

Mathias Middell / Ulf Engel

**Theoretiker der Globalisierung**



Leipziger Universitätsverlag 2010

- (2001) *The Impact of Globalization on Eastern Europe in the Post-Cold War Era*, European Studies XI.VI (2).
- (2002) (ed.), *Labor and Capital in the Age of Globalization: The Labor Process and the Changing Nature of Work in the Global Economy*, New York.
- (2003) Globalization of Capital and the Nation-State: Imperialism, Class Struggle, and the State in the Age of Global Capitalism, Lanham MD.
- (2004) *Nationalism and Ethnic Conflict: Class, State, and Nation in the Age of Globalization*, New York.
- (2005a) (ed.), *Globalization and Change: The Transformation of Global Capitalism*, Lanham MD.
- (2005b) *Globalization and the Contradictions of Development in Eastern Europe and the Former Soviet Union: Prospects for Post-Soviet Development in the Age of Globalization*, Canadian Journal of Development Studies 26 (4).
- (2007) *The State and Revolution in the Twentieth Century: Major Social Transformations of Our Time*, New York.
- (2008) *Class and Class Conflict in the Age of Globalization*, Lanham MD.

#### Weitere zitierte Literatur

- Hobson, John A. (1905), *Imperialism: A Study*, London.
- Lenin, I. Vladimir (1917), *Imperialism: The Highest Stage of Capitalism*, Petrograd.
- Luxemburg, Rosa (1951), *The Accumulation of Capital*. Reprint: New Haven CN.
- Szymanski, Albert (1974), "Marxist Theory and International Capital Flows", in: *Review of Radical Political Economics* 6 (3).
- Szymanski, Albert (1981), *The Logic of Imperialism*. New York.
- Ross, Robert and Kent Trachte (1990), *Global Capitalism: The New Leviathan*. Albany NJ.

### Peter Beyer (\* 1949)

Claudia Raubut

Peter Friedrich Beyer zählt zu den bedeutendsten Religionssoziologen, die die Thematik der Religionen seit den 1990er Jahren in die Globalisierungsforschung eingeführt und als integralen Bestandteil historischer Globalisierungsprozesse analysiert haben.

Peter Beyer absolvierte seine akademische Laufbahn zunächst an der University of St. Michael's College in Toronto, an der er Theologie und Religionswissenschaften studierte und 1981 über den französisch-kanadischen Katholizismus des 19. und 20. Jahrhunderts promovierte.<sup>1</sup> In der Folge hatte Beyer Lehraufträge an kanadischen Universitäten und arbeitete zwischen 1987 und 1997 als Assistent Professor im Bereich Religious Studies in Toronto und Ottawa. An der University of Ottawa war Peter Beyer von 1997 bis 2004 Associate Professor und bekam 2004 schließlich eine volle Professur am Department of Classics and Religious Studies. Beyer war zwischen 2006 und 2008 Präsident der Canadian Society for the Study of Religion und ist seit 2007 Vizepräsident der International Society for the Sociology of Religion.

Beyers funktionalistisches Verständnis von Religion ist insbesondere durch Luhmann's Systemtheorie geprägt. Dessen „Funktion der Religion“ (Luhmann 1977) übersetzte Beyer 1984 in Auszügen ins Englische, erweiterte diese mit einer Einführung und eröffnete somit die Rezeption von Luhmann in der englisch-

<sup>1</sup> „The religious beliefs of Louis Riel – an analysis using the sociological theory of Niklas Luhmann“, Ph.D., University of St. Michael's College, 1981.

sprachigen Religionsforschung. Seit Mitte der 1980er Jahre forscht Peter Beyer zum soziologischen Verständnis von Religion innerhalb der Globalisierung und veröffentlichte darüber zwei einschlägige Monographien (Beyer 1994, 2006) und drei Sammelbände (Beyer 2001, 2007d, Clarke & Beyer 2009). Beyers gegenwärtiger Forschungsschwerpunkt fokussiert religiöse Diversität und Multikulturalismus im Kontext transnationaler Migration in Kanada.

### Zum Verhältnis Religion und Globalisierung

Peter Beyer machte mit seiner Monographie *Religion and Globalization* (1994) wie zuvor bereits Roland Robertson auf die bisher kaum beachtete Dimension der Religionen innerhalb bestehender Globalisierungsdebatten aufmerksam.<sup>2</sup> Beyer verweist auf die doppelte Rolle der Religion innerhalb des globalen Systems als potentielle Ressource zur Revitalisierung partikularer Gruppenidentitäten einerseits und zur Durchsetzung universaler Ansprüche andererseits. Beyer bezieht sich im Wesentlichen auf Robertsons Globalisierungsansatz, der das interagierende und zugleich polarisierende Potential von Religion zwischen partikularen (im Extremfall fundamentalistischen) und universalen Interessen (z. B. Welttheologien) und deren jeweilige politische, ideologische und konfliktträchtige Dimension herausarbeitete (Robertson 1992). So wie Religionen und religiöse Bewegungen sich seit den 1970er Jahren zunehmend politisieren, nehmen auch politische, juristische und administrative Institutionen religiöse Themen in ihren öffentlichen Diskursen und Handlungsarenen auf.

<sup>2</sup> Einige Kapitel des Buches sind zuvor bereits als Aufsätze erschienen (Beyer 1990, 1992).

Für eine erweiterte Theorie der Religionen verknüpft Beyer Robertsons Globalisierungsansatz mit der Luhmann'schen Konzeption von Religion als eines der funktionell differenzierten Subsysteme innerhalb der Weltgesellschaft und fokussiert die Rolle von Religionen in der gegenwärtigen globalen Gesellschaft.

### Religion als funktionell differenziertes gesellschaftliches System

Beyers Religionsansatz zeigt einen konstanten Einfluss von Luhmann's Systemtheorie und dessen Definition der Religion als Form der Kommunikation, die die immanente, empirisch erfahrbare Welt durch rituelle Techniken wie Opfer, Liturgie und Orakel, mit der kontextuellen, transzendentalen, nicht-menschlichen Dimension in Verbindung bringt und umgekehrt. In Anlehnung an Luhmann unterstreicht Beyer die öffentliche Bedeutsamkeit religiöser Kommunikation und sieht darin neben anderen gesellschaftlichen Systemen eine der Grundlagen der Globalisierung. Die Konzeption der Religion als Kommunikation zeigt deren globale empirische Präsenz bis zur Gegenwart, wenn auch in unterschiedlichen historischen, lokalen und regionalen Ausprägungen. Fortschreitende Modernisierungs- und Globalisierungsprozesse seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts führten demnach nicht, wie die Vertreter der Privatisierungsthese in Säkularisierungsdebatten seit den 1960er Jahren prognostizierten, zum Verschwinden der Religion bzw. deren Zurückdrängung ins Private als „unsichtbare Religion“ (u. a. Berger 1973; Luckmann 1967). Vielmehr unterstreicht Beyer den neuen öffentlichen Einfluss von Religionen in der „modernen“ Globalisierung, der später insbesondere durch Casanova's „Public Religion“ (1994) in wissenschaftlichen Debatten prominent wurde (Beyer 1990, 1994;

Casanova 1994). Beyer grenzt sich einerseits von der klassischen Modernisierungs- und Säkularisierungsthese ab, in dem er die verbreitete Auffassung von Globalisierung als lineare Weiterführung der Modernisierung in konzeptioneller und historischer Hinsicht kritisiert und stattdessen eine stärker historische Dimension von Globalisierung gerade im Hinblick auf Religionen unterstreicht. Andererseits scheint auch sein Globalisierungsbegriff nicht frei von modernisierungstheoretischen Annahmen, wenn beispielsweise im Sprachgebrauch der Begriff Modernisierung schlicht durch Globalisierung ersetzt wird (z. B. in Beyer 1994: 225) oder eine genaue Datierung von unterschiedlichen Globalisierungsphasen im historischen Vergleich weitestgehend ausbleibt.

Die „moderne“ Globalisierung ist nach Beyer sowohl mit Tendenzen der Privatisierung als auch der Stärkung öffentlich einflussreicher Religionen verbunden. Unter letzteren versteht Beyer vor allem die institutionalisierten, organisierten Religionen, die im Luhmann'schen Sinne funktionell differenzierte gesellschaftliche Subsysteme bilden, die mit anderen Subsystemen wie Politik, Wirtschaft, Wissenschaft, Massenmedien etc. interagieren und diese zu beeinflussen in der Lage sind (Beyer 1994: 71).

Diese „publicly influential (...) systemic religions“ (Beyer 1994: 12), die Beyer anhand von Fallstudien zur Neuen Christlichen Rechten in den USA, zur Theologie der Befreiung in Lateinamerika, zur Islamischen Revolution im Iran sowie zum religiösen Zionismus in Israel veranschaulicht, werden auf ihr Potential hin untersucht, inwiefern diese über die begrenzte Sphäre der individuellen Praxis hinaus größere soziale Strukturen und Prozesse als determinierende Kraft mitbestimmen.

Laut Beyer können Religionen in der globalen Gesellschaft als „pure and systemic religions“ nur bestehen, wenn deren religiöse Strukturen und insbesondere deren Führer organisiert und pro-

fessionalisiert sind und über die religiöse Sphäre hinaus sozialen Einfluss ausüben. Eine gegensätzliche Kategorie von systemischen Religionen bilden nach Beyer die privatisierten, meist nicht-institutionalisierten religiösen Praktiken, die bei wachsender Pluralisierung und Diversifizierung der Religionen entstehen. Beyer nimmt hier Bezug zu Finke und Stark (1992), die als Vertreter des Religious Economy Approach die marktwirtschaftliche Logik pluralisierter religiöser Angebote auf dem globalen Markt der Religionen gezeigt haben (Finke & Stark 1992). Darin konsumieren die Verbraucher religiöse Produkte und Dienstleistungen von unterschiedlichen religiösen Produzenten oder Unternehmern ohne exklusive Loyalität zu einer bestimmten religiösen Gruppe. Religion verliert hier Beyer zufolge ihren systemischen Charakter und ist eher als Kultur, allenfalls religiöse Kultur zu erfassen. In Bezug auf andere Subsysteme und die gesellschaftliche Öffentlichkeit sei sie damit weniger einflussreich.

Im globalisierten Weltsystem kann Religion beides sein: systemisch und kulturell („subglobal particular systemic religion and religious culture“, Beyer 1994: 227); also im Luhmann'schen Sinne systembildend sowie auch antisystemisch und einer holistischen Perspektive von Religion folgend, die diese eher als kulturelle Ressource und nichtdifferenzierte Gesamtkultur begriff. Beyer sieht zwar in beiden Varianten Religion als konstituierenden Faktor der Globalisierung, favorisiert selbst aber den systemischen Ansatz und gesteht damit ein, ein großes Spektrum an Religionen oder dessen, was weitläufig als Religion gilt, auszuweisen (Beyer 1994: 12).

#### Global Religious System

Eine der zentralen Thesen Beyers ist, dass historische Globalisierungsprozesse zur Entstehung eines „global religious sys-

tem“ führten Dieses globale religiöse System hat seine historischen Wurzeln in der fortschreitenden Institutionalisierung und Differenzierung der protestantischen und katholischen Religion im post-reformatorischen Westeuropa des 16./17. Jahrhunderts. Im Zuge der imperialen europäischen Expansion breitete sich das Christentum weltweit aus und dient bis heute als Modell und Standard für nichtwestliche Religionen (Beyer 2007: 170, 171). Das globale religiöse System schloss Beyer zufolge seit dem 19. Jahrhundert andere Weltreligionen wie Buddhismus, Hinduismus, Islam und nichtinstitutionalisierte Religionen wie Bahai, Sikhism, African Traditional Religions sowie neue Religionen des 20. Jahrhunderts wie beispielsweise Scientology, Krishna und japanische Religionen ein (Beyer 2006). Gemäß seinem systemtheoretischen Verständnis von Religion betont Beyer die Herausbildung eines globalen religiösen Systems seit dem 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart in Analogie zum globalen kapitalistischen System und der Bildung souveräner Territorialstaaten als jeweils ausdifferenzierte gesellschaftliche Domänen und zugleich integrale Bestandteile der Globalisierung (2007: 170). Eine genauere historische, zeitliche und räumliche Verortung des vermeintlich globalen religiösen Systems und dessen Grenzen bleibt auch in Beyers zweiter Monographie „Religions in Global Society“ (2006) sowie in folgenden Arbeiten nur vage: Sie ist zudem durch einen Fokus auf systemische Weltreligionen geleitet, der das breite Spektrum an „anderen“, nicht weniger bedeutsamen Religionen kaum abzubilden vermag. Seine Definition des globalen religiösen Systems als „globale Ausbreitung einer partikularen Art der Entstehung, Form und Praxis der Religion.“ (Beyer 2006: 14) vernag dieses Dilemma kaum aufzulösen. Mit der Annahme, dass die Entstehung eines globalen religiösen Systems trotz aller Differenzen und Partikularismen ein einheitliches religiöses Feld hervor-

brachte, will Beyer statt der Verschiedenartigkeit eher das Verbindende der Religionen betonen, die einem gemeinsamen Modell und einer Idee darüber folgen, was Religionen leisten und bedeuten können.

#### Zur Definition von Religion in der globalen Gesellschaft

In seinem 2001 herausgegebenen Sammelband *Religion in the Process of Globalization*, der neben theoretischen Beiträgen zur Bestimmung von Religion innerhalb der Globalisierung reichhaltige empirische Beispiele insbesondere zu transnationalen Religionen in Migrations- und Diasporakontexten enthält, wirft Beyer in seinem eigenen Beitrag die Frage auf, was in der globalen Gesellschaft noch als Religion zählt. Auch hier könne lediglich ein Fokus auf funktionell differenzierte, systemische und als solche anerkannte Religionen annähernd antworten. Denn diese ermöglichen zumindest eine Grenzziehung zu dem, was nicht Religion, sondern eher spirituelle, kulturelle Praxis ist (Beyer 2001: 143).

Aus dieser Perspektive hält Beyer auch in späteren Arbeiten an der Definierbarkeit von Religion innerhalb der globalen Gesellschaft fest. Seit den 1990er Jahren wurde vielfach Kritik geübt am westlichen Konzept von Religion, das Autoren wie Asad (1993) zufolge im Dienste imperialer europäischer Kolonisierung konstruiert wurde und nach Smith (1991) gar als wissenschaftliche Kategorie aufgehoben werden sollte. Trotz partieller Übereinstimmungen verteidigt Beyer die Möglichkeit der Theorieisierung und Konzeptualisierung von Religion sowie auch deren objektive Existenz (Beyer 2003: 143). Neben wissenschaftlichen und theologischen Ansätzen führt Beyer eine dritte Kategorie der sogenannten „official meanings“ ein. Diese offiziellen Konzepten von Religion werden durch andere Funktionssysteme wie

Politik, Gesetz, Bildung, Massenmedien etc. vorgenommen. Als Machtzentren definieren diese unabhängig von Wissenschaft und Theologie, was als Religion zählt und was nicht, wie das Beispiel der abweichenden Anerkennung neuerer Religionen wie Scientology in unterschiedlichen Ländern verdeutlicht (Beyer 2003: 156). Dass Religion als theoretische, empirische und terminologische Entität in der globalisierten Welt nicht obsolet geworden ist, zeigen deren vielfältige institutionelle Entwicklungen, sozio-religiösen Bewegungen sowie deren Inkorporierung in legale Strukturen des Staates.

#### Soziale Formen der Religion

Die zuvor polemisch zugespitzte Frage, was in der globalisierten Welt als Religion zählt, verschiebt Beyer auf eine Perspektive darauf, was historisch als Religion konstruiert ist und/oder unter gegenwärtigen globalen Bedingungen die Form von Religion angenommen hat (Beyer 2006: 256). Demgemäß arbeitet Beyer in seiner Monographie *Religions in Global Society* (2006) vier soziale Formen von Religion heraus: 1. organisierte, institutionalisierte Religion (große und kleine Weltreligionen); 2. Religion in anderen Funktionssystemen, politisierte Religion (Islam im Iran, Afghanistan); 3. Religion als soziale Bewegung (z. B. neue religiöse Bewegungen); 4. Religion als soziales Netzwerk, kommunitaristische und individuelle Religion (spirituelle und kulturelle Praktiken).

#### Nichtinstitutionalisierte religiöse Formen

Die letzte Kategorie führt Beyer erstmalig detailliert in einem eigenen Kapitel aus und erweitert damit seinen bisherigen Fokus auf systemische, etablierte (Welt)Religionen um die unausweich-

liche Perspektive der nichtinstitutionalisierten, pluralisierten und zunehmend individualisierten religiösen Formen. Diese kommen auch in Beyers Sammelband *Religion, Globalization and Culture* (2007d) und den darin enthaltenen Beiträgen zur Geltung, die die Vielfalt religiöser Ausdrucksformen und deren Konkretisierung in Institutionen, sozio-religiösen und kulturellen Milieus und trans-lokalen und transnationalen Netzwerken veranschaulichen.

Wenngleich Beyer selbst eine breite überblicksartige Einbettung dieser alten und neuen, nichtinstitutionalisierten Religionen in welthistorische und politische Zusammenhänge vornimmt, so scheint seine Klassifizierung dieser vielfältigen und ambivalenten religiösen Formen in diverse Metasysteme in empirisch-religions-ethnologischer Hinsicht dennoch problematisch. Beispielsweise ist die Einordnung der sogenannten New World African Religions in marginale, nichtinstitutionalisierte, rein spirituelle Formen von Religiosität (Beyer 2006: 256) aus der Perspektive dieser Religionen und ihrer Anhänger selbst nicht länger haltbar. Denn diese haben Religionen wie Candomblé, Santería und Orisha Voodoo nicht nur weltweit verbreitet, institutionalisiert und transnational vernetzt, sondern streben unter dem konstanten Einfluss von religiösen Eliten, Wissenschaftlern und Politikern auch deren Etablierung als Weltreligionen an. Diesen Wandel von marginalisierten, stigmatisierten Kulturen hin zu an Bedeutung gewinnenden religiösen Formen und deren Eingliederung in das globale religiöse System vollzieht Beyer zwar ansatzweise nach. Dennoch bleiben sie in seiner Klassifizierung als nichtinstitutionalisierte religiöse Formen in klarer Abgrenzung zu den systemischen, anerkannten und damit öffentlich bedeutsamen Religionen zurück.

Die zunehmende Subjektivierung von Religion und deren Herauslösung aus autoritären religiösen Institutionen zugunsten interner Kontrolle und Bewusstseinsverwertung veranschaulicht Beyer

anhand des Mystizismus oder der sogenannten *bricolage*, nach denen sich Anhänger je nach Bedarf aus unterschiedlichen Quellen ihre eigenen religiösen Praktiken basteln. Diese Formen der sogenannten *House Church Spirituality* (Beyer 2006: 283) reproduzieren und multiplizieren zwar religiöse Netzwerke und Subsysteme, prognostizieren aber zugleich das Ende des globalen religiösen Systems, wie Beyer eingestreht. Inwiefern die systemtheoretische Religionsforschung auf dieses Dilemma reagieren will und kann, lässt Beyer zunächst offen. Hier zeigen sich deutlich die Grenzen von Beyers systemtheoretischen und funktionalistischen Verstandnis von Religion als globales Funktionssystem. Denn die globale empirische Existenz subjektiver, pluralisierter und nichtvestlicher Religionsformen scheint zumindest die Kohärenz eines globalen religiösen Systems als unabhängiges soziales Funktionssystem in Frage zu stellen. Um alternative Deutungsversuche von und über Religionen, die eben nicht immer und überall die gleiche „Funktion“ erfüllen, bemühen sich beispielsweise religionsethnologische Ansätze, die Beyer nur teilweise rezipiert.

#### Beitrag zur Bestimmung der Globalisierung

Ein großes Verdienst von Peter Beyer ist, Religion und religiöse Dynamiken nicht länger als passive Reaktion auf die äußeren Zwänge der Globalisierung, sondern als aktive, konstituierende Determinanten von Globalisierung zu begreifen.

Beyer arbeitet die Entstehung eines globalen religiösen Systems seit dem 19. Jahrhundert bis zur Gegenwart heraus und analysiert dieses analog zum globalen kapitalistischen und globalen politischen System als treibende Kraft historischer Globalisierungsprozesse, nicht nur als Folge davon (Beyer 2007b: 167). Wie

zuvor Robertson vertritt Beyer die These, dass die Globalisierung als historische Entwicklung neben wirtschaftlichen, politischen und sozialen Faktoren eine explizit religiöse Dimension hat und durch diese beeinflusst wird.

Die Konzeption der Religion als funktionell differenziertes System ermöglichte Beyer zufolge eine Vergleichbarkeit des globalen religiösen Systems mit anderen globalen Subsystemen wie Wirtschaft, Recht, Bildung, beispielsweise auf der Ebene der internen segmentären Differenzierung. Die Religion bleibt wie die Globalisierung selbst eine ambivalente Kategorie: beide Systeme konstituieren sich zugleich durch das Partikulare und Universelle, das Lokale und Globale, das Systemische und Nichtsystemische. Sowohl Religion als auch Globalisierung beanspruchen universelle Gültigkeit mit allen darin eingeschlossenen Differenzen und Partikularitäten (Beyer 2001: XIII).

Religion kann also einerseits mit universalen Ausrichtungen viele Teile der Welt verbinden, andererseits als Ressource dienen, um Differenz in der globalen Gesellschaft zu betonen. In beiden Fällen ist Religion darin integraler Bestandteil und dominantes System. Der Machteinfluss institutionalisierter Religionen resultiert aus der Interaktion mit anderen Subsystemen und kann variieren zwischen relativer Schwäche (*privatisierte Religion*) und Stärke (*öffentlich wirksame Religion*).

Mit einer umfassenden empirischen und theoretischen Sorgfalt ist es Beyer gelungen, die multiplen Formen von Religion und deren Funktion innerhalb der globalisierten Welt näher zu bestimmen, sofern sie in sein „*global religious system*“ hineinpassen. Beyer grenzt sich dabei mit seinem Religionsverständnis deutlich ab von Huntington (1996), dessen negative Zuschreibung von Religion lediglich als fundamentalistische Antwort auf Globalisierungsprozesse erscheint. Beyer betont stattdessen die vorrangig

positiven Folgen der Globalisierung für Religionen und folgt damit einschlägigen Religionssoziologen wie Casanova (1994) und Robertson (1992, 2007). Die neue Aufmerksamkeit für Religion in der Globalisierungsforschung darf dennoch nicht außer Acht lassen, dass Religionen nicht erst seit der modernen Globalisierung global ausgerichtet sind. Denn grenzüberschreitende religiöse Mobilität und Austausch religiöser Praktiken und Traditionen bilden eine historische Kontinuität und haben unter gegenwärtigen technologischen Innovationen und verdichteten Globalisierungsprozessen nur eine neue Qualität erreicht, wie Jürgensmeyer bemerkt (Jürgensmeyer 2006: 5).

Beyer schlägt in seinen neuesten Veröffentlichungen die Terminologie „Axes of variation in glocal religions“ zur näheren Bestimmung pluralisierter Religionen in der globalen Gesellschaft seit Mitte des 20. Jahrhunderts vor. Ausgehend von Robertsons Begriff der Glocalization formuliert Beyer in seinem Globalisierungsansatz eine „inclusion of different glocalizations of religion“. Diese würden eine pluralisierte Perspektive auf Religion bieten und modernisierungstheoretische Konzeptionen von Religion ablösen, die alle nichtmodernen und traditionellen Religionen ausschlossen. Statt Säkularisierung und Privatisierung fokussiert Beyer in Anlehnung an Robertson Pluralisierung und religiöse Diversität als religionstheoretische Perspektiven der globalisierten Welt (Beyer 2007b; Robertson 1992). Im Unterschied zu den Vertretern des Religious Economy Approach, die die religiöse Diversität und Vitalität als Folge von Liberalisierung und Privatisierung der Religion mit einer Theorie des Marktes meist auf Nationalstaaten begrenzt erklären, konzipiert Beyer den religiösen Pluralismus eher systemisch statt als individuelle Variation von Glauben und Praktiken. Als Axen pluralisierter glocalisierter Religionen versteht Beyer ein Set an einstmals lokalen bzw. regi-

onalen Religionen und Praktiken, die sich durch verdichtete Globalisierungsprozesse global ausbreiten, zunehmend global agieren und dabei globale Bezüge herstellen (Beyer 2007b: 101-103). Diese pluralisierten globalen Religionen bilden trotz interner Variationen übergeordnete Einheiten und sind nach Beyer Teil des globalen religiösen Systems (Beyer 2007b: 111). Die wechselseitigen Beeinflussungen entlang dieser Axen religiöser Pluralisierung müssen in verschiedenen Regionen der Welt und insbesondere im Kontext globaler Migration untersucht werden. Beyer plädiert desbezüglich für mehr empirische Forschungen, um die Diversität und Pluralität der multiplen religiösen Formen nicht nur deskriptiv, sondern auch analytisch interpretativ bestimmen und daraus schließlich eine Theorie des globalen religiösen Systems ableiten zu können (Beyer 2007b: 113).

#### Akteure transnationaler Religionen

Die Notwendigkeit einer verdichteten Empirie drängte sich vor allem angesichts veränderter Rahmenbedingungen für Religionen im Kontext transnationaler Migration und Diaspora auf. Insbesondere getriebene transnationale religiöse Netzwerke und die Zirkulation religiöser, kultureller, sozialer und ökonomischer Güter, Praktiken und Ideen in den Blickpunkt (Appadurai 1996, Levitt 2001). Lauser & Weissköppel (2008) beispielsweise betonen einen stärkeren, bisher vernachlässigten Akteursfokus, denn die Komplexität der in transnationalen Religionskontexten aufman-dertreffenden religiösen und säkularen Weltanschauungen, Modelle, Praktiken und Diskurse ist empirisch nur aus der handlungstheoretischen Perspektive religiöser Akteure zu erfassen. Deren selektive Strategien und Identitätsbezüge innerhalb transnationaler Räume zeugen von einer gleichzeitigen und mehrfa-



chen, selektiven Integration in verschiedene soziale Felder, was Levitt und Glick Schiller (2004) als „simultaneous incorporation“ beschrieben haben. Transnationale Migrationsmuster verunsachen demnach diverse Transformationen sowohl innerhalb der Religionen der Einwanderer als auch innerhalb der etablierten Religionen der jeweiligen Zielländer.

Dies spiegelt sich auch in Beyers eigenen empirischen Forschungen zum religiösen Pluralismus und Multikulturalismus in Kanada wider. Die religiöse Selbstzuordnung kanadischer Migranten zeigte einerseits eine Identifikation mit etablierten religiösen Modellen, aber auch zunehmende Tendenzen der Dechristianisierung (Beyer 2005). Seine Untersuchungen in der zweiten Generation muslimischer Einwanderer in Kanada ergaben, dass deren religiöse Konstruktionen zwar von denen ihrer jeweiligen Heimatländer abweichen, im Kontext der Diaspora aber akzeptierte und anerkannte Modelle der islamischen Religion bilden (Beyer 2007a).

Das transnationale Forschungsparadigma Agency wurde insbesondere durch religionsethnologische und sozialwissenschaftliche Forschungen sichtbar gemacht. Neben zahlreichen Studien zum wachsenden transnationalen Einfluss des Islam, der katholischen Kirche, der pfingstlichen und evangelikalen Gemeinden etc. machten andere Forschungen auf die Dimension transnational vernetzter Religionen und religiöser Praktiken aufmerksam, die nicht dem Spektrum westlicher, monotheistischer Weltreligionen zuzuordnen sind. Ein Beispiel bilden die sogenannten *New World African Religions*, die mittels akteurszentrierter Ansätze zunehmend auf die historische und gegenwärtige Kontinuität transatlantischer Verbindungen hin untersucht wurden. Innerhalb dieser erstmals als marginal, nichtinstitutionalisiert und nichtwestlich konzipierten religiösen Formen zeigten sich im

Zuge fortschreitender Transnationalisierung Prozesse der Institutionalisierung, Theologisierung und Herausbildung neuer Weltreligionen, wie beispielsweise Clarke (1998) und Figoero (2004) gezeigt haben. Aus der Perspektive religiöser Akteure in multiplen transnationalen Religionskontexten der Welt scheint Beyers ursprüngliche Grenzziehungen zwischen systemischen, anerkannten, öffentlich einflussreichen Religionen einerseits und vermeintlich individualisierten, nichtinstitutionalisierten religiösen Formen, spirituellen und kulturellen Praktiken andererseits, kaum noch aufrechtzuerhalten.

Denn wie Beyer in seinen neuesten Publikationen selbst eingesteht haben die etablierten monotheistischen Weltreligionen und deren angenommenen universellen Werte in der globalisierten Welt kein Monopol mehr (Beyer 2007b; Beyer 2007c; Clarke & Beyer 2009). Vielmehr müssen diese zunehmend mit neuen transnational agierenden religiösen Akteuren, Praktiken und religiösen Modellen konkurrieren.

Die durch Globalisierungsprozesse und transnationale Religionskontexte produzierte religiöse Vielfalt erfordere nach Beyer schließlich, konventionelle religionssoziologische Konzepte wie Säkularisierung, Privatisierung, Pluralisierung und Differenzierung durch erweiterte Perspektiven zu überarbeiten (Beyer 2007b: 113). Welchen Einfluss diese auf den Fortbestand von Beyers These des globalen religiösen Systems und auf eine genauere theoretische Bestimmung des Verhältnisses von Religion und Globalisierung haben, kann nur durch weitere empirische, akteurszentrierte und transnational orientierte Forschungen gezeigt werden.

## Werke (Auswahl)

- (1990) „Privatization and the Public Influence of Religion in Global Society“. In: *Theory Culture Society*, vol. 7, 373-395.
- (1992) „The global environment as a religious issue: A sociological analysis“. In: *Religion*, vol. 22, 1-19.
- (1994) *Religion and globalization*. London: Sage Publications.
- (2001) (Hrsg.) *Religion in the Process of Globalization* (Religion in der Gesellschaft 10). Würzburg: Ergon Verlag
- (2003) „Conceptions of Religion: On Distinguishing Scientific, Theological, and 'Official' Meanings“. In: *Social Compass*, vol. 50, 141-160.
- (2005) „Die Lokalisierung des religiösen Pluralismus: bildet Kanada den Modellfall?“. In: M. Baumann (Hrsg.), *Religiöser Pluralismus: Empirische Studien und analytische Perspektiven*. Bielefeld: transcript, 19-43.
- (2006) *Religions in global society*. New York: Routledge.
- (2007a) „Can the Tail Wag the Dog? Diaspora Reconstructions of Religion in a Globalized Society“. In: *North Journal of Religion and Society*, vol. 1, 39-61.
- (2007b) Hrsg. mit J. A. Beckford: „Globalization and Globalization“. In: *The SAGE handbook of the sociology of religion*. Los Angeles: SAGE, Publications, 98-117.
- (2007c) Hrsg. mit Lori Beaman: „Globalizing and the Institutional Modeling of Religions“. In: *Religion, Globalization and Culture*. Leiden: Brill, 167-86.
- (2007d) Hrsg. mit Lori Beaman: *Religion, Globalization and Culture* (International Studies in Religion and Society). Leiden: Brill.
- (2009) Hrsg. mit Peter B. Clarkel: *The World's Religions: Continuities and Transformations*. London: Routledge.

## Weitere Literatur

- Appadurai, Arjun. 1996. *Modernity at large: cultural dimensions of globalization*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

- Asad, Talal. 1993. *Genealogies of religion: discipline and reasons of power in Christianity and Islam*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Berger, Peter L. 1973. *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*. Frankfurt am Main: Fischer.
- Capone, Stefania (ed.) 2004. *Religions transnationales* (Civilisations II, N. 1-2). Bruxelles: Université libre de Bruxelles.
- Casanova, José. 1994. *Public religions in the modern world*. Chicago: University of Chicago Press.
- Clarke, Peter B. (ed.) 1998. *New trends and developments in African religions* (Contributions in Afro-American and African studies. Westport: Greenwood Press.
- Clarke, Peter B. & Peter Beyer (eds) 2009. *The World's Religions: Continuities and Transformations*. London: Routledge.
- Figurio, Alejandro. 2004. „Re-Africanization in Secondary Religious Diasporas: Constructing a World Religion.“ In: *Religions transnationales*, ed. by S. Capone, 39-60. Bruxelles: Université libre de Bruxelles.
- Finke, Roger & Rodney Stark. 1992. *The churching of America, 1776-1990: winners and losers in our religious economy*. New Brunswick, N.J.: Rutgers University Press.
- Huntington, Samuel P. 1996. *The clash of civilizations and the remaking of world order*. New York: Simon & Schuster.
- Jürgensmeyer, Mark. 2006. *The Oxford handbook of global religions*. Oxford/New York: Oxford University Press.
- Lauser, Andrea & Cordula Weissköppel (eds) 2008. *Migration und religiöse Dynamik. Ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext*. Bielefeld: transcript.
- Levitt, Peggy. 2001. *The transnational villagers*. Berkeley: University of California Press.
- Levitt, Peggy & Nina Glick Schiller. 2004. „Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society.“ In: *International Migration Review* 38.1002-39.
- Luckmann, Thomas. 1967. *The invisible religion: the problem of religion in modern society*. New York: Macmillan.

- Luhmann, Niklas. 1977. *Funktion der Religion*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Robertson, Roland. 1992. *Globalization: social theory and global culture*. London: Sage.
- Id. 1995. "'Glocalization' Time-Space and Homogeneity-Heterogeneity." In: *Global Modernities*, ed. by M. Featherstone, 25-44. London: Sage.
- Robertson, Roland & Jan Aart Scholte. 2007. *Encyclopedia of globalization*. New York: Routledge.
- Smith, Wilfred Cantwell. 1991. *The meaning and end of religion*. Minneapolis: Fortress Press.

## Homi K. Bhabha (\* 1949)

Anandita Bajpai

Homi K. Bhabha versteht Globalisierung als zweidimensionalen, nicht-linearen Prozess, in dem einerseits konfligierende soziale und kulturelle Interessen verhandelt und andererseits interkulturelle und transnationale Verflechtungen aufrechterhalten werden. Aus dieser Dichotomie erklärt sich, dass wir in einem inkubationalem globalen Moment leben, der eine gemeinsame historische Transitionsphase repräsentiert (Bhabha 2003a: 31). Bhabhas Aussagen zur Globalisierung sind in politischer und wirtschaftlicher Hinsicht wichtig, weil er eine Perspektive einnimmt, die Minderheiten und Globalisierungsverlierern Sprache verleiht. Indem er beschreibt, wie Finanzströme und Kapitaltransfers mit Veränderungen kultureller Zeichen und Images zusammenfallen, versucht Bhabha, kulturwissenschaftliche und politikökonomische Perspektiven gleichberechtigt zu verorten. Vor dem Hintergrund eines nicht abgeschlossenen Dekolonisationsprozesses konzentriert Bhabha sich auf Diasporaforschung und die Ambivalenzen der Globalisierung, die den Nationalstaat herausfordere und transformiere.

Homi K. Bhabha ist seit 2006 Anne F. Rothenberg Professor für Englische und Amerikanische Literatur an der Harvard University. Er ist gleichzeitig Direktor des dortigen Humanities Center. Zuvor ist er Distinguished Service Professor in the Humanities (1996–2000) bzw. Professor für Englische Literatur an der University of Chicago (1994) sowie Reader in English Literature an der Sussex University (1978–1994) gewesen.

