligen emischen Perspektiven – und das heißt im Kontext der Religion: zwischen Theologien – mündet“, d.h. im absoluten Partikularismus endet. Sebastian Schüler (2014: 8) bescheinigt der kulturwissenschaftlich orientierten Religionswissenschaft einen „Sozialkonstruktivismus, wie ihn Peter L. Berger und Thomas Luckmann (1980) als Metatheorie für die Soziologie formulierten“:

„Dies wäre nicht weiter tragisch, würde nicht Kultur (und damit auch Religion) als rein semiotische und semantische Kategorie verstanden und würden damit nicht implizit naturalistische Zugänge ausgeklammert. Der Sozialkonstruktivismus kann dann Gefahr laufen, relativistisch zu wirken, weil alles sozial konstruiert ist (auch der Sozialkonstruktivismus). Die den sozialen Konstrukten zugrunde liegenden (biologischen und psychologischen) Strukturen werden meist nicht berücksichtigt. ... Anthropologische, das heißt biologische und psychologische Universalien ... bleiben größtenteils unberücksichtigt. ... Mit Universalien sind hier ... biologische und psychologische Merkmale menschlichen Verhaltens gemeint, die kulturunabhängig beziehungsweise kulturübergreifend beobachtbar sind, also bei allen Menschen gleich vorkommen.“ (Schüler 2014: 9 und Anm. 5; vgl. auch Echtler 2014: 93)

Leider verzichten Schüler und Echtler darauf, ihre Kritik an einem konkreten kulturwissenschaftlichen Ansatz zu veranschaulichen. Damit zeigt sich an dieser Stelle erneut, wie sehr die Debatte daran leidet, dass die jeweilige inhaltliche Bestimmung von Kulturwissenschaft und kultureller Wende vage bleibt. Wie im Folgenden ausgeführt wird, grenzt sich die kulturelle Wende aus meiner Sicht ausdrücklich von relativistischen und konstruktivistischen Positionen ab, so dass sich die Frage stellt, wen Schüler und Echtler hier eigentlich kritisieren. Auch wenn die kognitionswissenschaftlichen Ansätze innerhalb der deutschsprachigen Religionswissenschaft auf breite Skepsis stoßen (Seiwert 2014: 25), bleibt doch festzuhalten, dass das weithin geteilte Selbstverständnis der Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft keineswegs theoretisch besonders belastbar ist.

2 Das Anliegen der kulturellen Wende

Innerhalb der deutschsprachigen Religionssoziologie und zum Teil auch innerhalb der Religionswissenschaft werden grundsätzliche Bedenken gegen die kulturelle Wende vorgebracht. Die Debatte leidet jedoch darunter, dass unter kultureller Wende sehr verschiedene Dinge verstanden werden. Im Folgenden wird deshalb zunächst eine inhaltliche Bestimmung der kulturellen Wende vorgenommen. Die Kritiker weisen in ihrer Antwort immer wieder auf Max Weber und andere Vertreter der klassischen deutschen Soziologie. Eine zentrale geistige Wurzel der kulturellen Wende liegt nun aber ebenfalls im Werk von Max Weber begründet. Da sich hier fruchtbare Anknüpfungspunkte für die Debatte ergeben, wird dies im Folgenden ebenfalls genauer ausgeführt. Die kulturelle Wende wird weiterhin immer wieder mit Partikularismus, Relativismus und Konstruktivismus identifiziert. Da ihre führenden Vertreter aber genau dies ausdrücklich zurückweisen, schließt dieser Abschnitt mit einem Blick auf die epistemologische Grundlegung der kulturellen Wende.

2.1 Was ist die kulturelle Wende?

Bekanntlich ist „kulturelle Wende“ ein äußerst unscharfer Begriff, der in den 1990er Jahren erstmals auftauchte und in einem sehr allgemeinen Sinne alle Bemühungen um ein erweitertes Kulturverständnis in den Sozial- und Geschichtswissenschaften seit den 1960er Jahren bezeichnete (Bonnell/Hunt 1999: 5f.; Steinmetz 1999: 1ff.). Diese allgemeine Bestimmung verführt zu einer beliebigen und inflationären Verwendung, so dass am Ende sogar von „kulturellen Wendungen“ im Plural gesprochen werden kann (Bachmann-Medick 2006). Ihr steht ein engeres und historisches Verständnis gegenüber, das hier favorisiert wird. In diesem Sinne bezeichnet „kulturelle Wende“ verschiedene theoretische Entwürfe aus den 1990er Jahren, die vor dem Hintergrund einer poststrukturalistischen Sprachphilosophie das Kulturelle in das Soziale und Politische einschreiben. Diese Entwürfe hingen eng miteinander zusammen, entstammten aber sehr unterschiedlichen Wissenschaftsdisziplinen. Stuart Hall stand für die Kulturstudien, die aus dem Bemühen entstanden waren, die gesellschaftliche und politische Relevanz der Populärkultur intensiver zu erforschen. Im Rückgriff auf poststrukturalistische Theorie-Entwürfe verfasste er in den 1990er Jahren einige zentrale theoretische Schlüsseltexte zu Fragen der kulturellen Identität (Hall 1994a, 1994b, 1994c, 2004). Aus der Politikwissenschaft kamen Ernesto Laclau und Chantal Mouffe, die 1991 in *Hegemony and Socialist Strategy* Gramscis Hegemonie-Theorie zu einer umfassenden poststrukturalistischen Theorie der radikalen Demokratie weiter entwickelten (Laclau/Mouffe 1991). Die Philosophin Judith Butler veröffentlichte 1993 mit *Bodies That Matter* ihre bahnbrechende poststrukturalistische Neubestimmung der Gender-Frage (Butler 1997). Im Jahre 1994 erschien *The Location of Culture*, eine poststrukturalistische Begründung des Postkolonialismus

durch den Literaturwissenschaftler Homi Bhabha (Bhabha 2000). Zum postkolonialen Aufbruch dieser Zeit gehört auch der programmatische Aufsatz *Can the Subaltern Speak?* von der Literaturwissenschaftlerin Gayatri Spivak zur Frage der subalternen Handlungsmacht, der zwar schon einige Jahre früher geschrieben wurde, aber erst mit seinem Wiederabdruck 1994 breit rezipiert wurde (Spivak 1994). Die erstmals 1992 von dem Historiker Dipesh Chakrabarty erhobene Forderung nach einer „Provinzialisierung Europas“ markiert ein weiteres Gründungsdatum des Postkolonialismus (Chakrabarty 1992).

Ungeachtet ihrer unterschiedlichen disziplinären Herkunft und thematischen Anliegen verband alle diese Schriften ein ähnlicher theoretischer Ansatz, und sie zitierten sich auch gegenseitig. Dieser gemeinsame Aufbruch in den 1990er Jahren markiert aus meiner Sicht die eigentliche kulturelle Wende. Wenn in diesem Aufsatz von „kultureller Wende“ die Rede ist, dann in diesem Sinne.

2.2 Max Weber als zentrale Wurzel der Kulturstudien

Teile der kulturellen Wende haben bestimmte Vorstellungen von Max Weber direkt rezipiert. Das eindrücklichste Beispiel dafür liefert sicherlich Stuart Hall als führender Wegbereiter und Begründer der britischen „Kulturstudien“ (*cultural studies*). Hall übernahm 1968 die Leitung des „Zentrums für zeitgenössische Kulturstudien“ (*Centre for Contemporary Cultural Studies*) an der Universität Birmingham. Dieses war vier Jahre zuvor von dem Literaturwissenschaftler Richard Hoggart in dem Bemühen begründet worden, die gesellschaftliche Relevanz der Populärkultur intensiver zu erforschen. Der von Hoggart zugrunde gelegte Kulturbegriff zeigte klare Anklänge an die holistischen Kulturvorstellungen der Romantik und der Zugang war klassisch literaturwissenschaftlich (Marchart 2008: 90; 2011: 65). Stuart Hall suchte nun nach einem erweiterten Kulturverständnis, das bei der sozialen Praxis ansetzte und vollzog eine Wende zur Soziologie: „Indem wir das Verständnis von ‚Kultur‘ als Texte und Vorstellungen auf gelebte Praktiken, Glaubenssysteme und Institutionen erweiterten, fiel ein Teil des Gegenstandes der Soziologie ebenfalls in unser Gebiet“ (Hall 1980: 23; vgl. Marchart 2011: 65).¹

Auf der Suche nach geeigneten soziologischen Kulturtheorien stieß Hall unter anderen auf die deutsche Kultur- und Wissenssoziologie, darunter Max Weber, Georg Simmel, sowie Alfred Schütz, vermittelt über Peter L. Berger und Thomas Luckmann (Marchart 2008: 90). Nach eigenen Angaben studierten er und seine Mitstreiter dabei Max Weber „von vorne bis hinten“ (Hall 2000: 39), und die Kulturstudien bekamen

1 Vgl. auch Hall 1980a: 23: „With the extension in the meaning of ‚culture‘ from texts and representations to live practices, belief systems and institutions, some part of the the subject matter of sociology also fell within our scope.“

einen „ausgesprochen ‚Weberianischen‘ Zungenschlag“ (Hall 1980: 23, vgl. Marchart 2011: 66). Hall hebt besonders hervor, dass er von Weber gelernt habe, eine eigenständige Bedeutungs- und Sinndimension des Sozialen zu konzeptualisieren (Marchart 2011: 66), und er las dabei Webers These zur protestantischen Ethik als treffende Kritik reduktionistischer marxistischer Basis/Überbau-Theorien (Hall 1980: 23, 280, Anm. 31). Unzufrieden war Hall jedoch mit Webers vermeintlichem Individualismus: „Weber hatte die ‚Bedeutungs‘-Dimension gerettet – aber um den Preis einer heuristischen Reduktion sozialer Handlung auf individuelle Motivation“ (Hall 1980: 24).

Auf der Suche nach einer stärker materiellen Verankerung der Kultur vollzog Hall „den Bruch mit der Soziologie“ (Hall 1980: 20) und wandte sich neueren Marxismus-Theorien zu, welche Kultur im Rahmen eines marxistischen Ideologie-Verständnisses erklärten. Entscheidend für ihn war dabei, dass diese Ansätze ebenfalls reduktionistische Basis/Überbau-Theorien zu überwinden suchten. Insofern blieb die entscheidende Webersche Einsicht erhalten. Mit Althusser wurde von einer „relativen Autonomie“ der Ideologie gegenüber ihrer ökonomischen Basis ausgegangen und mit Gramsci dann von ihrer „Überdetermination“ gesprochen (Hall 1980: 32 ff.). Gramscis Hegemonie-Theorie sollte für Hall zum zentralen Ausgangspunkt seines weiteren intellektuellen Werdegangs werden (Hall 1980: 286, Anm. 92; Marchart 2008: 76–82). Ab Ende der 1970er Jahre unterwarf er sie im Zuge seiner Rezeption Michel Foucaults, Jacques Lacans und Jacques Derridas einer zunehmend poststrukturalistischen Lesart (Hall 1980: 36 f.). Diese Entwicklung fand ihren Abschluss in einer ausgereiften theoretischen Synthese, die sich in den genannten zentralen Schlüsseltexten aus den 1990er Jahren niederschlug und die kulturelle Wende mit hervorbrachten.

Für den Luzerner Soziologie Oliver Marchart ist Webers Einfluss auf Stuart Hall und die Kulturstudien keine abgeschlossene Episode, sondern er war viel nachhaltiger als oft angenommen. Marchart (2011: 70) stellt die These auf, „dass in Weber ein Kultur- und Gesellschaftsbegriff präfiguriert ist, der mit dem Kontingenz- und Konfliktbegriff von Kultur korrespondiert, wie ihn die später poststrukturalistisch inklinierten Cultural Studies ebenfalls vertreten werden“. Auch wenn Stuart Hall einen derart weitgehenden Einfluss nicht explizit macht, ist doch bemerkenswert, was er als die entscheidenden Punkte seiner Wertschätzung für Gramsci markiert:

„Sein Werk steht als eine anhaltende Zurückweisung jeglicher Form von Reduktionismus – besonders in Form des ‚Ökonomismus‘ ... Sein Denken ist immer historisch spezifisch und ‚umstandsbezogen‘ (conjunctural) ... ‚Hegemonie‘ ist nie ein dauerhafter Zustand und niemals unumstritten.“ (Hall 1980: 35 f.)

Hier leben durchaus Webersche Auffassungen fort. Genau wie bei Gramsci hatte ja auch Hall bei Weber den Anti-Reduktionismus hervorgehoben. Aber auch die Betonung der Historizität und des Kampfes sind klassische Webersche Anliegen, die nach Marchart dazu führen, dass Weber soziales Handeln insgesamt als kontingent

betrachtet und keinen „Totalitätsbegriff des Sozialen“ kennt (Marchart 2011: 73). Dies nehme eine zentrale These der kulturellen Wende vorweg:

„Wenn die Totalität der Gesellschaft [bei Weber] – aus Ermangelung eines letztinstanzlichen Fundaments und also aufgrund notwendiger Kontingenz – als analytischer Bezugspunkt wegfällt, bleibt der einzige ‚Grund‘, der noch zur Verfügung steht, das vielschichtige und von Antagonismen durchkreuzte, heterogene Terrain des Sozialen und des Kulturellen.“ (Marchart 2011: 75 f.)

Marchart bezieht sich dabei auf Webers These, „daß wir den *Sinn* des Weltgeschehens nicht aus dem noch so sehr vollkommenen Ergebnis seiner Durchforschung ableiten können“, sondern diesen aus der Wissenschaft vorgängigen „Weltanschauungen“ oder „Idealen“ ableiten (Weber 1922a: 154). Die diesen Weltanschauungen und Idealen zugrundeliegenden Werte bestimmen zugleich das wissenschaftliche Erkenntnisinteresse, denn „ohne Wertideen gäbe es kein Prinzip der Stoffauswahl“ (Weber 1922a: 182). Sowohl disziplinspezifische Themenauswahl als auch kulturwissenschaftliche Begriffsbildung seien also nach Weber an gesellschaftliche Werte rückgebunden (Daniel 2002: 77–89), die sich wiederum untereinander im „unüberbrückbar tödlichen Kampf“ (Weber 1922b: 469) befinden. Auch damit thematisierte Weber nach Marchart ein zentrales Anliegen der kulturellen Wende.

Zwischen Max Weber und der deutschen Kulturosoziologie auf der einen Seite sowie der kulturellen Wende auf der anderen Seite besteht also kein unvermittelter Gegensatz, sondern ein enger historischer und inhaltlicher Zusammenhang. Um dies deutlich zu machen, spricht Rainer Winter von den angelsächsischen Kulturstudien (*Cultural Studies*) „als Kulturosoziologie der Gegenwart“ (Winter 1999: 185). Max Weber ist also eigentlich gerade keine Trennlinie zwischen Religionssoziologie und kultureller Wende, sondern vielmehr ein verbindendes Element, das für die weitere Debatte fruchtbar gemacht werden könnte. Dieser Zusammenhang ist übrigens in der Religionswissenschaft keineswegs unbemerkt geblieben. Die Einführung von Hans Kippenberg und Kocku von Stuckrad (2003) versucht ausdrücklich eine Verbindung beider Perspektiven.

2.3 Was will die kulturelle Wende?

Ein besonderer Klärungsbedarf besteht hinsichtlich der erkenntnistheoretischen Grundlegung der kulturellen Wende, denn sie versteht sich – im Gegensatz zu dem, was ihre Kritiker ihr oft vorwerfen – ausdrücklich als *nicht* partikularistisch, als *nicht* konstruktivistisch und als *nicht* relativistisch. Judith Butler führt in ihrer Schrift *Bodies That Matter* eine direkte Auseinandersetzung mit konstruktivistischen und essentialistischen Positionen, welche die festgefahrenen Pole in der zeitgenössischen feministischen Debatte markierten. Für die ersteren sei das Geschlecht willkürlich

konstruiert und für die letzteren von der Natur bestimmt. Butler macht sich keine der beiden Positionen zu eigen, sondern möchte die Dichotomie überwinden:

„... es gibt ... ein ‚Außen‘ gegenüber dem, was vom Diskurs konstruiert wird, aber es handelt sich dabei nicht um ein absolutes ‚Außen‘, nicht um ein ontologisches Dortsein, welches die Grenzen des Diskurses hinter sich läßt oder ihnen entgegensteht ... Die Debatte zwischen Konstruktivismus und Essentialismus verkennt an der [poststrukturalistischen] Dekonstruktion also völlig das Entscheidende. Es ging nie darum, dass ‚alles diskursiv konstruiert‘ ist ...“ (Butler 1997: 30)

Aus dieser doppelten Zurückweisung von Konstruktivismus und Essentialismus folgt auch, dass es keinesfalls um einen relativistischen Partikularismus geht, denn universale Bedeutungsfixierungen werden als notwendig und unverzichtbar angesehen, wenn auch gleichzeitig als kontingent: „Was die Frage der normativen Grundlegungen (foundations) angeht, möchte ich daran festhalten, daß diese 1. kontingent, aber unverzichtbar sind; und daß sie 2. begrenzt und abgesichert werden durch gewisse Strategien der Ausgrenzung“ (Butler 1994: 122).

Aus dieser Grundlegung ergibt sich aus meiner Sicht zugleich das eigentliche Anliegen der kulturellen Wende: Sie betreibt eine Historisierung ihrer Untersuchungsgegenstände. Mit „historisch“ ist hier gemeint, dass sie ihre Gegenstände als konkrete und einmalige Phänomene in Raum und Zeit versteht, und nicht einfach im landläufigen Sinn von „vergangenes Geschehen betreffend“. Vielleicht ist es dieser historisierende Ansatz, der zu dem Missverständnis geführt hat, dass die kulturelle Wende ein partikularistisches oder relativistisches Anliegen verfolgt.

Historisierung wird dabei ganz spezifisch als Genealogie im Sinne Foucaults verstanden, darf also nicht mit dem Historismus verwechselt werden. Der genealogische Ansatz geht davon aus, dass der Zugriff auf alle historischen Gegenstände der Forschung nur von der Gegenwart aus erfolgen kann. Die genealogische Bestimmung kehrt in ihrem Vorgehen den chronologischen Zeitstrahl um und geht von der Gegenwart in die Vergangenheit! Um Gegenstände als präsentische Artikulationen bezeichnen zu können, wird auf die poststrukturalistische Philosophie zurückgegriffen. In Anlehnung an die Diskurstheorie von Ernesto Laclau können präsentische Artikulationen als „Namensgebungen“ erfasst werden, die auf kein Dahinter oder Davor verweisen (Laclau 2005; Bergunder 2011). Jede Namensgebung ist ein neuschöpferischer Akt und eine uneigentliche sprachliche Bezeichnung, d. h. eine Katachrese. Mit Verweis auf Derridas Kritik des „transzendentalen Signifikats“ wird dabei zugleich bestritten, dass eine „eigentliche“ Bezeichnung überhaupt möglich ist. Die Bedeutung sprachlicher Zeichen ist demnach nicht in ihnen selbst gegeben, sondern sie ergibt sich aus der Differenz zu anderen Zeichen.

In der Konsequenz dieses sprachphilosophischen Ansatzes sind Diskurse gesellschaftliche Praktiken, die materiale Wirkungen haben und nicht als etwas rein Geistiges missverstanden werden dürfen. Die übliche, aber unbefriedigende Dichotomi-

sierung in diskursiv und nicht-diskursiv, in Denken und Wirklichkeit oder in Basis und Überbau etc. soll in diesem Konzept des Diskurses überwunden werden. Zwar kann Sprache nicht als Repräsentanz eines transzendentalen Signifikats, also von etwas außer ihr Liegendem, fungieren, aber daraus folgt keine Leugnung einer Welt außerhalb der Sprache:

„Die Tatsache, daß jedes Objekt als Objekt des Diskurses konstituiert ist, hat überhaupt nichts zu tun mit dem Gegensatz von Realismus und Idealismus oder damit, ob es eine Welt außerhalb unseres Denkens gibt. Ein Erdbeben oder der Fall eines Ziegelsteins sind Ereignisse, die zweifellos in dem Sinne existieren, daß sie hier und jetzt unabhängig von meinem Willen stattfinden. Ob aber ihre gegenständliche Spezifik in der Form von ‚natürlichen Phänomenen‘ oder als ‚Zornesäußerung Gottes‘ konstruiert wird, hängt von der Strukturierung des diskursiven Feldes ab. Nicht die Existenz von Gegenständen außerhalb unseres Denkens wird bestritten, sondern die ganz andere Behauptung, daß sie sich außerhalb jeder diskursiven Bedingung des Auftauchens als Gegenstände konstituieren können.“ (Laclau/Mouffe 1991: 158)

Der Name als rein präsentische Artikulation verfügt nur insofern über eine diachrone oder dauerhafte Perspektive, als er zugleich „Zitat“ ist. Seine Wiederholbarkeit erlangt der Name bzw. das sprachliche Zeichen nach Derrida durch seine Dekontextualisierbarkeit, d. h. durch seine Entbindung von jedem bestimmten Kontext (Krämer 2001: 250). In der Wiederholbarkeit liegt der Grund für die Möglichkeit, dass Bedeutungen eine „Kontinuität“ erhalten können: „Wenn eine performative Äußerung vorläufig erfolgreich ist ..., dann ... nur deswegen, weil die Handlung frühere Handlungen echogleich wiedergibt und *die Kraft der Autorität durch die Wiederholung oder das Zitieren einer Reihe vorgängiger autoritativer Praktiken akkumuliert*“ (Butler 1997: 311).

Solche Wiederholungen können sich „ablagern“ oder „sedimentieren“ und damit als fest fixierte Bedeutungen mit einer längeren Geschichte erscheinen (Laclau 1990; Butler 1997). Jede historiographische Konstatierung einer solchen Sedimentierung ist aber selbst eine hegemoniale Schließung, insofern die sich darin erweisende Kontinuität ein rückwirkendes Ergebnis der präsentischen Namensgebung ist. Dennoch ist die Feststellung einer Kontinuität, d. h. einer fixierten Bedeutung von der Gegenwart zurück in die Vergangenheit, in keiner Weise beliebig oder rein subjektiv, denn sie muss sich unmittelbar an den historischen Quellen plausibilisieren lassen können und ist vor allem von den etablierten Auslegungsweisen in der Gegenwart bestimmt.

Die Genealogie ist eine Theorie oder, noch besser, ein Fragehorizont und keine Methode. Foucault hat wiederholt darauf Wert gelegt, dass die Genealogie keinen Bruch mit den historisch-philologischen Methoden der Geschichtswissenschaft bedeutet, sie ist im Gegenteil „eine mit erbitterter Konsequenz betriebene Gelehrsamkeit“ (Foucault 1987: 69; Brieler 1998: 600). Genauso wenig bricht die Genealogie mit den Methoden der Sozialwissenschaften. Der genealogische Ansatz markiert ledig-

lich ein bestimmtes Erkenntnisinteresse,² das sich mit dem späten Foucault als „permanente Kritik unseres historischen Seins“ fassen lässt (Foucault 1990: 45). Das heißt, eine „Kritik dessen ... was wir sagen, denken und tun, mittels einer historischen Ontologie unserer selbst“ (Foucault 1990: 48). Historische Ontologie ist „kritische Ontologie“ (Foucault 1990: 53), weswegen ihr allgemeines Erkenntnisinteresse in der „Kritik“ besteht: „[D]ie Kritik [ist] die Bewegung, in welcher sich das Subjekt das Recht herausnimmt, die Wahrheit auf ihre Machteffekte hin zu befragen und die Macht auf ihre Wahrheitsdiskurse“ (Foucault 1992: 15). In seinem Verständnis der Kritik sieht sich Foucault in der Tradition von Kant und dessen Verständnis von Aufklärung (Hemminger 2004). „Was Kant als Aufklärung beschrieben hat, ist eben das, was ich als Kritik charakterisiere ...“ (Foucault 1992: 16). Die Kritik ist für Foucault ein aufklärerisches „Ethos“, das die Machtstrukturen der zeitgenössischen Gesellschaft hinterfragt. Genealogie kritisiert die versteinerten und verschleierte Machtpraktiken, die sich im Sozialen sedimentiert haben. Sie arbeitet deren geschichtliche Gewordenheit heraus und damit deren „Kontingenz“ (Foucault 1990: 49). Kontingenz heißt hier weder „Zufall“ oder gar „Beliebigkeit“, sondern die Einsicht, dass das, was ist, nicht notwendig so ist. Damit wird nicht die Macht und Kraft sedimentierter Namen bestritten, die als materialisierte Referenzen eine notwendige Existenz beanspruchen. Die entschleiende Genealogie zeigt lediglich auf, dass die sedimentierten Namen diesen Anspruch auf Notwendigkeit nicht einlösen können, weil andere historische Verläufe theoretisch möglich gewesen wären und die vermeintliche historische Kontinuität und Einheit der inhaltlichen Bestimmung der Namen erst ein rückwirkendes Ergebnis der präsentischen Namensgebung ist.

Es geht der Genealogie darum herauszuarbeiten, wie Wissen und Macht „im Spiel der vielfältigen Interaktionen und Strategien zu Singularitäten führen, die sich aufgrund ihrer Akzeptabilitätsbedingungen fixieren“ (Foucault 1992: 40). Kritik im Sinne Foucaults befürwortet keine postmoderne Beliebigkeit, noch vertritt sie einen Relativismus, da sie über gar keinen eigenen Standort verfügt, von dem aus eine Relativität der Wahrheiten sinnvoll behauptet werden könnte. Die Macht der sedimentierten Namen wird durch ihre Kritik nicht einfach gebrochen, sondern auch diejenigen, welche die Historisierung der Namen betreiben, bleiben diesen ausgeliefert. Da es sich hier um einen historischen Ansatz handelt, liegt es – im Gegensatz zum Konstruktivismus – nicht im Ermessen der Beobachtenden, ihre Modelle zur Wirklichkeitserklärung frei zu wählen. Allerdings öffnet die Einsicht in die Kontingenz der Namen Räume für Transformationen. Mit Judith Butler könnte man sagen, dass die Kritik „sowohl nach den Konstitutionsbedingungen des Objektfeldes als auch nach den Grenzen dieser Bedingungen sucht, nach den Momenten, in denen sie ihre Kontingenz und Transformationsfähigkeit preisgeben“ (Butler 2002: 261).

Im Kern ist das Anliegen der kulturellen Wende also eine bestimmte Art von historischer Kritik. Sie markiert eine theoretische Perspektive, die ausdrücklich keine

2 Im Folgenden orientiere ich mich an Bergunder 2011: 48 ff.

Absage an die etablierten Methoden der Sozial- und Geschichtswissenschaften bedeutet. Sicherlich auch deswegen haben poststrukturalistische Ansätze bereits Eingang in die Sozialwissenschaften gehalten (Moebius/Reckwitz 2008; Marchart 2013).

3 Die Unerbittlichkeit der Historizität

Die Plausibilität und die Relevanz der kulturellen Wende entscheidet sich daran, ob es ihr gelingt, neue, kritische und hilfreiche Perspektiven für Probleme zu entwickeln, die von der Forschung bisher entweder ignoriert, ausgeblendet oder nicht beantwortet wurden. Ernesto Laclau wollte eingefahrene marxistische Gesellschaftstheorien überwinden, um Politik und radikale Demokratie unter den Bedingungen des heutigen Kapitalismus verantwortungsvoll zu begründen. Homi Bhabha, Dipesh Chakrabarty und Gayatri Spivak rangen mit der Frage nach den Folgen des kulturellen Einflusses des britischen Kolonialismus auf Indien und den Konsequenzen für den globalen Wissenschaftsbetrieb. Judith Butler versuchte einen Ausweg aus den festgefahrenen feministischen Debatten um das Verhältnis von Gender und Sex zu finden.

Eine sinnvolle „Widerlegung“ der kulturellen Wende kann deshalb nur darin bestehen, überzeugendere Interpretationen der jeweiligen Probleme anzubieten. Die kulturelle Wende unterscheidet sich damit nicht von anderen theoretischen Ansätzen und trifft sich ausdrücklich mit dem religionssoziologischen Credo: „Ob ein Begriff brauchbar ist oder nicht, kann nicht auf theoretischer Ebene, sondern nur empirisch entschieden werden“ (Pollack 2009: 61). Hubert Seiwert (2014: 22) hat überdies zurecht gewarnt: „Theoriebildung tendiert ... dazu, sich zu selbstreferenziellen Diskursen zu entwickeln und den Bezug zur Empirie zu verlieren“. Wenn im Folgenden für die Relevanz der kulturellen Wende für die heutige soziologische Religionstheorie geworben wird, dann soll dies im Hinblick auf zwei ganz konkrete Problemstellungen geschehen: „Religion“ und „Säkularisierung“.

3.1 „Religion“

In der neueren deutschsprachigen Religionssoziologie herrscht eine weitgehende Einigkeit bei der Bestimmung von Religion. Für Detlef Pollack besteht „das Bezugsproblem der Religion im Problem der Kontingenz und Sinnhaftigkeit allen Daseins“ (Pollack 2009: 64). Religion ist eine spezifische Reaktion auf das Kontingenzproblem durch die „Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz“ (Pollack 2009: 66), wobei die Transzendenz in der Immanenz zugänglich gemacht wird:

„Mit der Einführung der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz schließt Religion die Horizonte der Welt und überführt das Unbestimmbare der Welt in Bestimmbares. ... Die typischen religiösen Formen wie Rituale, Gebete, Meditationen, Ikonen,

Prozessionen, Predigten oder Heilige Schriften haben die Aufgabe, Zugang zum Transzendenten zu gewähren.“ (Pollack 2009: 65 f.)

Die religiösen Formen werden „aus der Immanenz“ gewonnen und müssen deshalb durch „Kommunikationsbarrieren“ gesichert werden, was eine Institutionalisierung von Religion notwendig mache (Pollack 2009: 66).

Volkhard Krech stimmt Pollack ausdrücklich darin zu, dass „die primäre Form religiöser Kommunikation“ eine Kontingenzbewältigung darstellt (Krech 1999: 28; 2011: 38). „Religion“ wird von ihm als „Kommunikationsform“ definiert, „die auf der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz basiert“ (Krech 1999: 75; vgl. Krech 2011: 42). Auch Gert Pickel (2011: 17–24) sympathisiert offensichtlich mit diesem Verständnis. Hans Joas sieht Religion ebenfalls als eine bestimmte Antwort auf eine anthropologische Konstellation. Statt Kontingenzbewältigung ist es bei ihm die allgemeinmenschliche Erfahrung der „Selbsttranszendenz“, die in der Religion eine spezifische Reflexion erfährt: „Religion artikuliert solche Erfahrungen der Selbsttranszendenz, aber sie artikuliert sie in einer bestimmten Weise. Für den Gläubigen stellen Erfahrungen des Ergriffenseins ein Ergriffensein von einem Unbedingten, einem Unverfügbaren dar“ (Joas 2004: 22).

Martin Riesebrodt folgt zwar nicht der anthropologischen Grundlegung von Religion im Kontingenzproblem oder in der Selbsttranszendenz (Riesebrodt 2007: 100), aber sein inhaltliches Kriterium geht in der Sache parallel zur Unterscheidung von Transzendenz und Immanenz, nur dass bei ihm, im Rückgriff auf Melford Spiro, die Dichotomie etwas schlichter als „unsichtbar/übermenschlich“ versus „sichtbar/menschlich“ formuliert wird:

„Religion [ist] ein Komplex religiöser Praktiken, die auf der Prämisse der Existenz in der Regel unsichtbarer persönlicher oder unpersönlicher übermenschlicher Mächte beruhen. ... Religiöse Praktiken bestehen in der Regel darin, durch kulturell vorgegebene Mittel Kontakt mit diesen Mächten aufzunehmen oder Zugang zu ihnen zu gewinnen.“ (Riesebrodt 2007: 113)

Diese Einheitlichkeit der Religionsbestimmung innerhalb der deutschsprachigen Religionssoziologie ist beeindruckend und bewirkt zusätzlich eine Rezeption über die Disziplingrenzen hinweg (Ziemann 2009: 29; Hellemans 2010: 41). „Religion“ wird in einer solchen Bestimmung zu einem enthistorisierten Phänomen *sui generis*, das potentiell zu allen Zeiten und an allen Orten gefunden werden kann. Dies macht zum Beispiel Detlef Pollack dadurch deutlich, dass er seine Religionsdefinition mit Beispielen aus allen Weltregionen und Zeitepochen begründet (Pollack 1995: 184–190). Ähnlich uneingeschränkt behauptet Riesebrodt, Religion sei universal, weil „sich im Denken und Handeln von Menschen unterschiedlicher Epochen und Kulturen eine Differenzwahrnehmung zwischen Religiösem und Nichtreligiösem“ (Riesebrodt 2007: 72) finde.

Der entscheidende Punkt ist nun, dass es dennoch eine religionssoziologische Debatte über die Reichweite ihrer Religionsdefinition gibt. Gert Pickel beklagt die ungeklärte globale Anwendbarkeit. Er versucht dem universalen Anspruch der oben genannten soziologischen Religionsbestimmung in seiner Einführung in die Religionssoziologie dadurch gerecht zu werden, dass er neben empirischen Untersuchungen zu Europa und Amerika auch solche zu Asien und Afrika referiert (Pickel 2011: 382–391). Dabei beobachtet er eine „Zögerlichkeit der Überprüfung religionssoziologischer Modelle und Theorien“ (Pickel 2011: 390) für die Länder Asiens und Afrikas, was auf eine grundsätzliche methodische Schwierigkeit hindeutet: „Es scheinen dort Entwicklungen stattzufinden, die nur unter nicht unwesentlichen analytischen Schwierigkeiten mit den derzeit dominierenden Grundtheorien der Religionssoziologie vereinbar sind“ (Pickel 2011: 390). Dies beginnt mit „mannigfaltigen Messproblemen“ (Pickel 2011: 383) bis hin zur Frage, ob die Kategorie „Religiosität“ in Asien mit „den verwandten Standardindikatoren“ überhaupt sinnvoll bestimmbar sei (Pickel 2011: 384, Anm. 354). Als Ursache für das Problem vermutet Pickel (2011: 383):

„Der überwiegend westlich geprägte Religionsbegriff könnte, so die Vermutung, gerade von Ethnologen, Ethnographen und Anthropologen, hier unpassend sein. Im Gegenzug dazu wird in vielen asiatischen Religionen über eine ‚Westernisierung‘ dieses Begriffs und seines Verständnisses gesprochen.“

Auch Volkhard Krech (1999: 77) schränkt ein, dass mit seinem Religionskonzept „viele religiöse Phänomene vor allem in fremdkulturellen Kontexten nicht angemessen erfaßt werden.“ Der Universalitätsanspruch der religionssoziologischen Begriffsbildung ist also intern durchaus umstritten. Im Gegensatz zur Religionswissenschaft, die sich über dieses Thema fast selbst zerfleischt (Bergunder 2011), hat dies aber bisher kaum grundsätzliche Debatten ausgelöst. Volkhard Krech (1999: 77) hält der Kritik entgegen: „Dennoch ist es zur kulturgeschichtlichen Selbst- und Fremdvergewisserung unabdingbar, sich auf ein (möglicherweise kulturell einseitiges) Religionskonzept festzulegen.“ Ähnlich argumentiert Detlef Pollack (2009: 61): „Solchen prinzipiellen Einwänden ist entgegenzuhalten, dass jede wissenschaftliche Analyse klar definierter Kategorien bedarf, ohne deren Anwendung sie blind bleiben würde.“ Dabei hält er den Universalitätsanspruch seines Religionsverständnisses mit der Begründung aufrecht:

„Wenn Buddhismus, Christentum, Islam, Scientology, Schamanismus und Bahai als Religionen bezeichnet werden können, dann muss es zwischen ihnen etwas Gemeinsames geben ... Worin dieses Gemeinsame besteht, darum freilich geht der Streit, nicht aber darum, ob es dieses Gemeinsame überhaupt gibt“ (Pollack 2009: 62 f.).

Das Problem ist jedoch, dass in der neueren religionswissenschaftlichen Diskussion der Streit genau darum geht, „ob es dieses Gemeinsame überhaupt gibt“. Das uni-

versal gültige „Gemeinsame“ kann die Religionssoziologie vor dem Hintergrund des gegenwärtigen religionswissenschaftlichen Forschungsstandes *nicht* voraussetzen. Es ist die Empirie, die diesen Universalanspruch hinterfragt. Damit ist aber die Frage nach der möglichen Historizität und Kontingenz von „Religion“ in aller Nachdrücklichkeit gestellt. Wenn Pickel von einem „überwiegend westlich geprägten Religionsbegriff“ spricht, dann wird der Religionsbegriff zu einem Produkt der „westlichen“ Geschichte und seine Bestimmung wird plötzlich auch zu einer historischen Angelegenheit.

Nun bedarf die Religionssoziologie nicht der kulturellen Wende, um auf dieses Problem aufmerksam zu werden. Krech verweist auf die konzertierte religionssoziologische Intervention von Joachim Matthes und Friedrich Tenbruck über die „Schwierigkeiten (mit) der Religionssoziologie“ am Beginn der 1990er Jahre. Tenbruck (1993: 66) stellte schon damals die Frage, „ob wir alle (von uns so definierten) Religionen unter den unserer Kultur entsprungenen Begriff der Religion, zumal in seinem Anspruch als universaler Gattungsbegriff subsumieren dürfen.“ Als Antwort forderte er „die Prüfung unseres Religionsbegriffes im Blick auf dessen Grenzen und Vorannahmen“ (Tenbruck 1993: 66). Joachim Matthes nannte „Religion“ ein „zentristisches“ Forschungsparadigma: „Es rückt einen historisch-kulturell bestimmten Sachverhalt in den Mittelpunkt der Aufmerksamkeit, übersetzt die ihm innewohnende gesellschaftliche Normativität in eine Art von logischer Geltung und setzt auf solcher Plattform zur Forschung an“ (Matthes 1993: 17).

Anders ausgedrückt, wird in der zentristischen Operation der Religionsbegriff aus dem konkreten aktuellen europäischen und nordamerikanischen „Sachverhalt“ gewonnen und von diesem Prototyp her ausgehend dann ein Allgemeinbegriff „Religion“ gebildet, dessen universale Anwendbarkeit behauptet wird. So lange nur europäische und nordamerikanische Kontexte untersucht werden, die ja nach wie vor das Haupttätigkeitsfeld der deutschsprachigen Religionssoziologie ausmachen, wird die Reichweite dieses Begriffs nicht getestet, so dass seine Verwendung scheinbar unproblematisch erscheint. Angesichts der breiten Rezeption religionssoziologischer Prämissen durch die christliche Theologie in Europa und Nordamerika gibt es hier überdies eine historisch gewachsene Passung zwischen dem Gegenstand und der Art seiner Untersuchung (Wagner 1991).

Die „zentristische“ oder, noch genauer gesagt, prototypische und damit empirisch schwach abgesicherte Bildungsoperation eines Allgemeinbegriffs verspricht aber mehr als sie halten kann. Es ist genau an dieser Stelle, wo Ansätze aus dem Bereich der kulturellen Wende zum Weiterdenken einladen. Insbesondere ein Blick auf Dipesh Chakrabarty könnte hier fruchtbare Impulse geben, da dieser fast nahtlos an die genannten Überlegungen von Joachim Matthes anknüpft.

Dipesh Chakrabarty hat gezeigt, dass eine prototypische Bildung von Allgemeinbegriffen, wie sie in Sozial- und Geschichtswissenschaft üblich sei, ihre Plausibilität einigen Voraussetzungen verdankt, die dringend der kritischen Betrachtung bedürfen:

„Seit Generationen haben Philosophen und Sozialwissenschaftler Theorien aufgestellt, welche für die gesamte Menschheit Gültigkeit beanspruchen. Formuliert wurden diese Aussagen allerdings, wie wir nur zu gut wissen, in relativer und bisweilen absoluter Unkenntnis der Erfahrungen der Mehrheit der Menschheit, das heißt derjenigen Menschen, die in nichtwestlichen Kulturen leben.“ (Chakrabarty 2010: 42)

Wenn „die reflektierteren europäischen Philosophen“ versuchen, „diese Haltung theoretisch zu rechtfertigen“ (Chakrabarty 2010: 42), dann dadurch, dass der zugrundeliegende europäische und damit historisch-partikulare Prototyp zugleich universalisiert werde. Implizit wird damit „in die europäische Geschichte eine Entelechie der universalen Vernunft hineingelesen“ (Chakrabarty 2010: 42). Die partikulare europäische Geschichte werde zum Muster und Erklärungsort der universalen Geschichte:

„Nur ‚Europa‘ ... ist theoretisch (das heißt kategorial, auf der Ebene der grundlegenden Kategorien, die das historische Denken prägen) erkennbar; alle anderen Geschichten sind Gegenstand der empirischen Forschung, die einem theoretischen Skelett, welches substantiell ‚Europa‘ ist, Fleisch und Blut verleiht.“ (Chakrabarty 2010: 42)

Der historisch-partikulare Prototyp Europa gelte deshalb als ausreichende Grundlage einer universalen Begriffsbestimmung, weil in ihm zugleich das Universale zum Ausdruck gebracht wird. Der entscheidende Effekt ist dabei, dass alle nicht-europäischen Geschichten nur noch „unter dem Gesichtspunkt eines Mangels“ (Chakrabarty 2010: 44) gedeutet werden können. Ihnen ist es prinzipiell unmöglich, dem europäischen Prototyp vollständig zu entsprechen. Die Geschichte in Indien, Japan, China etc. verlief selbstredend anders als in Europa. Diese formale Verschiedenheit kann aber in Bezug auf den Prototyp nur als mangelnde Entsprechung konzeptualisiert werden. Genauso hat die religionswissenschaftliche Repräsentation dieser Religionen lange Zeit funktioniert, sei es im Hinblick auf den Hinduismus (King 1999), Buddhismus (McMahan 2009) oder afrikanische Religionen (Chidester 1996). Immer entsprachen die außereuropäischen Religionen dem religionswissenschaftlichen Religionsbegriff nur mit Abstrichen. Das Problem lässt sich auch an sogenannten polythetischen Religionsdefinitionen sehr gut illustrieren (Bergunder 2011: 7 ff.). Nach Chakrabarty kann dies gar nicht anders sein, sondern ist notwendige Folge einer derartigen Begriffsbestimmung, die eine Hegemonie der europäischen (und ggf. nordamerikanischen) Geschichte im Namen universaler Wissenschaft zementiert. Vielleicht erklärt die Tatsache, dass ca. 89 % aller sozialwissenschaftlichen Publikationen weltweit aus Europa und Nordamerika stammen (Mosbah-Natanson/Gingras 2014), warum diese Konstellation nicht breiter problematisiert wird. Außereuropäische Soziologen, von denen eine Kritik am ehesten erwartet werden könnte, haben gar keine entsprechende Stimme in sozialwissenschaftlichen Diskursen.

Der entscheidender Punkt ist nun, dass es aus Sicht der kulturellen Wende kein gangbarer Ausweg ist, den Deutungsanspruch des religionssoziologischen Religions-

begriffs in der Weise zu reduzieren, dass nur noch, wie in einigen oben genannten Zitaten, von einem „westlichen“ oder auch von „unserem“ Religionsbegriff gesprochen wird. Dies bedeutete, dass „wir“ den Rest der Welt nur noch aus „unserer“ Perspektive betrachten. Dieses „uns“ und dieser „Westen“ lassen sich jedoch nicht konzeptualisieren, ohne automatisch zu einem relativistischen Selbstwiderspruch zu führen, denn durch diese Perspektivität müsste ja die gesamte Religionssoziologie zur Unternehmung aus „westlicher“ Perspektive von „Westlern“ für „Westler“ erklärt werden, was kaum mit dem Anspruch von Wissenschaft auf Allgemeingültigkeit vereinbar wäre. Zugleich müssten auch alle „nicht-westlichen“ Religionssoziologen ausgeschlossen werden, welche diese sozialwissenschaftliche Allgemeinbegriffe bisher verwendet haben. Als „westliche“ Begriffe wären diese nicht mehr die ihren. Dieser Aspekt ist Chakrabarty besonders wichtig:

„Das alltägliche Paradox der Sozialwissenschaften in der Dritten Welt besteht darin, dass wir diese Theorien ungeachtet ihrer Unkenntnis ‚unserer‘ Erfahrungen für das Verständnis unserer Gesellschaften außerordentlich nützlich finden.“ (Chakrabarty 2010: 42)

Konkret auf die Religionstheorie bezogen, besteht also das empirische Problem, dass auch in „nicht-westlichen“ Kontexten heute weltweit die Bezeichnung „Religion“ ihre Anwendung findet, sei es durch die Anhänger der Religionsgemeinschaften und/oder durch „westliche“ und „nicht-westliche“ Wissenschaftler. „Religion“ ist eine global gebrauchte Bezeichnung, und es wäre sowohl theoretisch desaströs als auch empirisch absurd, wollte die Religionssoziologie versuchen, den Religionsbegriff zu einem „westlichen“ zu erklären.

Chakrabarty fordert stattdessen eine „Provinzialisierung Europas“, d. h. eine konsequente Historisierung des Prototyps. Europa soll wieder zur „Provinz“ werden, d. h. zu einem historischen Ort in Zeit und Raum. Dabei legt er größten Wert darauf, dass die Provinz Europa in ihrer globalgeschichtlichen Verflechtung historisiert wird. Bei genauerer Betrachtung sei der europäische Prototyp, welcher der heutigen sozialwissenschaftlichen Begriffsbestimmung zugrunde liegt, bereits eine Reaktion auf eine „globale Geschichte“, „von der die Geschichte des europäischen Imperialismus einen untrennbaren Teil bildet“ (Chakrabarty 2010: 62). Zugleich ist die theoretische Etablierung des europäischen Prototyps „nicht allein das Werk von Europäern“, sondern auch Nicht-Europäer waren und sind daran beteiligt (Chakrabarty 2010: 62). Diese globale Verflechtung führt auch dazu, dass die Provinzialisierung Europas nicht nur die Europäer und Europa betrifft, denn „mit der Demontage ‚Europas‘ geht die Notwendigkeit einher, zum Beispiel ‚auch gleichzeitig ‚Indien‘ zu problematisieren“ (Chakrabarty 2010: 63).

Aus Chakrabartys Kritik folgt, dass die allgemeine Bestimmung von „Religion“ nicht sinnvoll auf einem in seiner Reichweite ungeklärten partikularen europäischen Prototyp gründen kann, der zugleich als Garant für die Universalität der Begriffsbildung dient. Aus Sicht der kulturellen Wende bedarf die ungeklärte Geschichte des

heutigen Religionsverständnisses, zu der auch die bisherigen religionssoziologischen Definitionsversuche gehören, einer genaueren religionsgeschichtlichen Erforschung. Dies ist eine komplexe Angelegenheit, für deren Bewältigung die poststrukturalistischen Theorieansätze und die Einsichten aus der kulturellen Wende fruchtbare Impulse liefern könnten. Vor dem Hintergrund des genealogischen Ansatzes und im Rückgriff auf Orientalismus-Debatte, Postkolonialismus sowie das Konzept einer „Verflechtungsgeschichte“ ließe sich eine globale Religionsgeschichtsschreibung konzipieren (Bergunder 2011; Kollmar-Paulenz 2013; Bergunder 2014, 2016), die solches leisten könnte. Im Kern geht es aber um konkrete und empirische historische Forschung, die es ermöglicht, eine solche globale Religionsgeschichte von der Gegenwart zurück ins 19. Jahrhundert zu schreiben. Die Forschungsergebnisse könnten dazu beitragen, die Historizität und Kontingenz unserer Religionsverständnisse in den heutigen Religionsdiskurs kritisch einzuschreiben. Dies hat aber unmittelbar mit der konkreten empirischen religionssoziologischen Forschung nichts zu tun und will es auch gar nicht. Die Schnittstelle zur Religionssoziologie besteht darin, dass deren analytische Begriffe in ihrer Historizität erfasst werden und dadurch kritisch auf ihre Reichweite hin befragt werden. Dies ist der Ort, an dem die kulturelle Wende für die soziologische Religionstheorie interessant werden könnte. Diese Schnittstelle ließe sich auch auf die gegenwärtige Säkularisierungsdebatte ausweiten, wie im Folgenden versucht wird zu zeigen.

3.2 „Säkularisierung“

Säkularisierung ist nach wie vor eines der zentralen Themen der Religionssoziologie. Es hat sich inzwischen eine starke Front gebildet, welche die Gültigkeit der Säkularisierungsthese bestreitet. Detlef Pollack macht dafür die kulturelle Wende mitverantwortlich:

„Alte Einsichten der soziologischen Klassiker in das Spannungsverhältnis von Religion und Moderne sollen nicht mehr gelten. Stattdessen wird im Gefolge des cultural turn die Vereinbarkeit von Religion und Moderne, die religiöse Imprägnierung moderner Institutionen und Ideen, ja die religionsproduktive Kraft der Moderne selbst behauptet.“ (Pollack 2011: 482)

Pollack beklagt dabei besonders, dass die Kritiker der Säkularisierungstheorie eine versteckte Ideologisierung der Debatte betreiben. Er bescheinigt seinen Gegnern völlig zu Recht, dass „die Abwehr der Säkularisierungstheorie in nicht unerheblichem Maße selbst der Reflex eines *grand narratives* [ist], das über seinen ideologischen Charakter nur noch nicht aufgeklärt ist“ (Pollack 2011: 522). Aus der Perspektive der kulturellen Wende trägt aber der von Pollack verwendete Religionsbegriff ebenfalls zur Ideologisierung der Debatte bei. Zwar definiert Pollack Religion im strengen Sin-

ne als analytischen Begriff für die soziologische Forschung, aber sein Religionsbegriff hat eben auch eine Geschichte, durch die er in andere nicht-soziologische Diskurse eingeschrieben wurde, die wieder auf die soziologische Debatte zurückgewirkt haben und zurückwirken. Die Religionssoziologie ist also nicht alleinige Besitzerin des von ihr verwendeten Religionsbegriffs. Pollack kritisiert die funktional-anthropologische Religionsdefinition von Luckmann und seiner Schule scharf und macht überzeugend darauf aufmerksam, dass ein derartiges Religionsverständnis nicht nur Säkularisierung kritisiert, sondern Säkularisierung *per definitionem* ausschließt (Pollack 2003: 6–12). Wenn aber, wie oben erwähnt, von Pollack und anderen Religionssoziologen „Religion“ als Kommunikationsform definiert wird, die auf der Unterscheidung von „Immanenz“ und „Transzendenz“ basiert, dann ist auch das eine enthistorisierte Bestimmung von Religion als Phänomen *sui generis*, die wie bei Luckmann nach wie vor den Transzendenzbezug zum zentralen Kennzeichen erhebt (Bergunder 2001).

Genau dieser Art von essentialistischer Religionsbestimmung hat der amerikanische Religionswissenschaftler McCutcheon bescheinigt, höchst dubiose und irrationale Politisierungen öffentlichen Wissens zu verursachen (McCutcheon 1997, 2001). Insbesondere beklagt McCutcheon die ungeklärte gegenseitige Affirmation zwischen religionswissenschaftlicher und (christlich-)religiöser Bestimmung von Religion. Diese Intervention McCutcheons war zu einem großen Teil mit dafür verantwortlich, dass die Religionswissenschaft ihren Religionsbegriff derartig tiefgreifend problematisierte. Im Sinne McCutcheons könnte man argumentieren, dass dieser Religionsbegriff auch in der Säkularisierungsdebatte eine solche gegenseitige Affirmation ermöglicht. Darauf deutet ein Blick auf die Diskussion um die Fünfte Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD hin. Georg Raatz, Theologischer Referent im Amt der VELKD, wirft der Studie vor, von einem „antikulturprotestantischen, antireligions- und christentumstheoretischen Affekt“ geleitet zu sein und eine „Verabschiedung der Volkskirche im Sinne Ernst Troeltschs“ zu betreiben. Raatz argumentiert in der kulturprotestantischen Tradition des Hallenser Systematischen Theologen Ulrich Barth. Dieser betreibt christliche Theologie von einem Religionsbegriff her, der ebenfalls das Moment der Kontingenzbewältigung im Spannungsfeld von Transzendenz und Immanenz als zentrales Charakteristikum enthält (Raatz 2014a: 482–489). Vor dem Hintergrund dieser theologischen Überzeugung plädiert Raatz für eine alternative Interpretation im Sinne „liberal-protestantischer Umformungs- und Transformationskonzepte“, „die nicht schlichtweg von Schwund und Verlust, sondern eben von Umformungsprozessen ausgehen“ (Raatz 2014b). Dem hält Gerhard Wegner, der Direktor des Sozialwissenschaftlichen Instituts der EKD wiederum entgegen: „Die ‚liberale‘ Sicht auf Religion und Kirche stimmt nicht mehr. ... religiöse Kommunikation findet sich ohne Kirche kaum. ... Es gilt, die produktive Kraft des Religiösen im Zentrum kirchlicher Aktivitäten zu stärken“ (Wegner 2014: 7f.). Dabei wird er auf religionssoziologischer Seite von Gert Pickel sekundiert, der davor warnt, dass sich „Kirchenvertreter wie auch Theologen in einer Sicherheit hinsichtlich (nicht bestehender) zukünftiger Potenziale wiegen“ würden, wenn sie der „Hoffnung auf eine

fluide private Religiosität (mit einem vielleicht christlichem Potenzial)“ anhängen (Pickel 2015: 58). Die „Kirche als Gemeinschaftsform“ dürfe nicht „für quasi obsolet“ erklärt werden (Pickel 2015: 58). Hier zeigt sich auf eindrückliche Weise, wie es gerade dieser essentialistische Religionsbegriff ermöglicht, dass die soziologische Säkularisierungsdebatte Teil eines viel breiteren Aushandlungsprozesses wird, in dem sich soziologische und christlich-theologische Perspektiven kaum unterscheidbar überlagern und gegenseitig beeinflussen. Eine mögliche Wechselwirkung mit außersozziologischen Säkularisierungsdebatten wird auch in der Religionssoziologie inzwischen diskutiert. Volkhard Krech (2011: 150) hält es sogar für denkbar, dass „die Konjunktur der Säkularisierungsdebatte“, weil sie „jeweils vor den großen Austrittswellen“ aus den Kirchen in Deutschland gelegen habe, diese Austrittswellen mit „stimuliert“ haben könnte.

Während Pollack, wie eingangs erwähnt, der kulturellen Wende die Schuld für die Ideologisierung der Säkularisierungstheorie gibt, spricht eigentlich mehr dafür, dass der auch von ihm zugrunde gelegte essentialistische Religionsbegriff dafür verantwortlich ist. Muss die Religionssoziologie für ihre Untersuchungen zu Religiosität und Kirchlichkeit in Europa aber überhaupt auf einen derart metaphysisch aufgeladenen Religionsbegriff zurückgreifen, der zudem, wie im vorigen Abschnitt erläutert, eine ungeklärte Reichweite hat? Hartmut Tyrell (2014: 63) kritisiert „die Abstraktionshöhe, auf der [in der Säkularisierungstheorie] angesetzt wird: hier ‚die Moderne‘, dort ‚Religion überhaupt‘ ... und ‚Säkularisierung‘ wiederum, primär makrosoziologisch verstanden, verengt sich auf einen wenig präzisen Reduktionssinn (bezogen auf die letztere).“ Hinzu komme, dass die empirischen Untersuchungen zur Säkularisierung vorrangig auf das europäische und nordamerikanische Christentum und damit zusammenhängende Phänomene angewendet werden. Damit stelle sich die Frage nach dem Geltungsbereich der empirischen Befunde und Tyrell fordert deshalb: „die Säkularisierungstheoretiker sollten sich zur Frage der ‚sozialen Reichweite‘ äußern. Muss die Theorie am Ende doch eine Theorie primär für die *europäischen* Verhältnisse sein“ (Tyrell 2014: 62; vgl. auch Borutta 2010; Hausteil 2011)?

Von daher wäre es eine Überlegung wert, bescheidenere Allgemeinbegriffe zu bilden, deren historische Rückbindung leichter einsichtig ist als dies bei dem bisher zugrunde gelegten Religionsbegriff der Fall ist. Statt „Religion“ könnte z. B. ein religionssoziologischer Christentumsbegriff herangezogen werden. Damit wäre natürlich in keiner Weise eine Rückkehr in die alte Kirchensoziologie gemeint, von der sich die Religionssoziologie einst emanzipieren wollte. Gerade im Hinblick auf die Säkularisierungsthese würde ein solcher Schritt aber vielleicht helfen, das Gespräch zu versachlichen, denn der Großteil der Diskussion betrifft die Entwicklung des Christentums in Europa und ggf. noch Nordamerika. Detlef Pollack zitiert in seiner ausführlichen Verteidigung der Säkularisierungsthese fast ausschließlich Beispiele aus dem europäischen und nordamerikanischen Christentum, und ein Verweis auf Korea bezieht sich auf den dortigen Protestantismus (Pollack 2011: 515 f.). Es fragt sich überdies, wozu Pollack den Religionsbegriff für seine Säkularisierungs-

these überhaupt braucht. Für ihn ist die Frage entscheidend, ob die empirischen Daten „zu Prozessen der Säkularisierung und Entkirchlichung“ (Pollack 2011: 514) anders interpretiert werden müssen, „wenn den Analysen ein weiter Religionsbegriff zugrunde gelegt wird, und nicht vor allem konventionelle Formen der Religiosität wie Gottesglauben, Kirchengang oder Gebet, sondern außerkirchliche Formen der Religiosität und Spiritualität“ (Pollack 2011: 516). Durch die Bezeichnung „außerkirchlich“ markiert er die Abhängigkeit dieser Bestimmung von „kirchlich“, so dass die Unterscheidung enger und weiter hier mit der von „kirchlich“ und „außerkirchlich“ parallel geht. Dies wäre zum Beispiel auch innerhalb eines Christentumsbegriffs darstellbar, zumal Pollack betont, dass sich eine von der kirchlichen völlig unabhängige außerkirchliche Religiosität empirisch nicht belegen lässt. Obwohl ein solcher Christentumsbegriff ebenfalls soziologisch-analytisch gebildet würde, wäre der Zusammenhang mit einem historischen Prototyp weniger leicht zu ignorieren. Die Notwendigkeit einer gleichzeitigen kritischen historischen Reflexion des soziologischen Allgemeinbegriffs „Christentum“ wäre unmittelbar einleuchtend, denn er stände zum Beispiel in unmittelbarer Konkurrenz zur Christentumstheorie der neueren protestantischen Theologie (Laube 2006). Das Gespräch zwischen soziologischem und genealogischem Ansatz könnte in Gang kommen. Die beindruckenden empirischen Befunde zur Säkularisierung der Kirchen und Christen in Europa gewöhnen damit eher noch stärker an Gewicht, da sie nicht mehr über einen spekulativen Religionsbegriff ideologisch „wegdiskutiert“ werden könnten.

4 Fazit

Die kulturelle Wende tritt für eine Historisierung der Forschungsgegenstände ein. Die Schnittstelle zur Soziologie besteht darin, dass deren analytische Begriffe auf ihre Historizität und auf ihre Reichweite kritisch befragt werden. Die kulturelle Wende hat dabei kein Monopol auf eine derartige Perspektive, sondern gerade in der Soziologie sind diese Fragen bereits vor ihr und unabhängig von ihr Teil der Diskussion. Die Einsicht in die Historizität bedeutet auch keine Auflösung des Universalismus in den Partikularismus/Relativismus. Wenn Allgemeinbegriffe historisch auch kontingent sind, bleiben sie doch notwendig. Der Schweizer Soziologe Oliver Marchart hat im Rückgriff auf die kulturelle Wende gezeigt, dass die Einsicht in die Historizität und damit Kontingenz soziologischer Allgemeinbegriffe nicht deren Ende, sondern im Gegenteil ihre verantwortungsvolle Wiederauferstehung bedeuten kann (Marchart 2013: 9 f.). Soziologische Religionstheorien nach dem *cultural turn* sind in diesem Sinne herausgefordert, die Historizität von „Religion“ angemessen zu diskutieren.

Weiterführende Literatur

Brieler, U. (1998): *Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker. Beiträge zur Geschichtskultur 14.* Köln: Böhlau.

Brieler untersucht Foucault konsequent als Historiker. Dabei legt er einen besonderen Schwerpunkt auf die verschiedenen Phasen und Brüche im Werk. Ein hervorragender Einstieg, um Foucaults genealogischen Ansatz genauer zu verstehen.

Butler, J. (1997): *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Butler diskutiert in diesem Buch die Frage nach der Materialität von Diskursen. Sie entwickelt dabei eine Diskurstheorie, die für die kulturelle Wende grundlegend ist.

Hemminger, A. (2004): *Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants?* Berlin: Philo. Hemminger diskutiert ausführlich die Hintergründe der umfangreichen Kant-Rezeption des späten Foucault. Sie legt damit die kantianische Wurzel des „Kritik“-Verständnisses der kulturellen Wende offen.

Laclau, E. (2005): *On Populist Reason.* London: Verso.

Dieses späte Hauptwerk von Ernesto Laclau enthält die umfassendste Darstellung seines Ansatzes, der für die kulturelle Wende grundlegend ist. Insbesondere seine Namenstheorie verdient genauere Beachtung.

Marchart, O. (2013): *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Oliver Marchart will eine poststrukturalistische Soziologie begründen und deren Gegenstände neu fassen. Er orientiert sich dabei stark am Ansatz von Ernesto Laclau.

Literatur

Bachmann-Medick, D. (2006): *Cultural Turns. Neuorientierungen in den Kulturwissenschaften.* Reinbek: Rowohlt.

Bergunder, M. (2001): Säkularisierung und religiöser Pluralismus in Deutschland aus Sicht der Religionssoziologie. In: Cyranka, D./Obst, H. (Hg.): „... mitten in der Stadt“. *Halle zwischen Säkularisierung und religiöser Vielfalt.* Halle: Verlag der Franckeschen Stiftungen, 214–252.

Bergunder, M. (2011): Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 19:1, 3–55.

Bergunder, M. (2014): Experiments with Theosophical Truth. Gandhi, Esotericism, and Global Religious History. In: *Journal of the American Academy of Religion* 82:2, 398–426.

Bergunder, M. (2016): ‚Religion‘ and ‚Science‘ within a Global Religious History. In: *Aries* 16, 86–141.

Bhabha, H. K. (2000): *Die Verortung der Kultur.* Tübingen: Stauffenberg.

Bochinger, C. (2013) Das Verhältnis zwischen Religion und Säkularität als Gegenstand religionswissenschaftlicher Forschung. In: Führding, S./Antes, P. (Hg.): *Säkularität in religionswissenschaftlicher Perspektive.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 15–57.

Bonnell, V. E./Hunt, L. (Hg.) (1999): *Beyond the Cultural Turn. New Directions in the Study of Society and Culture.* Berkeley: University of California Press.

Borutta, M. (2010): Genealogie der Säkularisierungsthese. Zur Historisierung einer großen Erzählung. In: *Geschichte und Gesellschaft* 36:3, 347–376.

Brieler, U. (1998): *Die Unerbittlichkeit der Historizität. Foucault als Historiker.* Beiträge zur Geschichtskultur 14. Köln: Böhlau Verlag.

Butler, J. (1994): Für ein sorgfältiges Lesen. In: Benhabib, S./Butler, J. et al. (Hg.): *Der Streit um Differenz. Feminismus und Postmoderne.* Frankfurt a. M.: Fischer, 122–132.

Butler, J. (1997): *Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Butler, J. (2002): Was ist Kritik? Ein Essay über Foucaults Tugend. In: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 50:2, 249–265.

Chakrabarty, D. (1992): Postcoloniality and the Artifice of History. Who Speaks of „Indian“ Pasts? In: *Representations* 37:1, 1–26.

Chakrabarty, D. (2010): *Europa als Provinz. Perspektiven postkolonialer Geschichtsschreibung.* Frankfurt a. M.: Campus.

Chidester, D. (1996): *Savage Systems. Colonialism and Comparative Religion in Southern Africa.* Charlottesville: University Press of Virginia.

Daniel, U. (2002): *Kompendium Kulturgeschichte. Theorien, Praxis, Schlüsselwörter.* 3. Aufl. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Echtler, M. (2014): Zum Nutzen des kognitiven Erklärungsmodells von Harvey Whitehouse für die Religionswissenschaft. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 22:1, 66–97.

Foucault, M. (1987): Nietzsche, die Genealogie und die Historie. In: Foucault, M. (Hg.): *Von der Subversion des Wissens.* Frankfurt a. M.: Fischer, 69–90.

Foucault, M. (1990). Was ist Aufklärung? In: Erdmann, E./Forst, R. et al. (Hg.): *Ethos der Moderne. Foucaults Kritik der Aufklärung.* Frankfurt a. M.: Campus, 35–54.

Foucault, M. (1992): *Was ist Kritik?* Berlin: Merve Verlag.

Franke, E./Maske, V. (Hg.) (2014): *Religionswissenschaft zwischen Sozialwissenschaften, Geschichtswissenschaften und Kognitionsforschung. Ein Autoren-Workshop mit Hubert Seiwert.* Marburg: IVK Religionswissenschaft.

Gladigow, B. (2005): *Religionswissenschaft als Kulturwissenschaft.* Herausgegeben von Christoph Auffarth und Jörg Rüpke. Stuttgart: Kohlhammer.

Hall, S. (1980): Cultural Studies and the Centre. Some Problematics and Problems. In: Hall, S./Hobson, D. et al. (Hg.): *Culture, Media, Language.* London: Hutchinson, 15–47.

- Hall, S. (1994a): Kulturelle Identität und Diaspora. In: Hall, S. (Hg.): *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*. Hamburg: Argument Verlag, 26–43.
- Hall, S. (1994b): Der Westen und der Rest. Diskurs und Macht. In: Hall, S. (Hg.): *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*. Hamburg: Argument Verlag, 136–179.
- Hall, S. (1994c): Die Frage der kulturellen Identität. In: Hall, S. (Hg.): *Rassismus und kulturelle Identität. Ausgewählte Schriften 2*. Hamburg: Argument Verlag, 180–222.
- Hall, S. (2000): Das theoretische Vermächtnis der Cultural Studies. In: Hall, S. (Hg.): *Cultural Studies – ein politische Theorieprojekt. Ausgewählte Schriften 3*. Hamburg: Argument Verlag, 34–51.
- Hall, S. (2004): Wer braucht „Identität“? In: Hall, S. (Hg.): *Ideologie, Identität, Repräsentation. Ausgewählte Schriften 4*. Hamburg: Argument Verlag, 167–187.
- Haustein, J. (2011): Die Pfingstbewegung als Alternative zur Säkularisierung? Zur Wahrnehmung einer globalen religiösen Bewegung des 20. Jahrhunderts. In: *Archiv für Sozialgeschichte* 51, 533–552.
- Hellemans, S. (2010): *Das Zeitalter der Weltreligionen. Religion in agrarischen Zivilisationen und in modernen Gesellschaften*. Würzburg: Ergon.
- Hemminger, A. (2004): *Kritik und Geschichte. Foucault – ein Erbe Kants?* Berlin: Philo.
- Hock, K. (2002a): *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hock, K. (2002b): Religion als transkulturelles Phänomen. Implikationen eines kulturwissenschaftlichen Paradigmas für die Religionsforschung. In: *Berliner Theologische Zeitschrift* 19:1, 64–82.
- Joas, H. (2004): *Braucht der Mensch Religion? Über Erfahrungen der Selbsttranszendenz*. Freiburg: Herder.
- King, R. (1999): *Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and „The Mystic East“*. London: Routledge.
- Kippenberg, H. G. (2001): Was sucht die Religionswissenschaft unter den Kulturwissenschaften? In: Appelsmeyer, H./Billmann-Mahecha, E. (Hg.): *Kulturwissenschaft. Felder einer prozessorientierten wissenschaftlichen Praxis*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft, 240–275.
- Kippenberg, H. G./Stuckrad, K. von (2003): *Einführung in die Religionswissenschaft. Gegenstände und Begriffe*. München: C. H. Beck.
- Koch, A. (2007): Die Religionswissenschaft als Theorienschmiede der Kulturwissenschaften. Religionsökonomische und kognitionswissenschaftliche Zugänge im Test. In: Koch, A. (Hg.): *Watchtower Religionswissenschaft. Standortbestimmungen im wissenschaftlichen Feld*. Marburg: Diagonal, 33–52.
- Kollmar-Paulenz, K. (2013): Lamas und Schamanen. Mongolische Wissensordnungen vom frühen 17. bis zum 21. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Debatte um außereuropäische Religionsbegriffe. In: Schalk, P. (Hg.): *Religion in Asien? Studien zur Anwendbarkeit des Religionsbegriffs*. Uppsala: Uppsala Universität, 151–200.

- Krämer, S. (2001): *Sprache, Sprechakt, Kommunikation. Sprachtheoretische Positionen des 20. Jahrhunderts*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Krech, V. (1999): *Religionssoziologie*. Bielefeld: Transcript.
- Krech, V. (2006): Wohin mit der Religionswissenschaft? Skizze zur Lage der Religionsforschung und zu Möglichkeiten ihrer Entwicklung. In: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 58:2, 97–113.
- Krech, V. (2011): *Wo bleibt die Religion? Zur Ambivalenz des Religiösen in der modernen Gesellschaft*. Bielefeld: Transcript.
- Kurth, S./Lehmann, K. (2011): Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft. In: Kurth, S./Lehmann, K. (Hg.): *Religionen erforschen. Kulturwissenschaftliche Methoden in der Religionswissenschaft*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 7–21.
- Laclau, E. (1990): *New Reflections on the Revolution of Our Time*. London: Verso.
- Laclau, E. (2005): *On Populist Reason*. London: Verso.
- Laclau, E./Mouffe, C. (1991): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*. Wien: Passagen Verlag.
- Laube, M. (2006): *Theologie und neuzeitliches Christentum. Studien zu Genese und Profil der Christentumstheorie Trutz Rendtorffs*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Marchart, O. (2008): *Cultural Studies*. Konstanz: UVK.
- Marchart, O. (2011): Soziologie als verschwindender Vermittler. Max Weber, die Cultural Studies und die Kulturwissenschaften. In: Scheiding, O. et al. (Hg.): *Kulturtheorien im Dialog*. Berlin: Akademie Verlag, 61–78.
- Marchart, O. (2013): *Das unmögliche Objekt. Eine postfundamentalistische Theorie der Gesellschaft*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Matthes, J. (1993): Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens. In: Bergmann, J./Hahn, A./Luckmann, T. (Hg.): *Religion und Kultur (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 33)*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 16–30.
- McCutcheon, R. T. (1997): *Manufacturing Religion. The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*. New York: Oxford University Press.
- McCutcheon, R. T. (2001): *Critics, not Caretakers. Rediscrying the Public Study of Religion*. Albany: State University of New York Press.
- McMahan, D. L. (2009): *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford: Oxford University Press.
- Moebius, S./Reckwitz, A. (Hg.) (2008): *Poststrukturalistische Sozialwissenschaften*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Mosbah-Natanson, S./Gingras, Y. (2014): The Globalization of Social Sciences? Evidence from a Quantitative Analysis of 30 Years of Production, Collaboration and Citations in the Social Sciences (1980–2009). In: *Current Sociology* 62:5, 626–646.
- Nehring, A. (2012): Postkoloniale Religionswissenschaft. Geschichte – Diskurse – Alteritäten. In: Reuter, J./Karentzos, A. (Hg.): *Schlüsselwerke der Postcolonial Studies*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 327–341.

- Pickel, G. (2011): *Religionssoziologie. Eine Einführung in zentrale Themenbereiche*. Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Pickel, G. (2015): Engagement und religiöse Indifferenz. Kernergebnisse der fünften Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung der EKD im Überblick. In: *EZW Materialdienst* 78:2, 43–46.
- Pollack, D. (1995): Zur neueren religionssoziologischen Diskussion des Säkularisierungstheorems. In: *Dialog der Religionen* 5, 114–121.
- Pollack, D. (2003): *Säkularisierung – ein moderner Mythos?* Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pollack, D. (2004): Zwischen Kulturalismus und Konstruktivismus. Die Transformation Ostdeutschlands als Prüfstein der Politische-Kultur-Forschung. In: Kittsteiner, H. D. (Hg.): *Was sind Kulturwissenschaften? 13 Antworten*. München: Fink, 213–238.
- Pollack, D. (2009): *Rückkehr des Religiösen? Studien zum religiösen Wandel in Deutschland und Europa II*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Pollack, D. (2011): Historische Analyse statt Ideologiekritik. Eine historisch-kritische Diskussion über die Gültigkeit der Säkularisierungstheorie. In: *Geschichte und Gesellschaft* 37:4, 482–522.
- Raatz, G. (2014a): *Aufklärung als Selbstdeutung. Eine genetisch-systematische Rekonstruktion von Johann Joachim Spaldings „Bestimmung des Menschen“ (1748)*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Raatz, G. (2014b): Zwischen Entdifferenzierung und Selbstimmunisierung. Eine kritische Analyse der fünften Kirchenmitgliedschaftsuntersuchung. In: *Deutsches Pfarrernetz* 10, 552–557.
- Riesebrodt, M. (2007): *Cultus und Heilsversprechen. Eine Theorie der Religionen*. München: C. H. Beck.
- Sarasin, P. (2003): *Geschichtswissenschaft und Diskursanalyse*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Schüler, S. (2014): Zwischen Naturalismus und Sozialkonstruktivismus. Kognitive, körperliche, emotionale und soziale Dimensionen von Religion. In: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 22:1, 5–36.
- Seiwert, H. (2014): Religionswissenschaft zwischen Sozialwissenschaften, Geschichtswissenschaften und Kognitionswissenschaften. In: Franke, E./Maske, V. (Hg.): *Religionswissenschaft zwischen Sozialwissenschaften, Geschichtswissenschaften und Kognitionsforschung. Ein Autoren-Workshop mit Hubert Seiwert*. Marburg: IVK Religionswissenschaft, 15–31.
- Spivak, G. C. (1994): Can the Subaltern Speak? In: Williams, P./Chrisman, L. (Hg.): *Colonial Discourse and Post-Colonial Theory. A Reader*. New York: Columbia University Press, 66–111.
- Stausberg, M. (Hg.) (2011): *Religionswissenschaft*. Berlin: De Gruyter.
- Steinmetz, G. (1999): Introduction. Culture and the State. In: Steinmetz, G. (Hg.): *State/Culture. State-Formation after the Cultural Turn*. Ithaca, NY: Cornell University, 1–49.
- Stuckrad, K. von (2013): Discursive Study of Religion. Approaches, Definitions, Implications. In: *Method and Theory in the Study of Religion* 23:1, 5–25.

- Tenbruck, F. H. (1993): Die Religion im Maelstrom der Reflexion. In: Bergmann, J./Hahn, A./Luckmann, T. (Hg.): *Religion und Kultur (Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Sonderheft 33)*. Opladen: Westdeutscher Verlag, 31–67.
- Tyrell, H. (2014): Säkularisierung – ein Skizze deutscher Debatten seit der Nachkriegszeit. In: Hainz, M. et al. (Hg.): *Zwischen Säkularisierung und religiöser Vitalisierung. Religiosität in Deutschland und Polen im Vergleich*. Wiesbaden: Springer VS, 51–66.
- Wagner, F. (1991): *Was ist Religion? Studien zu ihrem Begriff und Thema in Geschichte und Gegenwart*. 2. Aufl. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- Weber, M. (1922a): Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis. In: Weber, M (Hg.): *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr, 146–214.
- Weber, M. (1922b): Der Sinn der „Wertfreiheit“ der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften. In: Weber, M (Hg.): *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen: Mohr, 451–502.
- Wegner, G. (2014): *Religiöse Kommunikation und Kirchenbindung. Ende des liberalen Paradigmas?* Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt.
- Winter, R. (1999): Die Zentralität der Kultur. Zum Verhältnis von Kulturosoziologie und Cultural Studies. In: Hörning, K. H./Winter, R. (Hg.): *Widerspenstige Kulturen. Cultural Studies als Herausforderung*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 146–195.
- Ziemann, B. (2009): *Sozialgeschichte der Religion. Von der Reformation bis zur Gegenwart*. Frankfurt a. M.: Campus.