

---

**Paul-François Tremlett, Towards a New Theory of Religion and Social Change. Sovereignties and Disruptions.**

Bloomsbury, London, 2020, 190 Seiten

**Manuel Moser**

---



**Electronic version**

URL: <https://journals.openedition.org/zjr/1610>

DOI: 10.4000/zjr.1610

ISSN: 1862-5886

**Publisher**

Deutsche Vereinigung für Religionswissenschaft

**Electronic reference**

Manuel Moser, „Paul-François Tremlett, Towards a New Theory of Religion and Social Change. Sovereignties and Disruptions.“, *Zeitschrift für junge Religionswissenschaft* [Online], 16 | 2021, Online erschienen am: 04 Juli 2021, abgerufen am 06 Juli 2021. URL: <http://journals.openedition.org/zjr/1610> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/zjr.1610>

---

This text was automatically generated on 6 juillet 2021.



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Namensnennung - Nicht-kommerziell - Keine Bearbeitung 3.0 Deutschland Lizenz.

---

# Paul-François Tremlett, Towards a New Theory of Religion and Social Change. Sovereignties and Disruptions.

Bloomsbury, London, 2020, 190 Seiten

**Manuel Moser**

---

## REFERENCES

Tremlett, Paul-François. 2020. Towards a New Theory of Religion and Social Change. Sovereignties and Disruptions. London: Bloomsbury. 190 Seiten, £61,20 (Bloomsbury), ISBN 978-1-4742-7258-2 (eBook)

- <sup>1</sup> Paul-François Tremlett nimmt sich in *Towards a New Theory of Religion and Social Change* Großes vor: In vier Hauptkapiteln geordnet nach den Themenfeldern Energie, Biologie, generative Interaktivität und Emergenz versucht er, die Fachgeschichte der Religionswissenschaften dahingehend aufzuarbeiten, dass sie zu einer Deleuze/Guattari'schen *science nomade* umgeformt werden kann. Sein erklärtes Ziel ist ein Paradigmenwechsel, der es erlaubt, die sich wandelnden Religionsgefüge der postmodernen Zeit genauer zu beschreiben und somit besser zu erklären. Trotz – oder gerade wegen – Tremletts großem Vorhaben liefert die vorliegende Monographie jedoch mehr Denkanstöße als Antworten.
- <sup>2</sup> Tremlett beginnt mit der (sicherlich etwas gewagten) Hypothese, dass sich die heutigen Religionswissenschaften grundsätzlich in zwei Lager aufteilen lassen: Erstens die *lived religion*-Ansätze, welche sich damit auseinandersetzen, wie neue Formen von Religiosität entstehen und zweitens die Verfechter\*innen der Säkularisierungsthese, welche sich ihrerseits für den Verfall von einzelnen Religionsformen oder auch „der Religion“ insgesamt interessieren. Während Erstere auf einer individualistischen Ebene

Prozesse der Religionsentstehung analysieren, erklären Zweitere Prozesse des Religionsverschwindens auf einer gesamtgesellschaftlichen Ebene. Beide Ansätze haben jedoch, so Tremlett, ihre Schwachstellen: Die Säkularisierungstheoretiker\*innen denken zu sehr in statischen Einheiten (u.a. religiös/säkular), während die *lived religion*-Theoretiker\*innen Schwierigkeiten haben zu erklären, wie sich neue Verbindungen von verschiedenen religiösen (und nicht-religiösen) Elementen über einzelne Individuen hinweg verfestigen. Als Mittelweg schlägt Tremlett deshalb vor, die Religionswissenschaften am neu-materialistischen Paradigma der *Assemblage* auszurichten und synchron zu analysieren, angelehnt an Flow-Modelle, wo und wie sich Religionen verfestigen und verflüssigen. Er distanziert sich jedoch auch gleich *a priori* dahingehend von postmodernen Ansätzen, wo er diese für politisch irrelevant hält: Um die politische Dimension zu stärken, schlägt Tremlett vor, immer auch die Frage nach dem Erschaffen und Verteidigen des öffentlichen Raumes in die Analyse mitaufzunehmen. Seine am Ende vorgeschlagene Religionsdefinition beantwortet dementsprechend weniger die Frage, was Religion ausmacht, sondern mehr, wie ihre Veränderungen zu fassen seien:

»Religions are assemblages formed from heterogeneous elements; change can be specified by empirically establishing and comparing the flows and patterns of differently located religious assemblages« (153)

- 3 Tremletts Theoriegebäude ist erstmals vielversprechend, wird aber erst durch die Veranschaulichung an empirischen Materialien wirklich fassbar: Hauptsächlich aufbauend auf seiner eigenen Feldforschung analysiert er die Occupy-Bewegung in London, Entwicklungen bei der Positionierung der Kirche im philippinischen Stadtbild und die ozeanischen Cargo-Kulte. Das Herzstück bilden dabei zweifelsohne die philippinischen Kirchen- und Stadtentwicklungen. Mit Blick auf das Christentum identifiziert Tremlett hierbei im Verlauf der philippinischen Kolonial- und Postkolonialgeschichte vier auschlaggebende Momente, in der sich die religiösen Assemblagen verändern:
- 4 In Folge der spanischen Kolonialpolitik der *Leyes de Indias* wurde die Kolonialhauptstadt Manila im Jahre 1593 durch Stadtmauern eingeschlossen und die religiösen und politischen Aktivitäten durch eine erste *church-plaza assemblage* zentralisiert. Die kolonialisierte philippinische Bevölkerung wurde in die neu errichteten Städte umgesiedelt und wer sich weigerte und ins umliegende Bergland flüchtete, als unzivilisiert abgestempelt. Die politisch-religiöse Macht ging vom jeweiligen katholischen Priester aus, welcher, umgeben von spanischen Einwanderer\*innen, das Stadtzentrum bewohnte, das soziale Zusammenleben kontrollierte und Normverstöße sanktionierte. Die Mobilität der kolonialisierten Philippiner\*innen wurde dabei großflächig eingeschränkt, da sie als unproduktives und sinnloses Herumwandern angesehen wurde.
- 5 1841 wurde der philippinischen *Cofradía de San José* vom Erzbistum in Manila eine kirchliche Anerkennung verweigert und diese zog sich darauffolgend ins Bergland zurück (wo sie jedoch innert Kürze militärisch zerschlagen wurde). Die *Cofradía de San José* initiierte eine Verlagerung der Religiosität vom (Kolonial-)Zentrum in die Peripherie. In der Umgebung des Mount Banahaw entstanden neue Kirchengemeinschaften, u.a. die *Ciudad Mística de Dios*, welche mit verschiedenen Formen von Religiosität kreativ experimentierten.

- <sup>6</sup> In Folge des zweiten vatikanischen Konzils und des missionarischen Gedankens der Inkulturation vollendete sich im Jahre 1967 die Verschiebung des religiösen Zentrums in die Peripherie: Philippinische Öko-Theolog\*innen, unter anderem von (neo-)kommunistischen Befreiungsideologien inspiriert, sahen nun die Stadtbevölkerung als religiös entfremdet an und forderten eine Rückbesinnung auf Naturwertschätzungen, welche sie in indigenen Wissensdiskursen identifizieren.
- <sup>7</sup> Letztlich wurden 2009 mit dem Bau der Megachurch *El Shaddai* in einem Vorort von Manila auch massenmediale Technologien wie Radio und Fernsehen in eine *church-media assemblage* aufgenommen. Durch das Miteinbeziehen des virtuellen Raumes wurde nun einerseits die philippinische Diaspora stärker in globale Religionsnetzwerke eingebunden und andererseits ermöglicht, dass sich der religiöse Raum bis ins intime Zuhause verlängern kann. Obwohl zurzeit koexistierend, sei die *church-media assemblage* »the polar opposite of the church-plaza assemblage« (130), denn sie sei nicht mehr an der urbanen Morphologie der Kolonialzeit mit ihrer Dichotomie von innen/außen ausgerichtet, sondern angeschlossen an die »transversal, rhizomatic connectivities of the global city« (130).
- <sup>8</sup> Meines Erachtens ist Tremletts Ansatz sehr vielversprechend: Seine Stärken liegen insbesondere in der Neuordnung der klassischen Ansätze und darin identifizierte ich das Potenzial des Textes, zu einem neuen Standardwerk der Religionswissenschaften zu werden. Tremlett verbindet beispielsweise in seinem Kapitel zum Thema Energie Jane Bennetts *Vibrant Matter*<sup>1</sup> mit Ideen von Émile Durkheim und kommt zu der absolut richtigen Schlussfolgerung, dass Bennetts Konzept der *thing-power* über das Durkheim'sche Verständnis von in Ritualen mit Kraft aufgeladenen Objekten hinausgeht, weil es den Dingen bereits *a priori* (beziehungsweise ohne menschliche Aufladungsprozesse) eine Handlungsmacht (*agency*) zuspricht (48-49). Im darauffolgenden Biologiekapitel zeigt Tremlett, dass bereits Émile Durkheim, James Frazer, Herbert Spencer und Edward Tylor, ausgehend von der darwinistischen Evolutionstheorie, Religionsentwicklung nach biologischen Mustern erklärt haben und dass sozialbiologische Ansätze auch weiterhin in der kognitivistischen Religions- und Bewusstseinsforschung reproduziert werden (u.a. Daniel Dennett, Dan Sperber, Richard Dawkins und Harvey Whitehouse). Tremletts Fokussierung auf das Raumdenken scheint meines Erachtens ein weiteres vielversprechendes Element für nomadische Religionswissenschaften sein zu können, u.a. da dies an Ansätze von Religion als Stadtphänomen anschließen kann (vgl. z.B. Jörg Rüpke<sup>2</sup>).
- <sup>9</sup> Die Kennzeichnung der Monographie als Denkanstoß (durch die Präposition *towards* im Titel) ist aber auch eine Schwachstelle, denn Tremlett ist weit davon entfernt, eine neue Religionstheorie, geschweige denn eine Theorie des sozialen Wandels aufzustellen – sein Werk bleibt eine Wegvorbereitung. Viele vielversprechende Schritte (insbesondere in Bezug auf seine Diskussion von Deleuze und Guattari) werden nicht weiter ausgebaut. Ausgenommen der genannten kurzen Ausführungen zu Jane Bennett (welche auch zunächst nur im Schatten einer weit umfassenderen Diskussion von Émile Durkheim stehen) wird keine zeitgenössische Weiterentwicklung der Deleuze/Guattari'schen Denkanstöße diskutiert (obwohl diese auf S. 56 sehr wohl in den Werken von Manuel DeLanda, Bruno Latour, Jane Bennett, Donna Haraway und Tim Ingold identifiziert werden). Insbesondere in Bezug auf die letzteren beiden Kapitel zur generativen Interaktivität und Emergenz wäre eine theoretische Verhandlung ausgehend vom neu-materialistischen Konzept der *Assemblage* wünschenswert

gewesen. Tremlett priorisiert jedoch in seiner Analyse weiterhin die klassischen Ansätze von Karl Marx, Claude Lévi-Strauss und Max Weber. In seiner Diskussion zu Marx offenbart Tremlett meines Erachtens, dass er die „alten“ Materialismen den „neuen“ vorzieht und diese nur dahingehend überdenkt haben möchte, dass teleologische Evolutions- und Modernisierungsgedanken im Sinne eines *Marxism without guarantees* (91) durch die Idee eines zieloffenen Wandels ersetzt werden.

- 10 In der Hoffnung, dass Tremlett seine Verhandlung von Akteur-Netzwerktheorien und spekulativen Realismus (hier wäre insbesondere auch eine Bezugnahme auf Graham Harman<sup>3</sup> angebracht) in seiner weiterführenden Forschung vertiefen wird, möchte ich meine Rezension mit vier meines Erachtens wichtigen Fragen an die neu entstehenden nomadischen Religionswissenschaften abschließen:
- 11 Erstens, inwiefern können sich die nomadischen Religionswissenschaften, nach Überwindung des Anthropozentrismus, noch von theologischen Ansätzen abgrenzen? Dadurch, dass wir Religionswissenschaftler\*innen uns exklusiv auf Prozesse der menschlichen De/Konstruktion von Religion fokussiert haben, konnten wir uns in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts vom Ursprung der Disziplin in einer interreligiösen (philologisch geprägten) Theologie emanzipieren, was insbesondere das akademische Selbstverständnis der sozialempirischen Religionswissenschaften im deutschsprachigen Raum tief geprägt hat. Läuft die zeitgenössische Religionswissenschaft deshalb durch den Wiedereinbezug von nicht-menschlichen Akteuren in ihre Analysen nicht Gefahr, ihr Abgrenzungsmerkmal gegenüber kritischen Theologien zu verlieren?
- 12 Zweitens, und daran anschließend, wie kann sichergestellt werden, dass in einer symmetrischen Religionsanthropologie, welche nicht mehr *a priori* zwischen menschlichen und nicht-menschlichen Akteuren unterscheidet, menschliche Handlungsprozesse in der empirischen Forschung nicht vernachlässigt werden? Tremletts vier philippinische Kirchen-Assemblagen beeinflussen zwar zweifelsohne durch ihre Platzierung im Stadtraum die Art und Weise, wie sie von Philippiner\*innen wahrgenommen werden, aber determinieren sie diese individuellen Wahrnehmungen auch? Persönlich würde ich klar verneinen, weshalb ich denke, dass weder Stadtteilrecherchen, noch klassische text-basierte Geschichtsforschung genügend Daten für religionswissenschaftliche Assemblage-Rekonstruktionen bieten können, sondern dass, insbesondere in postkolonialen Kontexten, auch Methoden der *oral history* eingesetzt werden müssten (wobei die Verwertung von durch Priesteranthropologen produzierten ethnographischen Daten nicht genügt, weil missionarische Tätigkeiten unumgänglich starke Verzerrungen bedingen).
- 13 Drittens bleibt die Frage nach der eigenständigen Macht der Dinge: Ist in nomadischen Religionswissenschaften davon auszugehen, dass Gegenstände selbstständig und *a priori* agency besitzen und deshalb auch inter-objektive religiöse Verbindungen eingehen können, oder sind Gegenstände doch nur wirksam in Interrelationalität mit menschlichen Akteur\*innen? Anders gefragt: Ist beispielsweise eine posthumane Religion denkbar?
- 14 Schließlich, wäre auch noch die Frage, was in nomadischen Religionswissenschaften alles als Religion (und was nicht) zu analysieren wäre? Die Antwort Tremletts, sich auf Prozesse des *religioning* zu fokussieren (beziehungsweise darauf, was als Religion gelabelt wird, vgl. S. 80), ist bereits dahingehend ungenügend, dass ich wage zu bezweifeln, dass die von ihm als Ikonokasmus identifizierte Zerstörung von

Protestschildern der Occupy-Bewegung durch Londoner Sicherheitskräfte von den beteiligten Aktivist\*innen als religiöses Handeln verstanden wurde (38). Wenn sich also das religiöse Labeln auf seine etische Zuschreibung beschränkt, welchen Mehrwert bringt dann diese Bezeichnung?

- 15 Um diese Rezension zu beenden, möchte ich nochmals den mutigen Vorstoß von Tremlett loben und in der Hoffnung verbleiben, dass er auf dem Pfad der inspirierenden Neuausrichtung der Religionswissenschaften als Deleuze/Guattari'sche *science nomade* weiterschreiten wird.
- 

## NOTES

1. Bennett, Jane. 2010. *Vibrant matter: A political ecology of things*. Durham: Duke University Press.
  2. Rüpke, Jörg. 2020. *Urban religion. A historical approach to urban growth and religious change*. Berlin: de Gruyter.
  3. Harman, Graham. 2017. *Object-Oriented Ontology. A New Theory of Everything*. London: Pelican.
- 

## AUTHORS

### MANUEL MOSER

Universität Erfurt  
manuel.moser@uni-erfurt.de