

# WIE ZU RELIGION FORSCHEN? GLOBALGESCHICHTLICHE IMPULSE ZUM RELIGIONSDISKURS IN DER ERZIEHUNGSWISSENSCHAFTLICHEN MIGRATIONSFORSCHUNG

Floreal Raul Keller

Technische Universität Chemnitz

E-Mail: [floreal-raul.keller@phil.tu-chemnitz.de](mailto:floreal-raul.keller@phil.tu-chemnitz.de)

URL: [https://www.tu-chemnitz.de/phil/ipp/erzwiss/01\\_Professur/Mitarbeiterseiten/Keller.html](https://www.tu-chemnitz.de/phil/ipp/erzwiss/01_Professur/Mitarbeiterseiten/Keller.html)

Zitationsvorschlag:

Keller, Floreal Raul (2025): *Wie zu Religion forschen? Globalgeschichtliche Impulse zum Religionsdiskurs in der erziehungswissenschaftlichen Migrationsforschung*. In: *Gesellschaft – Individuum – Sozialisation*. Zeitschrift für Sozialisationsforschung, 6 (2). DOI: <https://doi.org/10.26043/GISo.2025.2.4>

Link zum Artikel:

<https://doi.org/10.26043/GISo.2025.2.4>



Dieses Werk ist lizenziert unter einer [Creative Commons Namensnennung – Weitergabe unter gleichen Bedingungen 4.0 International Lizenz](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/).

# WIE ZU RELIGION FORSCHEN? GLOBALGESCHICHTLICHE IMPULSE ZUM RELIGIONSDISKURS IN DER ERZIEHUNGSWISSENSCHAFTLICHEN MIGRATIONSFORSCHUNG

Floreal Raul Keller

*Eine machtsensible und anti-essentialistische Forschung im Schnittpunkt von Migration und Religion muss sich kritisch mit den oftmals unhinterfragten Verständnissen der Begriffe auseinandersetzen, die den Forschungsprozess begleiten. In den vergangenen Jahren haben Vertreter\*innen der globalgeschichtlich orientierten Religionsforschung methodologische und methodische Debatten angestoßen, die hierzu vielversprechende Perspektiven eröffnen. Das in diesem Zusammenhang entwickelte Forschungsprogramm ist prinzipiell auf alle analytischen Begriffe anwendbar und entfaltet somit auch jenseits der Religionswissenschaft seine Relevanz. Der vorliegende Beitrag setzt sich mit zentralen Positionen der globalgeschichtlichen Religionsforschung auseinander, mit dem Ziel, produktive Impulse für die erziehungswissenschaftliche Migrationsforschung zum Begriff „Religion“ zu identifizieren. Dabei werden das Konzept des religiösen Otherings aus Sicht der globalen Religionsgeschichte kritisch diskutiert und im Anschluss ein Ausblick gegeben, der aktuelle Entwicklungen zum Religionsdiskurs aufnimmt.*

*Keywords: Globale Religionsgeschichte, Religionsdiskurs, Genealogie, religiöses Othering*

## 1. EINLEITUNG

Die öffentlichen Debatten über Migration und Religion sind überwiegend von einer problemorientierten Perspektive geprägt. Der Fokus liegt dabei häufig auf dem Zusammenhang zwischen Gewalt (vgl. Groß 2010; Riegel/Yildiz 2011) und Religion, insbesondere im Kontext des Islam (vgl. Attia 2009). Migrationspolitische Debatten, insbesondere während Wahlkampfphasen, bedienen sich dabei einer Krisenrhetorik, die durch Begriffe wie „Flüchtlingswelle“, „Flüchtlingsstrom“ oder generell „Flüchtlingskrise“ geprägt ist. Auch die erziehungswissenschaftliche (Migrations-)Forschung widmet sich dem Spannungsfeld von Jugend, Migration und Religion – wie nicht zuletzt der Titel des vorliegenden Heftes deutlich macht. Jeder dieser Begriffe ist für sich genommen mit eigenständigen wissenschaftlichen Diskursen, Publikationsorganen und Fachgesellschaften verbunden, die jeweils eigenen Forschungslogiken und Theorien folgen. Bei der Verbindung dieser Konzepte, wie sie im vorliegenden Themenheft vorgenommen wird, geht

es jedoch nicht um die additive Zusammenführung einzelner Fachdiskurse. Vielmehr steht die Frage im Zentrum, wie zu religiös-markierten immigrierten Jugendlichen in Migrationsgesellschaften überhaupt geforscht werden kann. Zugleich handelt es sich um eine konstruierte Setzung, die versucht, die Intersektion der Begriffe konzeptionell zu fassen.

Bereits 2011 stellten Allenbach et al. (2011, 17) in den einführenden Worten eines erziehungs-, kultur- und sozialwissenschaftlich ausgerichteten Sammelbandes Jugend, Migration und Religion in einen Zusammenhang. Sie begründeten dies folgendermaßen:

*Im Reden über den Zusammenhang von Migration, Religion und Jugend werden häufig – man kann dies auch an der öffentlichen Meinungsbildung nachvollziehen – Thesen zugrunde gelegt, die religiöse Migrantenjugendliche mit Traditionalismus, Fundamentalismus und Parallelgesellschaften assoziieren. Migrantenjugendliche, die religiös sind, insbesondere die muslimisch Gläubigen, stehen dabei unter dem Generalver-*

dacht, die Gesellschaft zu gefährden, sie dümmen zu machen, indem die gesellschaftlich modernen Institutionen wie Kindergärten, Schulen, Jugendhilfe Ablehnung erfahren.

Die Autor\*innen kritisieren insbesondere die Kontinuität solcher Narrative auch innerhalb wissenschaftlicher Diskurse, etwa wenn es um „die Integrationsfähigkeit ‚der‘ Migrant\*innen“ geht, deren vermeintliches Wesen in ihrer Religion verortet wird. Behr (2020, 44) weist in seinem Einführungstext zum Sammelband „Migration, Religion, Bildung und Gender“ ebenfalls darauf hin, dass die empirische Erziehungswissenschaft dazu tendiert, „Assoziativketten“ wie „Wanderungsverhalten, Risikolage, migrationsbezogene Problemlage, Herkunftsstaat, Herkunftsregion, niedrigerer Bildungsstand und Herkunftsunterschied“ zu muslimischen Jugendlichen herzustellen, die letztlich in einer Vorstellung einer „herkunftsspezifischen Bildungsentcheidung“ münde. Damit wird bzw. werden die kulturelle und familiäre Herkunft, und nicht zum Beispiel die sozioökonomische Lage und strukturelle Benachteiligungen, als zentrale Erklärungskategorie für Bildungserfolg herangezogen. Muslimische Jugendliche werden somit auf vermeintlich „herkunftsbedingte“ Merkmale reduziert, essentialisiert und in einem spezifischen Bildungsdiskurs positioniert. Auch Nagel (2017, 67), dessen Forschungsschwerpunkt auf Migration und religiöser Pluralisierung liegt, kritisiert, dass akademische Debatten zu Religion und Migration häufig mit Sprachbildern operieren, „die durch ihren assoziativen Überschwang immer wieder Eingang in öffentliche Debatten finden oder sich von vornherein im Schatten entsprechender Gefährdungsdiskurse bewegen“. Als Beispiel nennt er den Begriff der „Parallelgesellschaft“, der mit der Vorstellung einer hermetisch abgeschlossenen Gruppe operiert, die „zwar innerhalb der territorialen, aber außerhalb der sozialen und kulturellen Ordnung der Aufnahmegesellschaft steht, ohne jemals in eine produktive Beziehung mit ihr zu treten“ (Nagel 2017, 68).

Diese exemplarischen Positionen verdeutlichen, wie eng Forschung zu Jugend, Migration und Religion mit öffentlichen Diskursen verflochten ist. Wissenschaftliche Diskurse greifen Begriffe aus dem öffentlichen Raum auf, prägen diese aber

gleichzeitig auch. Zugleich ist die Forschung selbst an Differenzierungs-, Kategorisierungs- und Essentialisierungsprozessen beteiligt. Dies zeigt sich beispielhaft in der Debatte um *Otherring*-Prozesse. Vor dem Hintergrund der breit geteilten Position, dass *Otherring*-Prozesse grundlegend für hegemoniale Diskursformationen sind, durch die Individuen in Opposition zur Mehrheitsgesellschaft positioniert und dadurch bestehende Machtverhältnisse stabilisiert werden, stellt sich die Frage, wie über *Otherring* geforscht werden kann, ohne es selbst zu reproduzieren (vgl. Riegel 2016, 135). Denn auch wenn *Otherring*-Prozesse im Bildungskontext, etwa durch die Kritik am Begriff der „Parallelgesellschaft“, reflektiert werden, besteht die Gefahr, dass Forschung, selbst unter kritischer Ausrichtung, an der Reproduktion von Differenzkonstruktionen beteiligt bleibt. Bereits die theoretisch-begriffsgeschichtliche Auseinandersetzung mit dem Begriff kann eine Form der Reifizierung darstellen. Wie kann ein Umgang mit dem benannten Reifizierungsproblem praktisch aussehen?

In religions- und kulturwissenschaftlichen Debatten wurde vorgeschlagen, den Begriff „Religion“ aufgrund der Diffusität oder eurozentrischen Ausrichtung der inhaltlichen Bestimmung entweder vollständig zu streichen oder durch alternative Begriffe zu ersetzen, um den Vorwurf eines reifizierend(-kolonialen) Blickes zu umgehen (vgl. Bergunder 2020, 60 ff.). Für zentrale Begriffe wie „Jugend“, „Migration“ und „Religion“ wäre ein solcher Schritt jedoch nicht nur problematisch, sondern geradezu absurd, da die Begriffe eine außerwissenschaftliche Diskursivität aufweisen und damit keine akademische Autonomie beanspruchbar ist. Exemplarisch lässt sich dies am Begriff „Religion“ verdeutlichen. Wenn wir Freund\*innen, Nachbar\*innen oder Kolleg\*innen fragen, was sie unter Religion verstehen, erhalten wir in der Regel eine Antwort – auch wenn diese Antworten mitunter stark variieren. „Religion“ ist also ein Begriff, der im Alltag präsent ist, sei es in der Auseinandersetzung mit bestehenden Religionen oder in Gesprächen darüber. Zudem ist der Begriff auch in außereuropäischen Regionen weit verbreitet. Somit lässt sich festhalten, dass „Religion“ ein Alltagsbegriff mit globaler Reichweite ist. Hier deutet sich an, dass ein Begriff zu ersetzen oder zu streichen,

der eine globale und alltags sprachliche Dimension aufweist, in eine Sackgasse führt. Denn nur weil ein Begriff im akademischen Diskurs immer diffuser diskutiert wird, verliert dieser nicht seine alltagsrelevante Bedeutung. Gerade hier, also gerichtet an das Alltagsverständnis der Menschen, um die es in sozialwissenschaftlicher Forschung geht, stellt sich die Frage: Was ist Religion?

Im religionswissenschaftlichen Diskurs zeigt sich diese Diffusität im zentralen Begriff der Disziplin. Auch nach mehr als hundert Jahren akademischer Debatten um den Begriff „Religion“ kann sich die Religionswissenschaft nicht auf eine konsensfähige Definition einigen. Dennoch geht es der Disziplin trotz dieser fehlenden Gegenstandsbestimmung verhältnismäßig gut. Bergunder (2011, 5) bezeichnet dieses Spannungsverhältnis als „große Kontradiktion“ und verweist auf zahlreiche Versuche, eine konsensfähige Definition zu etablieren (Bergunder 2011, 6–7). Am Beispiel sogenannter polythetischer Religionsdefinitionen, die sich von klassischen substanziellen und funktionalen Ansätzen durch ihren nominalistischen Charakter abgrenzen, zeigt Bergunder (2011) ein spezifisches Problem der Debatte auf. Polythetische Definitionsversuche schlagen ein hierarchisch-stufenförmiges Modell vor, bei dem eine hinreichende Anzahl von Merkmalen erfüllt sein muss, damit ein Phänomen als Religion gelten kann. Diese Merkmale wiederum speisen sich aus prototypischen Musterbeispielen, die überwiegend aus dem Judentum, Christentum und teilweise dem Islam abgeleitet werden (vgl. Saler 2008). Hierin erkennt Bergunder (2011, 10) einen Rückgriff auf sogenannte „Urformen“ oder „Prototypen“ von „Religion“, die als Musterbeispiele für diese Merkmale dienen sollen. Für den Religionswissenschaftler Saler (2000, 2008) zum Beispiel sind es bestimmte Traditionen innerhalb „westlicher Monothesismen“ (Saler 2000, 212), die als Grundlage für die Ableitung relevanter Merkmale dienen. Dabei bleibt unklar, wie diese Merkmale konkret hergeleitet werden (vgl. Saler 2000, 208–212, 2008). Abgesehen von der problematischen Rede der westlichen Monothesismen stellt Bergunder (2011) fest, dass solchen Definitionsversuchen

ein „unerklärtes Religionsverständnis“ zugrunde liegt. Dieses basiert auf einer subjektiven Vorstellung von Religion, von der jedoch behauptet wird, dass es sich um eine intersubjektiv geteilte Erfahrung handelt, die letztlich aus dem unmittelbaren Erleben der Forscher\*innen abgeleitet wird (Bergunder 2011, 11). Diese Erfahrung als empirische Begründung für die Gültigkeit einer Religionsdefinition zu bestimmen, beansprucht einen universellen Ursprung von Religion, der in der westlichen Geistesgeschichte verortet wird. Die Kritik, die hier deutlich wird, zielt auf den unhinterfragten Gebrauch einer Religionsdefinition ab, deren empirische Fundierung auf subjektiven Erfahrungen beruht und sich auf westliche Religionsverständnisse bezieht. Diese Kritik lässt sich auch auf konkurrierende Religionsdefinitionen übertragen. Damit ist gleichermaßen eine grundlegende Kritik am unhinterfragten Gebrauch des Begriffs „Religion“ formuliert, die in allen sozialwissenschaftlichen Forschungskontexten relevant ist. Denn wenn Religion in Forschungsvorhaben – unabhängig von der jeweiligen Form – thematisiert wird, erfolgt in der Regel eine Einordnung anhand bekannter Religionsdefinitionen, die das oben benannte Problem nicht hinreichend berücksichtigen. Die Leitfrage des vorliegenden Heftes – *Wie kann dazu (noch) geforscht werden? beziehungsweise Wie lässt sich eine machtsensible, anti-essentialistische Forschung realisieren, deren Gegenstand sich im Schnittfeld Jugend, Migration und Religion befindet?* – ist aus dieser Warte heraus berechtigt. Sie verdeutlicht, wie anerkannt, aber auch dringlich, die methodologische und kritische Reflexion unserer Forschungsvorhaben ist.

Der vorliegende Beitrag sucht einen theoretischen Zugang, machtsensibel und anti-essentialistisch im genannten Schnittfeld zu forschen. Dies geschieht durch die Skizzierung methodischer und theoretischer Debatten der globalen Religionsgeschichte (GRH) zu Religion sowie durch eine kritische Diskussion ihrer Potenziale für das Konzept des *religiösen Otherings*.<sup>1</sup> Grundlage hierfür ist die Idee, den fachwissenschaftlichen Diskurs über Religion zu hinterfragen und interdisziplinäre Forschung zu stärken. Weniger Beachtung findet in diesem Beitrag

<sup>1</sup> GRH steht für „global religious history“ und ist eine etablierte Abkürzung.

eine umfangreiche Auseinandersetzung mit den Begriffen „Jugend“ und „Migration“.

Im Folgenden werden zunächst die für diesen Beitrag relevanten Programmpunkte der GRH vorgestellt (Kap. 2). Anschließend wird eine Position der erziehungswissenschaftlichen Migrationsforschung zu Religion aufgegriffen und unter Gesichtspunkten der GRH diskutiert (Kap. 3). Abschließend fasst der Beitrag die zentrale Idee des dargestellten Ansatzes zusammen und gibt einen Ausblick, der weitere Anknüpfungspunkte anbietet (Kap. 4).

## 2. GLOBALGESCHICHTLICHE IMPULSE ZUM GEGENWÄRTIGEN RELIGIONSVERSTÄNDNIS

Die GRH verfolgt den Ansatz, zentrale Allgemeinbegriffe der Religionswissenschaft, wie „Religion“, „Migration“, „Säkularisierung“, „Nation“, „Gender“ u. v. m., einer Historisierung zu unterziehen. Das bedeutet, ihre historische Genese oder Gewordenheit in den Blick zu nehmen, also nachzuzeichnen, wie diese Begriffe ihre gegenwärtige, inhaltliche Bestimmung erhalten haben und als Alltags- und Vergleichsbegriffe fungieren. Dabei wird mit dem genealogischen Ansatz Foucaults gearbeitet, um der Vorstellung einer ursprünglichen Wesenhaftigkeit der Dinge, die bis in die Gegenwart fortwirkt, eine Absage zu erteilen (vgl. Bergunder 2011, 2018, 2020; Maltese/Strube 2021; Strube 2024). In den vergangenen Jahren haben insbesondere im deutschsprachigen Raum ansässige Religionswissenschaftler\*innen das Programm einer globalen Religionsgeschichte entwickelt. Dieses ist deshalb für gegenwärtige wissenschaftliche und öffentliche Debatten über Religion(en) bedeutsam, weil es etablierte religionswissenschaftliche Theorien zu Religion(en) herausfordert. Die Kritik dieses Programms ist somit nicht nur innerhalb der Religionswissenschaft relevant, sondern auch über disziplinäre Grenzen hinaus zu berücksichtigen. Es handelt sich dabei nicht um ein einheitliches Theoriesystem, sondern um eine breite Forschungsrichtung, „die sich durch die grundlegende Kritik an eurozentrischen Reli-

gionsverständnissen und ein insgesamt kritisches Erkenntnisinteresse auszeichnet [...]“ (Kirchner et al. 2024, 35).

Die wohl zentralste Kritik der globalgeschichtlich ausgerichteten Religionsforschung richtet sich gegen die Annahme, dass Religion ein ausschließlich westlich-europäisch-christliches Konzept sei, wie es bekannte Religionswissenschaftler\*innen teilweise noch heute vertreten.<sup>2</sup> Dieses sei im 18. und 19. Jahrhundert durch europäische Intellektuelle inhaltlich bestimmt und anschließend durch koloniale Gewalt global verbreitet worden. Dahinter verbirgt sich die Idee, dass das Wesen von Religion, so wie der Begriff uns heute begegnet, in einem europäischen Kontext verankert ist und in einer weitestgehend autonomen und teleologischen Bewegung vom 19. Jahrhundert in die Gegenwart reicht. In einem zweiten Schritt sei der Begriff „Religion“ spätestens gegen Ende des 19. Jahrhunderts als koloniales Konzept in nichteuropäische Regionen getragen worden, seitdem, so die These, sei seine inhaltliche Bestimmung im Wesen gleich. Das heutige Religionsverständnis wäre demnach ein exklusiv europäisches Konzept mit Ursprung im 19. Jahrhundert, das durch den europäischen Kolonialismus eine globale Dimension erhalten hat (vgl. Bergunder 2020, 48–52). Nach dieser Argumentationslogik ist die Frage, was unter Religion zu verstehen ist, eng mit einem europäisch-regionalisiertem Ursprungsdenken verknüpft. Menschen in nichteuropäischen Regionen würden demnach unter Religion das verstehen, was im kolonialen Kontext des 19. Jahrhunderts global verbreitet wurde (vgl. Bergunder 2020; Maltese/Strube 2021).

Auch einige postkoloniale Ansätze folgen dieser Logik, wenn sie in der Vergangenheit liegende oder gegenwärtige Debatten über Religion auf koloniale Machtasymmetrien hin analysieren und dabei ein essentialisiertes Religionsverständnis mit westlich-europäischem Ursprung implizit übernehmen (vgl. King 2010; Balagangadhara 2012; Auga 2020, 102). Wenn jedoch allgemeiner Konsens darüber besteht, dass der

---

<sup>2</sup> Exemplarisch hierfür steht Feils (2007) umfangreiches Werk „Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffes im 18. und frühen 19. Jahrhundert“.

Begriff „Religion“ global in verschiedenen Sprachen und Regionen verwendet wird, gleichzeitig aber als ursprünglich westlich-europäisches Konzept gilt, folgt eine Defizitperspektive auf das, was nicht als westlich-europäisch bestimmt wird: Die inhaltliche Bestimmung nichteuropäischer Religionsverständnisse orientiert sich an den Merkmalen eines westlich-europäischen Religionsbegriffs und läuft damit Gefahr, aus einer defizitorientierten Perspektive beschrieben zu werden. Aus dieser Sicht kann eine „nichtwestliche Religion“ den „westlich-europäischen Merkmalen“ nie vollständig entsprechen. Der Ansatz der GHR bestreitet aber keineswegs die kolonialen Machtasymmetrien und komplexen Formen von Gewalt, mit denen Debatten und Politiken in und außerhalb von Europa von kolonialen Akteur\*innen geführt und umgesetzt wurden. Gerade das im 19. Jahrhundert kolonial exportierte Religionsverständnis zwang Politiker\*innen, Kleriker\*innen, Künstler\*innen und Intellektuelle in nichteuropäischen Regionen dazu, sich innerhalb eines westlich-christlichen Religionsdiskurses zu positionieren (Inden 1990; King 1999; Dirks 2001). Entscheidender Unterschied zu postkolonialen Theorieansätzen, wie es bekannte Religionswissenschaftler\*innen wie King (2010) und Balagangadhara (2012) vorschlagen, ist jedoch, dass Vertreter\*innen der GRH hier nicht stehenbleiben. Denn kolonialisierte Akteur\*innen, etwa muslimische oder hinduistische Intellektuelle, waren keine passiven Rezipient\*innen, sondern nahmen aktiv am globalen und kolonial verflochtenen Religionsdiskurs teil, so Vertreter\*innen der GHR.

Kateman (2019) hat zum Beispiel eindrücklich gezeigt, wie der ägyptische Intellektuelle Muḥammad ‘Abduh (1849–1905), dessen Einfluss auf den islamischen Religionsdiskurs des 20. Jahrhunderts unbestritten ist, gegen Ende des 19. Jahrhunderts aktiv in den globalen Religionsdiskurs eingriff. ‘Abduh argumentierte für die Unvereinbarkeit von Wissenschaft und Christentum, während er gleichzeitig den Islam als mit den wissenschaftlichen Methoden seiner Zeit kompatibel, und dem Christentum damit überlegen, konzipierte (vgl. Kateman 2019). Damit kehrte ‘Abduh in gewissem Maße die koloniale Rhetorik des wilden und infantilen Islam, wie sie in kolonialen Diskursen über Religion

stattfind, um. Öffentliche Debatten, beispielsweise in internationalen Zeitschriften, flossen in koloniale Wissensbestände ein, wurden dort rezipiert und modifiziert. Der Ansatz versucht somit das Wirken „nichtwestlicher“ Akteur\*innen, die unter den Bedingungen des Kolonialismus aktiv an Diskursen um Modernisierung, Wissenschaft, Gesellschaft und Religion partizipierten, sichtbar zu machen (Strube 2024, 3). Damit verbunden ist auch eine Kritik an der binären Logik von „The West and the Rest“ (Hall 1992), die sowohl eurozentrische als auch postkoloniale Perspektiven zu universalisieren droht. Letztere laufen Gefahr, nichtwestliche Akteur\*innen durch ihren einseitigen Fokus auf koloniale Machtstrukturen und westliches Hegemonialwissen in ihrer aktiven Beteiligung an Diskursen um Religion zu ignorieren (vgl. Strube 2024, 3).

Die Kritik richtet sich also gegen zwei Seiten: einerseits gegen ein universalistisches Religionsverständnis mit Ursprung in Europa, andererseits gegen postkoloniale Ansätze, die mögliche Diskurspartizipation nichtwestlicher Akteur\*innen ausblenden. Vertreter\*innen der GRH gelangen daher zur These, dass das gegenwärtige Alltagsverständnis von Religion, das auch in akademischen Diskursen wirksam ist, kein genuin „westliches“ Konzept sein kann. Um diese These weiter zu verdichten, wird eine Historisierung des Religionsbegriffs vorgeschlagen, die von der Gegenwart ausgehend historische Kontexte sucht, die Einfluss auf die Bestimmung von Religion nahmen. Religion wird somit nicht als universalistisches Konzept verstanden, das zu jeder Zeit und an jedem Ort ein identisches Wesen aufweist, sondern als historisch kontingenter Begriff, dessen Bedeutung wandelbar und kontextabhängig ist (vgl. Bergunder 2011, 2020; Maltese/Strube 2021; Strube 2024).

Die Frage, wie eine Historisierung des Allgemeinbegriffs „Religion“, der in wissenschaftlichen und öffentlichen Debatten als Vergleichsbegriff fungiert, theoretisch fundiert erfolgen kann, ist eng mit dem Begriff „Genealogie“ verknüpft. Vertreter\*innen der GRH greifen hierbei auf Foucaults (1971, 1987) genealogisches Konzept zurück. Foucault (1987, 71) kritisiert in seinen geschichtsphilosophischen Arbeiten die Vorstellung, Dinge von ihrem Ursprung her ana-

lysieren zu können, verbunden mit dem Anspruch, das „genau abgegrenzte Wesen der Sache“ zu identifizieren. Diese Kritik richtet sich gegen eine Form der Geschichtsschreibung, die ihren gegenwärtigen Standort verschleiert, indem sie in die Vergangenheit „zurückreist“ und von dort aus eine teleologische Geschichte schreibt (Bergunder 2020, 69). Was zunächst trivial erscheint, entpuppt sich als grundlegend. Es macht deutlich, dass die Analyse gegenwärtiger Allgemeinbegriffe wie „Religion“, „Jugend“ oder „Migration“ nicht aus einem vermeintlich objektiven oder standortlosen Blick auf die Vergangenheit erfolgen kann, sondern stets von der Gegenwart aus erfolgt. Der genealogische Ansatz kehrt daher die Richtung der Perspektive um: Statt vom Ursprung zur Gegenwart zu denken, wird von der Gegenwart aus in die Vergangenheit gefragt. So kann sichtbar gemacht werden, wie sich Begriffsbestimmungen historisch sedimentiert und verfestigt haben. Damit ist die Genealogie als Kritik an „versteinerten und verschleierte[n] Machtpraktiken, die sich im Sozialen sedimentier[en]“ (Bergunder 2020, 70) zu verstehen. „Sie arbeitet deren geschichtliche Gewordenheit heraus und damit deren ‚Kontingenz‘. Kontingenz heißt hier weder ‚Zufall‘ oder gar ‚Beliebigkeit‘, sondern die Einsicht, dass das, was ist, nicht notwendig so ist“ (Bergunder 2020, 70). Diese Kritik ist somit konstitutiv in gegenwärtigen hegemonialen Diskursen verankert. Begriffe wie „Jugend“, „Migration“ und „Religion“ können so auf ihre geschichtliche Genese hin analysiert und damit theoretisch anti-essentialistisch und machtsensibel in den Blick genommen werden. Denn einerseits wird ein impliziter Universalismus problematisiert, andererseits wird die eigene Position innerhalb hegemonialer Wissenschaftsdiskurse reflektiert. Die genealogische Perspektive zielt somit mithilfe wissenschaftlicher Methoden darauf ab, Gegengeschichten zu bestehenden Narrativen zu entwickeln. Gleichzeitig sind diese Gegengeschichten auch kontingent und müssen sich selbst kritisch hinterfragen.

Theoretisch unterstützt ist dieser Ansatz durch poststrukturalistische Philosoph\*innen wie Butler (1997) und Laclau (2007), die aufzeigen, dass Bedeutungen nicht festgelegt, sondern durch wiederholte Zitation und Sedimentierungen von Begriffen entstehen. Entscheidend ist, dass die

Bedeutungsfixierung der Allgemeinbegriffe durch Wiederholung zum einen erforderlich ist und zum anderen in dieser Wiederholung die Kontingenz der Bedeutungsfixierung liegt (Bergunder 2020, 67). Der genealogische Ansatz bietet hier eine Alternative zu einem regionalisierten Ursprungsdenken, da er nicht nach einem „Urkontext“ sucht, sondern eine Begriffswendung konsequent in der Gegenwart verortet.

Das Programm der globalen Religionsgeschichte plädiert deshalb explizit für eine anti-essentialistische und machtsensible Auseinandersetzung mit wissenschaftlichen Allgemeinbegriffen. Die Genealogie fordert eine kritische Reflexion jener Begriffe, mit denen wir unsere Forschungsgegenstände erfassen – und macht sie damit zum Gegenstand der Analyse.

### **3. DIE RELIGION DER ANDEREN – GLOBALGESCHICHTLICHER IMPULS ZU EINEM RELIGIONSDISKURS IN DER ERZIEHUNGSWISSENSCHAFTLICHEN MIGRATIONSFORSCHUNG**

Ein bedeutender Bezugspunkt für eine theoretische Auseinandersetzung mit dem Religionsdiskurs in der erziehungswissenschaftlichen Migrationsforschung findet sich im bereits erwähnten Sammelband „Jugend, Migration und Religion“ (Allenbach et al. 2011). In diesem formulierten Mecheril und Thomas-Olalde (2011, 35) im Kapitel „Theoretische Grundlegung“ eine Perspektive auf den Religionsdiskurs, die insbesondere im Kontext erziehungswissenschaftlicher Migrationsforschung beachtet wird. Im Jahr 2024 veröffentlichten Mecheril und Thomas-Olalde eine überarbeitete und gekürzte Version des ursprünglichen Textes unter gleichem Titel – „Die Religion der Anderen“ – und unterstreichen damit die Aktualität ihres Textes. Im Folgenden erfolgt eine Auseinandersetzung mit dem theoretischen Zugang zu Religion, wie er in der 2024 erschienenen Version des Artikels erarbeitet wird.

#### **3.1 Religiöses Othering**

Mecheril und Thomas-Olalde (2024, 6) nehmen Religion in einem diskursanalytischen Sinne als „soziales Differenzierungsmerkmal [...] im Bildungsbereich“ in den Blick und adressieren aus einer „rassismuskritischen Perspektive“ die

Frage, „in welcher Weise Religion als Mechanismus der natio-ethno-kulturell kodierten Unterscheidung von Menschen und der Zuweisung von Rechten und Pflichten fungiert“. Religion wird in diesem Sinne als ein diskursiver Zuschreibungsmechanismus bzw. -code verstanden, der Individuen als religiöse Subjekte ordnet und sie nach ihrer jeweiligen Religionsangehörigkeit differenziert. Die Autoren weisen darauf hin, dass eine rassismuskritische Auseinandersetzung mit Religion als „Differenz- und Heterogenitätskategorie“, die durch Alltagssprache aber auch Statistiken wirken, letztlich nicht darauf beruht, *den* Rassismus oder *die* Rassist\*innen empirisch exakt zu bestimmen, sondern darauf, welche „Selbstverständnisse und Handlungsweisen“ (Mecheril/Thomas-Olalde 2024, 6) durch Rassismen vermittelt werden. Der rassismuskritische Ansatz sucht nach Interventionsmöglichkeiten in dieser Vermittlungspraxis, indem Selbstverständnisse und Handlungsweisen erkannt werden, um dann „Veränderungsperspektiven“ (Mecheril/Thomas-Olalde 2024, 7) aufzuzeigen. Hier zeigt sich das kritische Potenzial einer rassismuskritischen Perspektive, die über den Punkt der Kenntlichmachung von rassistischen Zuschreibungen hinausläuft, da dezidiert auf die Notwendigkeit einer alternativen Erzählung durch eigene Wissensproduktion hingewiesen wird. Die Frage lautet nun, wie diese Kritik konzipiert wird, wie eine „Veränderungsperspektive“ oder eine alternative Gegengeschichte praktisch umgesetzt werden kann oder sollte.

Bevor Mecheril und Thomas-Olalde (2024, 7) diese Veränderungsperspektiven weiter ausarbeiten, unterscheiden die Autoren zwei „wissenschaftliche Sprechweisen über Religion“. Erstens greifen sie religionssoziologische Diskurse auf, die Religion als *fluides, individualisiertes, deinstitutionalisiertes Phänomen* in modernen Gesellschaften konzipieren – Stichworte wie Säkularisierung, (De-)Privatisierung oder die „Wiederkehr des Religiösen“ stehen hier im Vordergrund. Religion wird dabei als lebensweltlich relevante Praxis begriffen. Auf der anderen Seite beschreiben sie Religion als „identitäres Schicksal“ (Mecheril/Thomas-Olalde 2024, 9), das als hegemoniales „Ordnungsprinzip“ die Welt in Wir- und Nicht-Wir-Gruppen teilt. Als Beispiel wird die bekannte Kampf-der-Kulturen-These von Samuel P. Huntington (1996) genannt, die dem

„Westen“ verschiedene „Kulturkreise“ gegenüberstellt. In dieser Sprechweise identifizieren Mecheril und Thomas-Olalde (2024) eine subjektformende Wirkmächtigkeit, die Muslim\*innen als Andere hervorruft, zuordnet und schlussendlich auch erklärt, was „der Westen“ sei. Daran anknüpfend greifen die Autoren ihr bereits 2011 entwickeltes Konzept des religiösen Otherings auf, das unter Rückgriff auf postkoloniale Theorien die binäre Logik zwischen „Wir“ und „Nicht-Wir“ kritisiert.

Betrachten wir zunächst die erste „Sprechweise über Religion“. Alle dort vorgestellten religionssoziologischen Theorien, ohne diese im Einzelnen an dieser Stelle zu betrachten, setzen ein Religionsverständnis voraus, das aus einem westlich-europäischen Diskurs gebildet wird. Diese religionssoziologischen Thesen beschränken ihren Geltungsbereich in aller Regel aber nicht auf einen westlich-europäischen Kontext, sondern beanspruchen eine globale Anwendbarkeit der Begriffe (dazu gehört auch Säkularisierung, Privatisierung, Institutionalisierung u. v. m.). Denn die Phänomene, die aus einem westlichen Religionsverständnis heraus bearbeitet werden, erhalten in einem zweiten Schritt eine universelle Anwendbarkeit ohne empirische Überprüfung. Mit Bergunder (2011) gesprochen liegt hier eine „unerklärte Religion“ vor, die als empirische Referenz fungiert. Die Begriffsbildung von „Religion“ wird in diesem Verfahren inhaltlich von europäischen und nordamerikanischen Debatten bestimmt und dann als globaler Allgemein- und Vergleichsbegriff verwendet. Gerade die These der „Wiederkehr des Religiösen“ setzt ein regionalisiertes Ursprungsdenken des Religionsbegriffs voraus. Diese Voraussetzung ist zugleich die Bedingung der Begriffsbildung und bestätigt sich damit von „Natur“ aus. Alles, was nicht einem westlichen Prototypen von Religion entspricht, wird durch den Begriff in einer Defizitperspektive bearbeitet. Gerade die globale Perspektive auf Religion fordert die Thesen heraus, da sich teilweise gegensätzliche Entwicklungen zu Europa zeigen. Weder die „Wiederkehr“ noch die „Privatisierung“ von Religion lässt sich global konstatieren. Hier zeigt sich die Problematik des Ursprungsdenkens, da nun entweder die eigene Theorie an Plausibilität verliert oder die Abweichung als defizitär beschrieben werden muss.

Für die Frage des Heftes kann damit angemerkt werden, dass die analytischen Begriffe wie „Religion“, „Säkularisierung“, „Privatisierung“, die auch für Debatten über Migration und Religion relevant sind, auf diese Form des Eurozentrismus durchleuchtet werden müssen. Anti-essentialistisch zu forschen, bedeutet demnach, den universalistischen Anspruch der Begriffsbestimmungen aufzuzeigen und dann empirisch eine Gegengeschichte anzubieten. Wenn die Autoren diese Sprechweise über Religion in theoretischen (Prä-)Konzepten von erziehungs- und sozialwissenschaftlicher Forschung zu Religion vorschlagen, laufen sie auch hier Gefahr, essentialistische Prototypen von Religion zu bestätigen.

Die zweite Sprechweise über Religion führt die Autoren zu dem bereits erwähnten Ausdruck des „religiösen Otherings“. Unter dieser zweiten Sprechweise verstehen sie „diskursive Sprechpraktiken [...], die Subjekte in den Blick nehmen und in reduktiver Weise auf ‚Religion‘ rekurren, um diese Subjekte zu thematisieren, darzustellen, zu erklären und zu positionieren“ (Mecheril/Thomas-Olalde 2024, 10). Wieder am Beispiel um Diskurse über „den Islam“, „die islamische Welt“ oder „die Muslime“ deuten die Autoren die hegemoniale Hervorbringung von Gruppen und Subjekten durch die Reduktion einer „religiösen Identität“ (Mecheril/Thomas-Olalde 2024, 10) an. Damit, so die Autoren, findet eine Konstruktion entlang einer „Wir“- und „Nicht-Wir-Gruppen“-Logik statt, die durch den Rückgriff auf Religion plausibilisiert wird. Die binäre Logik, der Islam ist so, deshalb sind wir nicht so, ist der Kern dieser diskursiven Hervorbringung und beschränkt sich eben nicht auf die abwertende Essentialisierung der Anderen, sondern fungiert auch als Alterierungsdiskurs der nichtmuslimischen „Wir-Gruppe“. Die „Grammatik“ dieser binären Logik markieren Mecheril und Thomas-Olalde (2024, 10 f.) durch einen Schlüsselbegriff der postkolonialen Theoriebildung, den des Otherings. Neben Saids (1978) einflussreichem Werk „Orientalism“, in dem er die These aufstellt, dass der „Okzident“ sich den „Orient“ in einer antagonistischen Operation aneigne, um sich selbst in einem absoluten Gegenbild zu beschreiben und dadurch auch die koloniale Aggression zu legitimieren, greifen die

Autoren weiter auf Spivaks Theorien zur Subjektivierung von kolonialisierten Menschen zurück. Spivak bezieht sich auf Lacans Idee des Spiegelstadiums und beschreibt die Subjektwerdung von kolonialisierten Menschen in Abhängigkeit zum kolonialen Zentrum, das durch reale Machtpolitik und hegemoniale Wissensdiskurse die Selbstbewusstwerdung innerhalb eines kolonial-imperialen Geltungsbereichs fest schreibt (vgl. Mecheril/Thomas-Olalde 2024, 11).

Die Orientalismus-Debatte, die von Said durch das Konzept des Otherings Ende der 1970er-Jahre initiiert wurde, kann als eine der einflussreichsten Auseinandersetzungen in den Kultur- und Sozialwissenschaften zur Selbst- und Fremdkonstruktion des „Westens“ und den einhergehenden Othering-Praktiken markiert werden (vgl. Castro Varela/Dhawan 2015, 96 ff.). Bis heute, wie an Mecheril und Thomas-Olaldes (2011, 2024) Aufsatz deutlich wird, finden Debatten um die Aktualität des Begriffs in wissenschaftlichen Diskursen statt. Besonderes produktiv ist der Begriff, um (post-)koloniale Gewalt zu analysieren, die auf der Produktion der *Anderen* basiert, um eigene, also „westliche“, Politiken zu begründen. Abgesehen von den frühen Kritiken an Saids These, die hauptsächlich die Binartät des Konzeptes treffen (Mani/Frankenberg 1985; Ahmad 1992), ist die Frage nach einer erfolgreichen „Veränderungsperspektive“ durch einen rassismuskritischen Ansatz hier von Interesse. Zwar kann mit Saids Othering-Begriff erfolgreich die binäre Logik der „Wir“- und „Nicht-Wir“-Konstruktion erkannt und auf kolonial-rassistische Deutungsmuster hin, die in der Gegenwart wirken, analysiert werden, jedoch verbleibt diese Analyse nicht selten in einer Abhängigkeitsperspektive zum kolonialen Blick auf kolonialisierte Subjekte. Eine machtkritische Forschung, die an diesem Punkt stehen bleibt, muss sich somit selbstkritisch fragen, wie damit eine Gegengeschichte zum hegemonialen Diskurs geschrieben werden kann.

Auch Spivaks These, die Subjektwerdung von kolonialisierten Individuen ist an ein koloniales Zentrum gebunden, lässt offen, wie eine machtkritische und anti-essentialistische Forschung über koloniale Deutungsmuster hinaus umgesetzt werden kann. Denn auch hier zeigt sich,

dass Individuen als stille Rezipient\*innen des kolonialen Zentrums angesehen werden und eine aktive Einwirkung und damit eine plausible Gegengeschichte nicht in den Blick kommen. Auch wenn Autor\*innen einer postkolonial informierten Erziehungswissenschaft sich dieser Reifizierungsproblematik bewusst sind (vgl. Riegel 2016), führt das nicht zwangsläufig zu einer plausiblen Gegengeschichte. Arbeiten, die mit postkolonialen Ansätzen operieren, darunter verstehe ich auch das religiöse Othering, sind in der Verantwortung, über die Kenntlichmachung der kolonialen Strukturen hinaus methodische und theoretische Alternativzugänge aufzuzeigen, die eine erfolgreiche machtsensible und anti-essentialistische Gegengeschichte schreiben. Denn verharrt die Kritik an kolonialer Gewalt auf der Kenntlichmachung von (post-)kolonialen Machtstrukturen, mit allen Konsequenzen für die erziehungswissenschaftliche Forschung der Gegenwart, bleibt die Interpretationsmöglichkeit von geschichtlichen Entwicklungen, und damit auch die Frage nach der Schnittstelle zwischen Jugend, Migration und Religion, auf einer binären „The-West-and-the-Rest“-Ebene stehen. Damit wäre zu fragen, welche machtkritischen Praktiken diese identifikatorische Abhängigkeit zum kolonialen Zentrum zulässt und wie sich der Anspruch einer anti-essentialistischen Deutung umsetzen lässt. Wie bereits beschrieben, lässt sich ein machtsensibler oder anti-essentialistischer Zugang zu Religion weder mit der Vorstellung vereinbaren, Religion sei ein westlich-europäisch geprägter Begriff, unter dem sich alle globalen Phänomene subsumieren lassen, noch mit der bloßen Sichtbarmachung einer analytischen Binarität zwischen „Wir“ und „Nicht-Wir“, wie es manche postkoloniale Ansätze auch in den Erziehungs- und Sozialwissenschaften nahelegen. Keineswegs wird damit eine Abwehrhaltung gegenüber postkolonialen Theorien verfolgt. Ganz im Gegenteil. Die GHR bemüht sich lediglich, dem Anspruch einer erfolgreichen Gegengeschichte oder Veränderungsperspektive gerecht zu werden, indem sie Kritik an der Dichotomisierung des (post-)kolonialen Diskurses übt.

### 3.2 Intersektionale Perspektive

Ein weiterer theoretischer Zugang zum Schnittfeld Jugend, Migration und Religion bietet eine

intersektionale Analyseperspektive. Im religionswissenschaftlichen Diskurs hat jüngst Albrecht (2023), die sich auch einer globalgeschichtlichen Perspektive auf Religion verpflichtet, einen Ansatz vorgelegt, der die Relevanz intersektionaler Analysen für die Religionswissenschaft unterstreicht. An dieser Stelle soll nur cursorisch Albrechts (2023, 2) Ansatz beleuchtet werden, der Religion als individuelle „Selbstermächtigungsstrategie“ in den Blick nimmt. Albrecht plädiert dafür, dass Religion und Intersektionalität in einer besonderen Relation zueinanderstehen. Religion sei einerseits ein Bestandteil von Identität und mit anderen Identitätskategorien verwoben; andererseits werde Religion selbst durch intersektionale Identitäten gestaltet, tradiert und stabilisiert. Religion könne daher nicht nur unterdrückend wirken, sondern auch emanzipatorisch und selbstermächtigend sein, indem sie intersektionale Formationen verschiebt (Albrecht 2023, 2).

Ein eindrückliches Beispiel ist die berühmte Rede von Sojourner Truth aus dem Jahr 1851, auf die sich auch Crenshaw (1989), eine der Mitbegründerinnen des Intersektionalitätskonzeptes, bezieht. Von Truth ist folgende Aussage übermittelt:

*Der Mann dort drüben sagt, dass Frauen in Kutschen geholfen werden müsse, dass sie über Gräben gehoben werden müssten und dass sie überall den besten Platz hätten. Niemand hilft mir jemals in Kutschen oder über Schlammpfützen oder gibt mir einen besten Platz! Und bin ich nicht eine Frau? Seht mich an! Ich habe gepflügt und gepflanzt und in Scheunen gesammelt, und kein Mann konnte mich übertreffen! Und bin ich nicht eine Frau? Ich konnte so viel arbeiten und so viel essen wie ein Mann – wenn ich es bekommen konnte – und auch die Peitsche ertragen! Und bin ich nicht eine Frau? Ich habe dreizehn Kinder geboren und musste mit ansehen, wie die meisten in die Sklaverei verkauft wurden. Und als ich in meinem mütterlichen Kummer schrie, hörte mich niemand – außer Jesus! Und bin ich nicht eine Frau? [...] Dann sagt der kleine Mann im schwarzen Anzug, dass Frauen nicht so viele Rechte haben könnten wie Männer, weil Christus keine Frau gewesen sei! Woher kommt euer Christus? Von Gott und einer Frau! Der Mann*

*hatte nichts mit ihm zu tun. (Truth 1851, Übersetzung nach Albrecht 2023, 6).*

An diesem Zitat zeigt sich, wie die Intersektion von *race*, Geschlecht und Klasse von Truth artikuliert wird. Truth nutzt das Bild der trauernden Mutter, eine Ikonografie, die traditionell weißen Frauen vorbehalten war und ist, um auf den Ausschluss Schwarzer Frauen von dieser Identifikationsfigur hinzuweisen. Zugleich bezieht sie sich auf die Rolle der Frau als Mutter Christi, um für rechtliche Gleichstellung zu argumentieren. Religion erscheint hier somit gleichzeitig als Unterdrückungsmechanismus und als Ressource zur Emanzipation (vgl. Albrecht 2023, 6). Eine intersektionale Perspektive, die lediglich *race*, Geschlecht und Klasse berücksichtigt, läuft in diesem Beispiel Gefahr, das emanzipatorische Potenzial von Religion zu übersehen. Gerade im Schnittfeld von Jugend, Migration und Religion, insbesondere mit Blick auf muslimische Jugendliche, können Fragen der Selbstpositionierung und der Einwirkung auf Diskurse durch eine Kontextualisierung des Religionsdiskurses essentialistische Darstellungen kritisieren. Eine solche Betrachtung könnte zu einer Veränderungsperspektive (Mecheril/Thomas-Olalde 2024) führen und eine alternative Interpretation des Diskurses zulassen.

#### 4. AUSBLICK

Welche Impulse der globalgeschichtlich ausgerichteten Religionsforschung können produktive Anknüpfungen für den Religionsdiskurs in der erziehungswissenschaftlichen Migrationsforschung bieten? Die Forschungsrichtung der GHR setzt sich kritisch mit dem gegenwärtigen Religionsverständnis auseinander, indem sie dessen historische Genese in den Blick nimmt. Dadurch kann gezeigt werden, dass auf die Frage „Was ist Religion?“ keine universalistische Antwort gegeben werden kann. Es wird somit deutlich, dass religionssoziologische Theorien, die in Forschungsdesigns zu Religion explizit oder implizit einfließen, diese Kritik berücksichtigen müssen. Wenn wir zum Beispiel fragen, welche Bedeutung Religion für immigrierte und geflüchtete Jugendliche hat, müssen wir zunächst reflektieren, welche inhaltlichen Begriffsbestimmungen von Religion unsere Forschungsansätze implizit rah-

men. Ebenso müsste der Begriff „Jugend“ historisiert werden, um sichtbar zu machen, welche unhinterfragten Vorannahmen das Forschungsdesign auch an dieser Stelle beeinflussen. In einem weiteren Schritt wäre zu untersuchen, was die Jugendlichen selbst unter Religion verstehen, wie sie den Alltags- und Allgemeinbegriff interpretieren, welche Selbstpositionierungen sie damit vornehmen – und welche Kritik am Religionsverständnis der Forschenden sich darin möglicherweise ausdrückt. Aus dieser Forschungslogik heraus ließe sich eine Alternativgeschichte zu hegemonialen Diskursen entwickeln, die über gängige Kenntlichmachung von Othering-Prozessen hinausgeht und machtkritische sowie anti-essentialistische Deutungen anbietet.

#### LITERATUR

Ahmad, Aijaz (1992): *In Theory: Classes, Nations, Literatures*. London: Verso.

Albrecht, Jessica A. (2023): Intersektionalität und Religion(swissenschaft). In: Klöcker, Michael/Tworuschka, Udo/Rötting, Martin (Hrsg.): *Handbuch der Religionen*. Hohenwarleben: Westrap, 1–19.

Allenbach, Brigit/Goel, Urmila/Humrich, Merle/Weissköppel, Cordula (Hrsg.) (2011): *Jugend, Migration und Religion. Interdisziplinäre Perspektiven*. Zürich/Baden-Baden: Pano/Nomos.

Attia, Iman (2009): Zur Bedeutung des Islamdiskurses für die Jugendarbeit. In: *deutsche jugend*, 2 (57), 74–81.

Auga, Ulrike E. (2020): Postcolonial Studies, Religion und Postsäkularität. (Miss-)Verständnisse von Identitätspolitik und ihre Folgen. In: Heimbach-Steins, Marianne (Hrsg.): *Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften: Postkoloniale Theorien und Sozialethik*. Münster: Aschendorff.

Balagangadhara, S. N. (2012): *Reconceptualizing India Studies*. Oxford: Oxford University Press.

Behr, Harry Harun (2020): Islam und Intersektionalität. Religion als Orientierungsfaktor im Kontext von Migration, Bildung und Gender mit besonderem Bezug zum Islam in Deutschland. In: Kulaçatan, Meltem/Behr, Harry Harun (Hrsg.):

Migration, Religion, Gender und Bildung. Beiträge zu einem erweiterten Verständnis von Intersektionalität. Bielefeld: transcript, 17–82.

Bergunder, Michael (2011): Was ist Religion? Kulturwissenschaftliche Überlegungen zum Gegenstand der Religionswissenschaft. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft, 1/2 (19), 3–55.

Bergunder, Michael (2018): Soziologische Religionstheorie nach dem cultural turn. In: Pollack, Detlef/Krech, Volkhard/Müller, Olaf/Hero, Markus (Hrsg.): Handbuch Religionssoziologie. Wiesbaden: Springer Fachmedien, 203–230.

Bergunder, Michael (2020): Umkämpfte Historisierung Die Zwillingsgeburt von „Religion“ und „Esoterik“ in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts und das Programm einer globalen Religionsgeschichte. In: Hock, Klaus (Hrsg.): Wissen um Religion: Erkenntnis – Interesse. Epistemologie und Episteme in Religionswissenschaft und Interkultureller Theologie. Leipzig: Evangelische Verlagsanstalt, 47–132.

Butler, Judith (1997): Körper von Gewicht. Die diskursiven Grenzen des Geschlechts. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Castro Varela, María do Mar/Dhawan, Nikita (2015): Postkoloniale Theorie. Eine kritische Einführung. 2., komplett überarbeitete Auflage, Bielefeld: transcript.

Crenshaw, Kimberlé W. (1989): Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. In: University of Chicago Legal Forum, 1989, Article 8.

Dirks, Nicholas B. (2001): Castes of Mind. Colonialism and the Making of Modern India. Princeton: Princeton University Press.

Feil, Ernst (2007): Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs im 18. und frühen 19. Jahrhundert. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

Foucault, Michel (1971): Nietzsche, die Genealogie und die Historie. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Foucault, Michel (1987): Von der Subversion des Wissens. Frankfurt am Main: Fischer Wissenschaft.

Groß, Melanie (2010): „Wir sind die Unterschicht“ – Jugendkulturelle Differenzartikulationen aus intersektionaler Perspektive. In: Kessler, Fabian/Plößer, Melanie (Hrsg.): Differenzierung, Normalisierung, Andersheit. Wiesbaden: VS, 34–48.

Hall, Stuart (1992): The West and the Rest: Discourse and Power. In: Hall, Stuart/Gieben, Bram (Hrsg.): Formations of Modernity. Cambridge: Polity Press/Open University, 275–320.

Huntington, Samuel P. (1996): Der Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert. München/Wien: Europaverlag.

Inden, Ronald B. (1990): Imagining India. Oxford: Blackwell.

Kateman, Ammeke. (2019): Muhammad ‘Abduh and His Interlocutors: Conceptualizing Religion in a Globalizing World. Leiden/Boston: Brill.

King, Richard (1999): Orientalism and Religion. Postcolonial Theory, India and ‘the Mystic East’. London: Routledge.

King, Richard (2010): Colonialism, Hinduism and the Discourse of Religion. In: Bloch, Esther (Hrsg.): Rethinking Religion in India. The Colonial Construction of Hinduism. London: Routledge. 95–107.

Kirchner, Anna/Albrecht, Jessica A./Bachmann, Judith (2024): Geschlecht, Religion und Nation in globalen Verflechtungen. In: Zeitschrift für Religionswissenschaft, 32 (1), 34–55.

Laclau, Ernesto (2007): On Populist Reason. London/New York: Verso.

Maltese, Giovanni/Strube, Julian (2021): Global Religious History. In: Maltese, Giovanni/Strube, Julian (Hrsg.): Special Issue: Global Religious History. Method and Theory in the Study of Religion, 33 (3–4), 229–257.

Mani, Lata/Frankenberg, Ruth (1985): The Challenge of Orientalism. In: Economy and Society, 14 (2), 174–192.

Mecheril, Paul/Thomas-Olalde, Oscar (2011): Die Religion der Anderen. In: Allenbach, Briggit/Goel, Urmila/Hummrich, Merle/Weissköppel, Cordula (Hrsg.) (2011): Jugend, Migration und Religion. Interdisziplinäre Perspektiven. Zürich/Baden-Baden: Pano/Nomos, 33–66.

Mecheril, Paul/Thomas-Olalde, Oscar (2024): Die Religion der Anderen. In: Religionspädagogische Beiträge, 47 (2), 5–15.

Nagel, Alexander-Kenneth (2017): Migration und religiöse Pluralisierung in Deutschland. In: Jahrbuch für Christliche Sozialwissenschaften, 58, 67–90.

Riegel, Christine (2016): Intersektionalität und Othering – Methodologische Implikationen und Perspektiven. In: Riegel, Christine (Hrsg.): Bildung – Intersektionalität – Othering. Pädagogisches Handeln in widersprüchlichen Verhältnissen. Bielefeld: transcript, 135–158.

Riegel, Christine/Yildiz, Erol (2011): Jugendliche mit Migrationshintergrund – Akteure des sozialen Wandels oder determinierte Andere? In: Pohl, Axel/Stauber, Barbara/Walther, Andreas

(Hrsg.): Jugend – Akteurin sozialen Wandels. Weinheim/München: Juventa, 163–181.

Said, Edward W. (1978): Orientalism. New York: Pantheon Books.

Saler, Benson (2000): Conceptualizing Religion. Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories. New York: Berghahn Books.

Saler, Benson (2008): Conceptualizing religion: Some recent reflections. In: Religion, 38 (3), 219–225.

Strube, Julian (2024): Global Religious History and Religious Comparison: a Programmatic Outline. In: Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society, 10 (1), 1–30.

## Zum Autor

Floreal Raul Keller ist wissenschaftlicher Mitarbeiter im Projekt „Integration durch Bildung für immigrierte und geflüchtete Jugendliche in den Hilfen zur Erziehung (ImmEr)“ am Lehrstuhl für Allgemeine Erziehungswissenschaften der TU Chemnitz. Seine Forschungstätigkeit fokussiert den Zusammenhang von Migration, Religion und Jugend, wobei diese Schwerpunktsetzung durch seine wissenschaftlichen Stationen in den Bereichen Religionswissenschaft, Religionspädagogik und interkulturelle Pädagogik geprägt ist. Im oben genannten Forschungsprojekt findet gegenwärtig eine empirisch fundierte Auseinandersetzung mit Erfahrungen von und mit immigrierten Jugendlichen in der Schule statt.

## Kontakt

Floreal Raul Keller

Technische Universität Chemnitz

Institut für Pädagogik

Reichenhainer Straße 39

D-09126 Chemnitz

E-Mail: [floreal-raul.keller@phil.tu-chemnitz.de](mailto:floreal-raul.keller@phil.tu-chemnitz.de)

URL: [https://www.tu-chemnitz.de/phil/ipp/erzwiss/01\\_Professur/Mitarbeiterseiten/Keller.html](https://www.tu-chemnitz.de/phil/ipp/erzwiss/01_Professur/Mitarbeiterseiten/Keller.html)