

ordnet. Sie werden mit der religiösen Domäne durch die Metaphern *DIE KIRCHE IST EIN SCHIFF*, *DIE WELT IST EIN MEER* und *VERSUCHUNGEN SIND WOGEN* zusammengebracht. Die Wörter *KIRCHE*, *SAECULUM* (Welt), *VERSUCHUNGEN*, *HERR* (als Metapher für Jesus Christus, deren Quelldomäne die politische Herrschaft ist, was in diesem Zusammenhang jedoch latent bleibt) und *DIE SEINIGEN* stehen metonymisch im Zusammenhang der religiösen Domäne. Dass sich der religiös-eschatologische Begriff *SAECULUM* (Welt)⁶⁸⁵ auf Politik bezieht (aber im Zusammenhang dieses Passus nicht der politischen Domäne angehört), wird durch das Wort *VERFOLGUNGEN* indiziert. Politik und Religion werden durch die Metapher *VERFOLGUNGEN SIND WOGEN* zusammengebracht. *BEUNRUHIGT SEIN* und *RUHE* stammen aus der mentalen Domäne, während *BÄNDIGEN* sowohl der mentalen als auch der physischen Domäne zuzuordnen ist (im Sinne von ›physische Kräfte trotz starken Widerstandes unter jemandes Willen zwingen‹). *SCHENKEN* ist der allgemein-sozialen Domäne entlehnt. Durch die paradigmatischen Selektionen, also durch die linguistischen Metaphern, werden weitere, latente Metaphern sowie analoge Relationen deutlich. Es bestehen die folgenden Entsprechungen:

- Die *KIRCHE* verhält sich zum *SAECULUM* (Welt) wie ein *SCHIFF* im *MEER*.
- Die *WELT* verhält sich zur *BEUNRUHIGUNG* durch *VERFOLGUNGEN* und *VERSUCHUNGEN* wie das *MEER* zu *WOGEN*.
- Die *BÄNDIGUNG* der *WELT* entspricht der *GLÄTTUNG* der *WOGEN*.
- Die *WELT* verhält sich zu *RUHE* wie die *POLITISCHE HERRSCHAFT* zur *BEENDIGUNG DER VERFOLGUNG*.

Dass der gesamte Passus der Domäne der Religion angehört, erschließt sich aus dem übergeordneten Zusammenhang, der in Tertullians Traktat über die Taufe besteht. Die Kontingenz politischer Verfolgung wird in diesem Zusammenhang ultimativ durch die eschatologische Gewissheit bearbeitet, dass *DER HERR DIE VERFOLGUNG SCHLIESSLICH BÄNDIGT*.

F. Die Dimension des Regulierens

Wie in Teilkapitel II.B (S. 94 ff.) dargelegt, sind die drei Dimensionen Erfahrung, Verkörperung und Kognition wechselseitig aufeinander verwiesen.⁶⁸⁶ Um spezifisch religiösen Sinn herzustellen, ist Religion auf die interne Verarbeitung von Daten aus der psychischen, organischen und physischen Umwelt angewiesen. Diese sind für die Religionsforschung nur dann relevant, wenn sie von religiöser Sinnbildung thematisiert werden. Religiöse Sinnbildung wiederum ist auf die Formung von sozialen Systemen angewiesen, um eingeschränkt und auf Dauer gestellt werden zu können; darin besteht die vierte Dimension des Religiösen. Sie schließt die anderen drei Dimensionen des semiotischen Raums ein, besteht aber selbst aus den drei Kategorien Erstheit, Zweitheit und Drittheit. Für die Semiose gilt grundsätzlich: »Es gibt keine Viertheit, die nicht bloß aus Drittheit bestehen würde«, ⁶⁸⁷ aber auch keine Zweitheit und Erstheit, die nicht über eine Drittheit zu interpretieren wäre. Das weiß auch bereits das *Daodejing* (2.47): »Das Dao [der Weg] erzeugt die Eins. / Die Eins erzeugt die Zwei. / Die Zwei erzeugt die Drei. / Die Drei erzeugt alles.«⁶⁸⁸

Soziale Systeme basieren auf Zeichenprozessen und generieren, aktivieren und regulieren diese kommunikativ. Das umfassendste soziale System ist das Gesellschaftssystem. In seiner funktionalen Differenzierung enthält es Subsysteme, zu denen unter anderem Religion gehört. Gesellschaft ist jedoch auch sozialstrukturell differenziert, nämlich in weitere soziale Systeme, die hier Sozialformen genannt seien. Sozialformen unterscheiden sich nach dem Grad der Formalisierung des Zeichengebrauchs und reichen von flüchtigen Interaktionen über Rituale, Gruppen, Bewegungen und Netzwerke bis hin zu formalen Organisationen. Die Bildung von Sozialformen ist für die sozio-kulturelle Wirklichkeit insgesamt relevant. Für Religion im Speziellen ist sie jedoch besonders wichtig, weil in religiöser Kommunikation alles Mögliche Gegenstand von Sinnbildung sein kann und deshalb ein hohes Maß an Regulierung vonnöten ist:

»Über nicht empirische Dinge kann man ungewöhnlich leicht und unbehindert kommunizieren. [...] Diese »Hemmungslosigkeit« religiöser Kommunikation würde ihr jede Ernsthaftigkeit nehmen, wäre sie nicht im Gegenzug durch eine künstliche »Verknappung« eingeschränkt.«⁶⁸⁹

Religiöse Semantiken verstehen sich daher nicht von selbst als plausibel und erzeugen nicht selbstverständlich kommunikative Anschlüsse. Sie müssen vielmehr in einen institutionellen Rahmen eingebettet sein, um dauerhaft soziale Vergewisserung und Evidenz herstellen zu können. Da Religion jedoch auf nicht-darstellbare Transzendenz mit immanenten Mitteln verweist, hat sie prinzipiell Schwierigkeiten damit, sich zu institutionalisieren. Das führt zu strukturell ähnlichen Paradoxien, wie sie bereits in Teilkapitel II.C im Hinblick auf religiöse Erfahrungen thematisiert worden sind (S. 99 ff.). Das Grundproblem der Institutionalisierung von Religion besteht Thomas F. O'Dea zufolge darin,

»einen tragbaren Kompromiß zu finden zwischen Spontaneität und Schaffenskraft – also der menschlichen Vitalität, der Quelle notwendiger Neuerungen – einerseits und dem für die Erhaltung des menschlichen Lebens notwendigen organisierten Zusammenhalt sozialer Institutionen andererseits.«⁶⁹⁰

Aus dem Sachverhalt, dass Religion zwar der Institutionalisierung bedarf, aber auch unter ihr leidet, leitet O'Dea fünf Dilemmata der Institutionalisierung von Religion ab:

1. Das Dilemma der gemischten Motivation: Während sich eine religiöse Bewegung in ihren Anfängen auf ihre genuin religiösen Werte und – falls vorhanden – den charismatischen Führer konzentriert, bildet sich im Laufe der Zeit eine Ämterstruktur mit verschiedenen Status und Rollen aus. Hieraus können sich veränderte Motivationen ergeben; etwa das Bedürfnis nach Prestige, Entfaltung von Führereigenschaften, Machthunger, ästhetische Bedürfnisse oder das Verlangen nach der Sicherung einer geachteten gesellschaftlichen Stellung.⁶⁹¹
2. Das symbolische Dilemma: Um die charismatische Phase zu überdauern, müssen Rituale und Symbolisierungen ausgebildet werden. Das Symbol ist »das Medium echter Kommunikation« und »die Grundlage religiösen Empfindens.«⁶⁹² Die Symbolisierung religiöser Erfahrungen, Handlungen und Erkenntnisse kann jedoch dazu führen, dass Elemente des Rituals und religiöse Erkenntnis »Routine werden

und keinen Gleichklang zwischen äußerem Symbolismus und innerem Zustand mehr erzeugen«. ⁶⁹³

3. Das Dilemma der Verwaltungsordnung: Mit einer bürokratischen Struktur bildet sich eine Vielzahl von Ämtern aus, die zu Kompetenzüberschneidungen und unklaren Definitionen der Machtbefugnisse und Funktionen führt.
4. Das Dilemma der Begrenzung: Der Sinn einer religiösen Botschaft muss konkretisiert und in eine Beziehung zum Alltagsleben gesetzt werden. Daraus entsteht ein Kodex von Regeln, der sich leicht zu einem Legalismus verengen kann.
5. Das Dilemma der Macht: Im Zuge der Institutionalisierung einer Religion kann an die Stelle der Aufforderung zu einer inneren Wandlung eine Anpassung an die kulturellen Werte der Umwelt treten, um die Religion äußerlich zu festigen. Dies führt möglicherweise zum Vorwurf der ›Scheinreligiosität‹ und kann die freiwillige Zugehörigkeit zum religiösen Kollektiv verringern.

Institutionalisierungsschwierigkeiten der genannten Art haben insbesondere jene Religionen, die sich mit ihrer Semantik ›aus der Welt herausdefinieren‹ (in Max Webers Terminologie: ›weltablehnende Religionen‹), die Inkommunikabilität ihrer Inhalte betonen (etwa als ›Mystik‹ bezeichnete Sachverhalte; siehe das Teilkapitel II.E.8, S. 142 ff.) oder bewusstseinsförmige Erfahrung akzentuieren (individualistische Religionen im westlichen Kontext). Viele Religionen definieren sich jedoch nicht über die ›Apartheit‹ zu Kultur und Gesellschaft, sondern verstehen sich als einer ihrer konstitutiven oder zumindest integralen Bestandteile. ⁶⁹⁴ Vergleichsweise geringe Institutionalisierungsprobleme haben Religionen, die die Alltagswirklichkeit lediglich religiös überhöhen – wie manche Elemente des Konfuzianismus, gewisse Aspekte der antiken griechischen und römischen Religion sowie ›Naturreligionen‹.

Im Folgenden seien – ohne Anspruch auf Vollständigkeit – einige Sozialformen aufgeführt, in denen religiöse Semantiken institutionalisiert und reguliert werden. Die leitenden Kriterien dabei sind der Grad eines ausgearbeiteten Programms (Mythen, Kosmologien, Doktrinen, Dogmen usw.), der Formalisierungsgrad von Partizipationsmodi der Teilnehmenden sowie der Grad, in dem formale Kommunikationsstrukturen etabliert sind. ⁶⁹⁵ Sofern auf religionsgeschichtliches Material rekurriert wird, geschieht dies nicht in chronologischer, sondern in systematischer Absicht. Die Beispiele sind deshalb so oft der Gegenwart entnommen, weil die behandelten Sozialformen hier am ausgeprägtesten sind und sich folglich am besten identifizieren lassen.

1. Religiöse Institutionen

In einem allgemeinen Sinne meint Institutionalisierung die Ausbildung und Etablierung sozialer Strukturen. Unter einer Institution im engeren Sinne sei eine durch Habitualisierungen verdichtete »objektive Wirklichkeit« verstanden, ⁶⁹⁶ die das Verhalten von personalen und gegenständlichen Aktanten strukturiert und untereinander abstimmt. Institutionen sind »die jeweils kulturell geltenden, einen Sinnzusammenhang bildenden, durch Gewohnheit und Sitte, Tradition und Recht garantierten Ordnungsmächte, die das Zusammenleben der Menschen [...] regeln«. ⁶⁹⁷ Insofern Institutionen interaktionelle Handlungen mit Bezug auf bestimmte Wertvorgaben normativ strukturieren und sie auf diese Weise sinn- und dauerhaft machen, sind Interaktion und Gesellschaft im Begriff der Institution eng miteinander verbunden. ⁶⁹⁸ Religiöse

Institutionen sind somit vergleichsweise direkt auf gesellschaftliche Prozesse bezogen. Umgekehrt kann sich Gesellschaft mit Bezug auf religiöse Interaktionen als religiös beschreiben; dies tut sie nicht permanent, sondern eher situativ – etwa in Ritualen, die nicht in andere Sozialformen eingebettet sind (beispielsweise in zivilreligiöser Gestalt).

a) Das religiöse Ereignis

Sämtliche Religionen kennen Feste, also aus dem Alltag herausgehobene Ereignisse. Sie sind häufig in Kosmologien und zyklische Abläufe (beispielsweise in den zoroastriischen Kalender oder in das christliche Kirchenjahr) eingebettet und umfassen jeweils bestimmte Rituale.⁶⁹⁹ In jüngerer Zeit ist in der Forschung oft von der ›Eventisierung des Religiösen‹ die Rede – beispielsweise in Bezug auf den ›Katholischen Weltjugendtag‹ oder die Veranstaltungen US-amerikanischer ›Megakirchen‹.⁷⁰⁰ All das ist Ausdruck einer »fluiden Religion«⁷⁰¹ und ermöglicht niedrigschwellige und kurzfristige Zugänge zur Partizipation an religiösen Aktivitäten.⁷⁰² Dieser Inklusionsmodus kann allerdings leicht zur Folge haben, dass religiöse Inhalte zugunsten der Performanz des Ereignisses selbst zurücktreten. Beispielsweise sind bereits jene antik-religiösen Assoziationen, die sich eher ereignishaft vollziehen, nicht immer und sogleich als religiös bestimmte Sozialformen zu erkennen, weil dort allgemeine Geselligkeit und Elemente des unterhaltsamen Vergnügens vorherrschen.⁷⁰³ Die Sozialform des Ereignisses scheint dort zu dominieren, wo keine Organisationsweisen mit festen Zugehörigkeitsmodi ausgeprägt sind – z. B. in buddhistischen Tempelorganisationen und in islamischen Moscheegemeinden. In letzter Zeit ist eine ›Eventisierung des Religiösen‹ aber auch im Umfeld formal-religiöser Organisationen wie der christlichen Großkirchen zu beobachten.⁷⁰⁴

Ebenso wie beim Formalisierungsgrad des Zeichengebrauchs können die Teilnahmebedingungen an einem religiösen Ereignis stark variieren. Sie reichen von informeller, spontaner Partizipation über dauerhaftes *commitment* und formalisierte Mitgliedschaft bis zum Einfluss auf die allgemeine Lebensführung und ihrer organisatorischen Kontrolle, die über die Teilnahme an konkreten Ereignissen hinausgeht.

b) Das Ritual

Gemäß den Ausführungen Donalds zur Evolutionstheorie der Kognition setzt das Ritual mimetisches Denken voraus und beginnt sich während des Paläolithikums zu formen.⁷⁰⁵ Doch soll es im Rahmen dieses Teilkapitels nicht um die Entstehungsbedingungen des Rituals gehen, sondern um dessen konzeptionelle Aspekte. In systematischer Hinsicht kann das Ritual – wie das Ereignis – entweder institutionell ausgerichtet sein, sich also direkt an gesellschaftliche Prozesse binden, oder es erfolgt im Rahmen sozialstruktureller Differenzierung. Es prägt viele Interaktionen, die in umfassendere Sozialformen eingebettet sind. Unter den verschiedenen Formen von Religion ist das Ritual »das zähste, dasjenige, das uns bei einer bestehenden Religion ihren ältesten Zustand erkennen lässt«.⁷⁰⁶

Das Ritual unter physisch Anwesenden ist in besonderem Maße auf sinnhaft bestimmte Körper, Gegenstände und Örtlichkeiten bezogen. Das hat es mit der flüchtigen Interaktion – im Sinne von Goffmans *encounter* – gemeinsam.⁷⁰⁷ Wie stark in früher Gesellschaftsbildung gerade das religiöse Ritual mit dem physischen Körper von Menschen verknüpft ist, zeigt etwa die Etymologie, Morphologie und Semantik der entsprechenden Zeichen im alten Chinesisch:

»[...] *li* 禮, the cardinal term of Confucian ›cultimonic‹ polity, is relatively easy to define through semantic analysis. [...] As is well known, the character *li* 禮 is composed of two elements: the so-called radical (semantic determinative) for ›rite,‹ ›worship of the numina,‹ appearing in most graphs relating to religious belief and ritual practices, and a ›phonetic‹ part representing a vase or ritual vessel. The only other common Chinese character with the same ›phonetic‹ is *t'i* 體, ›body,‹ ›human body,‹ ›to embody,‹ ›embodiment,‹ ›form‹ (its radical is ›bone,‹ ›skeletal structure‹). This would seem to indicate that for the ancient Chinese this particular word for ›vessel‹ connoted something like ›morphon‹ and, in a way curiously parallel to the use of *skeuos* in Greek and of ›vessel‹ in our own scriptural language, served as a metonym for ›human body.‹ ›Form,‹ that is, ›organic‹ rather than geometrical form, then, appears to be the link between the two words, as evidenced by the ancient Chinese scholiasts who repeatedly used *t'i* to define *li* in their glosses.«⁷⁰⁸

Der menschliche Körper ist somit in einigen seiner Aspekte ein ›Gefäß‹ für die Performanz von Ritualen. Mit der Unterscheidung von Medium und Form ausgedrückt, ist der menschliche Körper ein Medium für die rituelle Form, die sich aus Sequenzen verschiedenen Körperverhaltens zusammensetzt. Darin erhält sie eine sinnhafte Eigenlogik, die nicht im bloß physischen Körperverhalten aufgeht. Im Unterschied zu allgemeinen Interaktionen basiert das Ritual auf stereotypisierten Abläufen, die über normale Konventionen und Routinen hinausgehen. Während etwa eine Unterhaltung auf Befindlichkeitszeichen der Beteiligten achten muss (also auf Mimik, Gestik und dergleichen), nehmen religiöse Rituale auf die Bewusstseinszustände der Beteiligten (Motive, Intentionen, Gefühle etc.) in der Regel wenig oder überhaupt keine Rücksicht. So kommt es etwa bei einem Opfer, einer Liturgie, einer gemeinschaftlichen Meditation oder einer Prozession einzig und allein auf den regelkonformen Vollzug (im römischen Katholizismus als *ex opere operato* konzipiert) und entsprechend beobachtbares Körperverhalten an. Mit Blick auf vedische Rituale hält Frits Staal fest:

»The performers are totally immersed in the proper execution of their complex tasks. Isolated in their sacred enclosure, they concentrate on correctness of act, recitation and chant. Their primary concern, if not obsession, is with rules. There are no symbolic meanings going through their minds when they are engaged in performing ritual.«⁷⁰⁹

Über die Ritualpraxis ist wissenschaftlich viel geforscht und geschrieben worden.⁷¹⁰ Nachdem man gegen Ende des 19. Jahrhunderts im Ritual ein Konzept gefunden zu haben glaubte, mit dem man zum angeblichen ›Kern‹ religiöser Praxis vordringen und religiöse Vorstellungen (wie etwa Mythen, Doktrinen und Dogmen) zu sekundären Phänomenen erklären konnte, erfährt das Thema seit den 1970er Jahren eine erneute Konjunktur.⁷¹¹ An dieser Stelle sollen nur jene Aspekte des Ritualbegriffs aufgeführt werden, die in *kommunikationstheoretischer Perspektive* für den vorliegenden Ansatz relevant sind. Diese Gesichtspunkte müssen nicht bei jedem empirischen Fall eines Rituals vollständig gegeben sein, sodass es sich beim Verhältnis zwischen ihnen eher um eine Beziehung der Familienähnlichkeit handelt.

Der erste relevante Aspekt eines Rituals ist die (physische oder virtuelle) *Anwesenheit von Personen*. Obgleich es mittlerweile Forschungen über sogenannte Internetrituale gibt,⁷¹² ist ein Ritual in der ›traditionellen‹ Version auf die Kommunikation unter

mindestens zwei Anwesenden angewiesen. Wenn nur eine Person in einer Weise handelt, die als rituell gelten kann, muss es in kommunikationstheoretischer Perspektive eine wie auch immer geartete Zeugenschaft dafür geben. Sie kann durch die unmittelbare Beobachtung anderer Anwesender, durch den mündlichen Bericht, aber auch medial (etwa textförmig oder visuell) vermittelt sein. Beispielsweise hat die römisch-katholische Winkelmesse nur dadurch einen in kommunikativer Hinsicht rituellen Charakter, dass nicht allein der durchführende Priester um sie weiß.

Als zweiter Aspekt sei hervorgehoben, dass es sich bei der Ritualpraxis um *schematisierte, stereotypisierte Kommunikation* handelt (also nicht um Regelmäßigkeit im Allgemeinen). Das schließt situative und historische Variantenbildung nicht aus, doch im Vollzug lässt das Ritual nur sehr wenig Abweichung zu; seine zentralen Elemente sind in der Performanz stets stabil. Die Schematik drückt sich etwa in einer Formelsprache oder in elementaren Gebärden und Gesten aus, durch die eine besondere Atmosphäre hergestellt wird. Das Ritual basiert auf der Selbstverständlichkeit seines Vollzugs, geht aber nicht darin auf. Sollte sich ein Ritual ändern – und das geschieht innerhalb der evolutionären Dynamik nicht selten –, so muss dessen Unveränderlichkeit durch seine Schematismen wenigstens suggeriert werden. So ist es auch nach der Einführung der Schrift in der Lage, religiöse Praxis aufrechtzuerhalten:

»Because religion is a particularly stable social phenomenon, it can also be used as a means of retaining valuable social information over the long term. [...] Ritually recited oral histories and folktales preserve survival strategies so that younger generations can employ them when famine strikes.«⁷¹³

Das zeigt ethnologisches Material,⁷¹⁴ und auch für die ältere Religionsgeschichte ist von zum Teil langen Zeiträumen mündlich-ritueller Überlieferung und Praxis auszugehen.⁷¹⁵ Das Medium des Oralen ist allerdings anfällig für erhebliche Variation:

»The danger in encoding environmental information in oral traditions is that myths can become corrupted through repeated retelling. Thus, mechanisms must be developed that preserve the integrity of ritual storytelling.«⁷¹⁶

Diese Mechanismen bestehen in sozialen Schemata, mit denen sich mündlich-rituelle Kommunikation vor psychischen Einflüssen schützt. Bestimmte Arrangements von physischen Objekten und Artefakten sowie Körperhaltungen als Umweltkorrelate leisten ebenfalls eine gewisse Stabilisierungsfunktion. Innerhalb religiöser Evolution sind es aber vor allem Texte, welche die stereotypisierte Stabilität von Ritualen gewährleisten. Inwieweit sich Rituale verändern können und trotzdem noch als solche fungieren, ist eine Frage des Flexibilitätsgrades der Schemata, die ihnen zugrunde liegen.

Handeln, das heißt: auf (imaginierte oder leibhaftige) Personen zugerechnete Kommunikation, ist eine *Sonderform der Kommunikation*, auf die es im Ritual *nicht* (oder jedenfalls nicht so sehr) *ankommt*. Darin besteht ein dritter Aspekt des hier verwendeten Ritualbegriffs. In Ritualen unter Anwesenden werden das Körperverhalten und die Sinneswahrnehmung zeichenhaft adressiert, kommunikativ registriert und mit Sinn ausgestattet, während Gründe, Intentionen und Motive der Beteiligten in der Regel keine Rolle spielen. Jedenfalls werden sie innerhalb ritueller Kommunikation und mit Bezug auf sie selten bis gar nicht thematisiert. Stattdessen kommt es

auf den Vollzug selbst an. Darin gleicht religiös-rituelle Kommunikation der künstlerischen Performanz, welche die US-amerikanische Tänzerin Isadora Duncan treffend beschreibt: »If I could tell you what it meant there would be no point in dancing it.«⁷¹⁷ Dass es im Ritual nicht unbedingt und zwangsläufig um Intention, Motive und dergleichen geht, zeigt im europäischen Christentum bereits der Ausgang des Donatistenstreits im vierten und fünften Jahrhundert mit der Unterscheidung von Person samt ihrer Lebensführung einerseits und amtsförmigen Vorgängen andererseits.⁷¹⁸ Auch das Konstanzer Konzil (5. November 1414 bis 22. April 1418) hält in Abgrenzung zu John Wyclif und Jan Hus noch einmal fest, dass die Gültigkeit der Sakramentspendung von der sittlichen Disposition des Spenders unabhängig sei. Ein Ritus ist unter den Bedingungen formaler Berechtigung *ex opere operato* gültig – unabhängig von der moralischen oder gesinnungsförmigen Integrität der Beteiligten (sofern davon in früheren Zeiten überhaupt die Rede sein kann). Den Aspekt der Nicht-Intentionalität stellen durch Beobachtungen von *pūjās*, die Jains im westlichen Indien praktizieren, auch Caroline Humphrey und James Laidlaw heraus:

»Ritualized action is non-intentional, in the sense that while people performing ritual acts do have intentions (thus the actions are not unintentional), the *identity* of a ritualized act does not depend, as is the case with normal action, on the agent's intention in acting.«⁷¹⁹

Aus den ersten drei Aspekten folgt viertens: *Rituelle Kommunikation muss die psychische Wahrnehmung externalisieren, um stereotypisiert prozedieren zu können.* Die Psychen der an einem Ritual beteiligten Menschen sind zwar als Umweltbedingung präsent. Doch die Weise, in der Aspekte psychischer Prozesse im systemischen Vollzug des Rituals berücksichtigt werden – etwa als erwartete Ekstase oder als erforderliche Zurücknahme –, hängt von der jeweiligen Kommunikationsstruktur ab. Dieser Sachverhalt ist für Anwesenheitsgesellschaften von großer Bedeutung.⁷²⁰ Zu den Umweltbedingungen von Ritualen gehören spezifische Fähigkeiten von Psychen, die im Sinne der strukturellen Verknüpfung zugleich psychische Bezugnahmen auf die soziale Umwelt in Gestalt von Ritualen sind. Psychen und Rituale müssen »getaktet«, synchronisiert werden. Zu den besonderen psychischen Kapazitäten gehören zunächst

»das episodische Gedächtnis. Das ist die Form des Gedächtnisses, die festhält, was wann wo stattgefunden hat. Auch das prozedurale Gedächtnis, also für erlernte Bewegungsabläufe oder Handlungsstrategien, ist von Bedeutung. Denn bei vielen Ritualen spielen Körperhaltungen eine Rolle – Bewegungsabläufe und Motorik.«⁷²¹

Der fünfte Aspekt, der hervorzuheben ist, steht im Zusammenhang mit der Frage nach *Sinn und Bedeutung* eines Rituals: Seit Frits Staals Aufsatz »The meaninglessness of ritual« – mit seiner Hauptthese: »Ritual is pure activity, without meaning or goal« – wird über die Bedeutung von Ritualen debattiert.⁷²² Richtig ist, dass die Semantik des rituellen Prozesses nicht überbewertet werden darf. Der zuvor genannte Aspekt der Nicht-Intentionalität heißt nicht unbedingt, dass Rituale keinen Sinn haben und ihnen keine Bedeutung zuzuschreiben ist.⁷²³ Aber der Sinn ritueller Kommunikation liegt im Akt der Durchführung selbst – nach Art eines performativen Aktes. Die Bedeutung außerhalb des Vollzugs ist für die Durchführung nicht unbedingt relevant,

wohl aber für die Frage, ob das Ritual in seiner Reproduktionsfähigkeit angesichts von wechselnden Umwelteinflüssen stabil bleibt.

Als sechster Aspekt ist die *Liminalität* zu nennen, die für spezifisch religiös ausgerichtete rituelle Kommunikation in der einen oder anderen Art konstitutiv ist. Die Liminalität, das heißt eine Grenzziehung und das Kreuzen der Grenze, muss nicht unbedingt expliziter Bestandteil der Ritualstruktur sein; aber jedenfalls wird das religiöse Ritual als Überbrückung zweier Zustände vollzogen, die auf diese Weise unterschieden werden. Von Arnold van Gennep über Victor Turner bis Catherine Bell wird herausgestellt, dass ein Ritual einen sozio-kulturellen Übergang markiert und ihn in seiner Durchführung reproduziert.⁷²⁴ Liminalität bezieht sich auf einen zeitlichen Übergang (vorher/liminaler Zustand/nachher) und/oder auf eine räumliche Grenze (hier/liminaler Raum/dort; das hat das Ritual mit den architektonischen Sachverhalten der Schwelle, des Tors, der Tür und der Brücke gemeinsam). Mit dem Kriterium der Liminalität entsteht das Potenzial für spezifisch religiöse Rituale, die die zwei Seiten der Grenze zwischen Immanenz und Transzendenz besetzen. Die Liminalität des Rituals wird nicht selten über eine ›Reise‹ semantisiert (z. B. als in der Literatur schamanisch genannte Praktiken). Das religiöse Potenzial der Liminalität wird realisiert, wenn der Übergang auf etwas Transzendentes verweist, das im Vollzug des Rituals symbolisiert, d. h. als Einheit von Immanenz und Transzendenz dargestellt wird. Im Sprechen, Gestikulieren und Bewegen verkörpert es sich in den – in welcher Gestalt auch immer – am Ritual beteiligten Aktanten. Durch den Vollzug des Rituals werden Weltansichten, die gegebenenfalls mit dem Ritual verbunden sind, habitualisiert und für die Alltagspraxis tauglich gemacht.

Seit William Robertson Smith und Émile Durkheim wird siebte eine wichtige Funktion des Rituals in der *Emergenz, Reproduktion und Vergewisserung kollektiver Identität* gesehen.⁷²⁵ Dies geschieht durch die Performanz des Übergangs unter denjenigen, die an der Durchführung des Rituals beteiligt oder zumindest anwesend sind oder sich auf es beziehen. Kollektive Identität wird auf diese Weise jedoch nur für einzelne soziale Einheiten hergestellt, beispielsweise in liturgischer Kommunikation,⁷²⁶ und bedeutet somit nicht, eine gesellschaftliche Integrationsfunktion auszuüben. Dafür sind nicht unbedingt ausgearbeitete Programme notwendig, wohl aber zumindest rudimentäre Konzepte, die das Ritual semantisch fundieren. Die in der älteren Forschung diskutierte Frage, ob dem ›Mythos‹ oder dem Ritual der Vorzug zu geben sei,⁷²⁷ ist obsolet, da beide Größen wechselseitig aufeinander verwiesen sind.

Zusammenfassend sind Rituale Formen, die sich aus dem rollenartigen Körperverhalten im Zusammenhang mit Objekten als Medien zusammensetzten. Wenn Rituale zu Kulturen zusammengefasst werden, werden Rituale zu Medien, und Kulte sind die Form. Die Formbildung von Ritualen folgt einer je eigenen Grammatik. Auf die Analogie zwischen Sprache und Ritual ist in der Forschung verschiedentlich aufmerksam gemacht worden.⁷²⁸ Ritualgrammatik heißt, dass kommunikativ-zeichenhaft adressiertes Körperverhalten mit ebenso adressierten Objekten in einem spezifischen syntaktischen Arrangement stehen.

c) Die religiös geprägte Lebensführung

Obwohl Religion sich nicht unbedingt an Moral binden muss, tut sie das doch häufig. Wenn die Heilswege methodisiert werden, kommt es – mit Max Weber idealtypisch gesondert – zur Ausbildung einer »asketischen« oder einer »mystischen« Lebensfüh-

rung.⁷²⁹ Während Erstere die ›Welt‹ aktiv zu überwinden trachtet, indem sie sie beherrscht, will Letztere ihr entfliehen. Hinzu kommt eine libertäre Form der religiösen Lebensführung, die sich in exzessiver Lebensweise und orgiastischen Praktiken äußert und eine »innerweltliche Erlösung« anstrebt. Bei all diesen Typen geht es stets um die Frage:

»[W]as wird aus dem Menschen, was folgt für ihn, wenn die religiösen Vorstellungen, ein Faktor neben vielen anderen, aber eben ein besonders durchschlagender, den Menschen mit besonderer Wucht ergreifender, seine Lebensführung in diese oder jene Richtung leitet.«⁷³⁰

Neben religiösen Semantiken hängt die religiöse Formung der Lebensführung von Inklusionsweisen in verschiedene Sozialformen ab. Es ist ein wichtiger Unterschied, ob Personen gelegentlich an religiösen Ritualen teilnehmen, dauerhaft in religiöse Gemeinschaften mit reglementierten Vorgaben (etwa ›Kirchenzucht‹) eingebunden sind oder qua formaler Mitgliedschaft einer religiösen Organisation angehören.

Eine religiös bestimmte Lebensführung und entsprechende moralische Anforderungen setzten die Zurechnung auf einzelne Personen voraus. In der religionssoziologischen Forschung ist – vor allem mit Blick auf Entwicklungen in modernen westlichen Gesellschaften – in den 1990er Jahren der Einfluss allgemeiner Individualisierungsprozesse als sozialstrukturelles Korrelat funktionaler Differenzierung diskutiert worden.⁷³¹ Die Prominenz des Individualisierungstheorems, das sich nicht zuletzt mit Bezug auf religiöse Sachverhalte bereits bei Georg Simmel und Ernst Troeltsch findet, ist neben der äußerst einflussreichen Religionstheorie Luckmanns⁷³² durch die Registrierung eines umfassenden Individualisierungsprozesses in der Sozialstrukturanalyse verstärkt worden.⁷³³ Eine vergleichbare Entwicklung auf dem Gebiet der Religion verzeichnet seit einiger Zeit auch die religionssoziologische Forschung. Es ist allerdings erforderlich, zwischen zwei Dimensionen des religiösen Individualisierungsprozesses zu unterscheiden: Individualisierung in der *Sozialdimension*, die man als Privatisierungsprozess bezeichnen kann, besteht darin, dass Religion mehr und mehr zur Sache der Einzelnen wird. Indem sie wählen und aus den verschiedenen Angeboten religiöser Deutungsmuster individuell kombinieren,⁷³⁴ kommen religiöse Sinnbildungen erst durch persönliche Entscheidungen zu verbindlicher Geltung. Diese Entwicklung dokumentiert die Religionssoziologie seit den 1960er Jahren, indem sie den »Übersetzungsprozess« von religiösen Inhalten »aus den Faktenzusammenhängen außerhalb des Individuums in die ›Binnenwelt‹ seines Bewußtseins« nachzeichnet.⁷³⁵ Und zuvor hatte schon Helmut Schelsky darauf hingewiesen, dass das moderne religiöse Bewusstsein im Medium der Dauerreflexion die objektivierten gegenständlich-eindeutigen Wahrheiten reflektierend von sich abstößt, »um sich mit immer neuen Kräften der Reflexion in seine unerschöpfliche und bodenlose Innerlichkeit zu wenden.«⁷³⁶ In der Folge dieses Prozesses wird Religion zur Sache der subjektiven Überzeugung; sie wird der einzelnen Person in Form des Glaubens zugerechnet, und der Einzelne hat sie selbst – vor sich und anderen – zu verantworten und zu legitimieren. Auch innerhalb der christlichen Großkirchen wird die »Bedeutung einer identitätsstiftenden Traditionsübernahme« mit dem Wunsch kombiniert, »auch in kirchlichen und religiösen Zusammenhängen auszuwählen und auf dem Hintergrund der eigenen Lebensgeschichte neu zusammenzufügen.«⁷³⁷ Innerhalb des Rahmens einer religiösen Tra-

dition wird großer Wert auf Entscheidungsspielräume gelegt.⁷³⁸ Zu diesem Ergebnis kommt auch eine Studie zur Religion in der Schweiz: »Normative Ansprüche religiöser Organisationen müssen von Individuen immer erst als eigene Verpflichtung und Leistung rekonstruiert werden.«⁷³⁹

Der Individualisierungstrend in der *Sachdimension* besteht darin, dass die und der Einzelne mehr und mehr zur Sache der Religion, das Selbst zentraler Gegenstand religiöser Sinnbildung wird. Vor allem die Konjunktur asiatischer Religionen im Okzident,⁷⁴⁰ »religioide« bzw. religiös aufgeladene Meditations- und Therapiepraktiken⁷⁴¹ sowie die religiösen Segmente des »New Age«,⁷⁴² die allesamt auf die Thematisierung des Selbst, auf »Selbsterfahrung« und »Selbstverwirklichung« als letzten Wert und damit auf den »Kult des Individuums« und die »Sakralisierung des Ich« abzielen, sind hier zu nennen.⁷⁴³ Dementsprechend treten Forschungen auf die wissenschaftliche Bildfläche, die das Verhältnis von Religion zu Biografie und Identität analysieren.⁷⁴⁴ Armin Nassehi macht sogar in der Biografie das Bezugsproblem des Religionssystems aus.⁷⁴⁵ Franz-Xaver Kaufmann hält Identität und Selbstverwirklichung für »quasi religiöse Metaphern« und sieht in der Selbstbehauptung durch Selbstverehrung eine neue Form von Religiosität.⁷⁴⁶ In diesem Zusammenhang wird religionssoziologisch auch auf neue Formen von Patchwork-Religiosität und Spiritualität als einer individualisierten Form von Religiosität hingewiesen.⁷⁴⁷

Gegen die Prominenz der Individualisierungsthese in der Religionssoziologie ist jedoch einschränkend einzuwenden, dass religiöse Individualisierung ein Phänomen vornehmlich westlicher Kulturkreise ist. Islamisch geprägten Kulturen beispielsweise ist dieser Prozess weitgehend fremd, und fundamentalistische Bewegungen als Reaktion auf Modernisierungsprozesse wenden sich dezidiert gegen eine »Individuen-Religion«. Aber auch im Westen sind religiöse Gruppenbildungsprozesse zu verzeichnen, die als Reaktion auf individualisierte Religionsformen zu verstehen sind.⁷⁴⁸ Weiterhin lässt die Individualisierungsthese den empirischen Befund außer Acht, dass Individualisierungsprozesse vor allem bei den hochengagierten Kirchenmitgliedern, den Kirchenfernen und den Konfessionslosen zu registrieren ist, während die religiöse Einstellung der großen Masse der unentschiedenen und halbdistanzierten Kirchenmitglieder typischerweise durch soziale Herkunft, Gewohnheit, Unbestimmtheit und Indifferenz geprägt ist.⁷⁴⁹ Und schließlich ist religiöse Individualität und Individualisierung nicht unbedingt ein spezifisch modernes Phänomen.⁷⁵⁰

2. Religiöse Rollen

Neben dem religiösen Ritual ist die Ausbildung religiöser (*Berufs-)*Rollen eine der evolutionär frühesten Institutionalisierungsweisen von Religion. Unter einer Rolle sei die Summe aller Erwartungen verstanden, die dem Rollenträger in Bezug auf sein Verhalten in bestimmten Situationen entgegengebracht werden und ein entsprechendes Verhaltensmuster der Rollenträgerin formen. Eine religiöse Rolle ist eine solche, innerhalb derer die Erwartungen von religiösen Konzepten geleitet sind und das ausgebildete Verhaltensmuster sich auf besondere Handlungen in einem primär religiösen Kontext bezieht. Die Religionsgeschichte kennt die verschiedensten religiösen Rollen: etwa »Zauberin«, »Medizinmann«, »Schamanin«, »Priesterin«, »Mantiker«, »Prophetin«, »Meister«,⁷⁵¹ »Religionsstifter«,⁷⁵² »Mönch/Nonne«, »Heilige«, »Konfessor«, »Märtyrer«, »Mystikerin«, »Prediger«, »Missionar«, »Theologin«. ⁷⁵³ In Anlehnung an Gustav Mensching können religiöse

Rollen nach Führer- und Vorbildcharakter unterschieden werden.⁷⁵⁴ Religiöse Führer bilden eine Gefolgschaft aufgrund von dem persönlichen Charakter zugeschriebenen Eigenschaften (in der Terminologie Max Webers: Charisma), aufgrund besonderer technischer Fähigkeiten oder eines spezifischen Wissens oder aufgrund einer bereits etablierten Autorität (in der Terminologie Max Webers: ererbtes Gentil- oder verliehenes Amtsscharisma). Somit haben religiöse Führer immer auch eine Machtrolle inne. Der Führer, dessen Autorität auf persönlichen charismatischen Eigenschaften beruht, ist auf die interaktionelle Anerkennung und Versicherung seiner herausgehobenen Stellung durch seine Gefolgschaft angewiesen. Vorbilder hingegen können, müssen aber nicht raum-zeitlich gegenwärtig sein. Sie sind primär imaginierter Natur und wirken qua mündlicher Tradierung und textlich oder bildlich gestützter Kommunikation (etwa Heiligenlegenden und -viten). Selbstverständlich aber kann eine Vorstellungsgestalt von einer realen historischen Person verkörpert werden. Gemäß dieser Unterscheidung lassen sich folgende Typen religiöser Rollen bilden: Führer ohne Vorbildcharakter (etwa der Priester mit Amtsscharisma); Vorbilder ohne Führungscharakter (etwa Heilige, Märtyrer oder Konfessoren, die ohne raum-zeitliche Präsenz eine Nachfolge und im äußersten Fall: Nachahmung initiieren); sowie Führer mit Vorbildcharakter und Vorbilder als Führer (etwa charismatische Propheten, Prediger oder Religionsgründer, die mittels raum-zeitlicher Präsenz eine Gefolgschaft initiieren). Aufgrund der zumeist ethischen Konnotation des Vorbildcharakters ist die moralische Integrität des religiösen Führers besonders wichtig; ihr Fehlen führt in der Regel zum Verlust der Gefolgschaft.⁷⁵⁵ Religiöse Rollen sind nicht selten an Expertenwissen und institutionelle Programme gebunden. Das gilt insbesondere dann, wenn sie in Organisationen eingebettet sind (etwa Mönche und Priester). Von besonderer soziologischer Bedeutung sind die beiden Kontrasttypen Priester und Prophet, die deshalb etwas ausführlicher zur Sprache kommen sollen.

Die religiöse Rolle des *Priesters* oder der *Priesterin* ist gekennzeichnet durch die prinzipielle Sonderstellung gegenüber den ›Laien‹ (von gr. *λαός* [*laós*]=Volk), deren Rolle sich komplementär zur Priesterrolle ausbildet. Die Sonderstellung beruht im evolutionären Frühstadium häufig auf der ihm zugesprochenen Begabung mit einer geheimnisvollen, in der Regel magischen Kraft (vgl. etwa die ›Mana-Kraft in indigenen Religionen⁷⁵⁶). Die Vorstellungen von dieser Kraft verändern und sublimieren sich im Laufe der gesellschaftlichen Entwicklung, bleiben jedoch für die Priesterrolle konstitutiv (vgl. etwa die *virtus* im Katholizismus). Die religiöse Kraft, die den Priester oder die Priesterin zu rituellen Handlungen befähigt, wird ihm oder ihr persönlich, aber auch unpersönlich, qua Amt, zugerechnet, sodass die Priesterrolle vererbt oder durch Weiheakte übertragen werden kann. Die amtliche Initiation qualifiziert zum rituellen Vollzug der sakralen Handlungen. Die Amtsübertragung setzt eine vergleichsweise komplexe religiöse Organisation (Klerus) voraus, welche die Modalitäten der Amtsübertragung regelt (vgl. das Episkopat in der Alten Kirche). In diesem Falle ist der Priester Funktionär einer religiösen Organisation, verwaltet das religiöse Herrschaftswissen und bringt es zur Anwendung. In seiner Amtsausübung ist der Priester nicht immer an die interaktionelle Bestätigung durch die Laien gebunden (vgl. z. B. die Eucharistie in der römisch-katholischen Kirche). In jedem Fall aber bilden die Priester einen eigenen Stand. Beispielsweise kennen der Hinduismus und der Buddhismus die Kaste der Brahmanen, und das Christentum und der Islam haben den Klerus hervorgebracht. Weiterhin bilden Priesterschaften eine Hierarchie aus und können selbst

zum Gegenstand der Verehrung werden. In nicht (vollständig) funktional differenzierten Gesellschaften haben sie die Tendenz, auch an der Ausübung politischer Herrschaft beteiligt zu sein (»Hierokratie«).

Der *Prophet* oder die *Prophetin* ist im Vergleich mit dem Priester typologisch dadurch gekennzeichnet, dass er oder sie sich nicht als Verwalter eines religiösen Herrschaftswissens, sondern als Offenbarungsorgan einer transzendenten Instanz versteht und mit einer eigenen religiösen Botschaft auftritt. Im Unterschied zum »Berufsfrommen« ist er ein spontan (oftmals gegen seinen oder ihren Willen) Berufener mit persönlich-charismatischen Fähigkeiten. Er oder sie ist nicht durch Tradition, Ausbildung und Weihe zum Amt befähigt, sondern durch göttliche Erwählung, spontane, pneumatische Berufung und eine Vollmacht legitimiert, die von ihm oder ihr und/oder den Anhängern als von einer transzendenten Instanz verliehen verstanden wird. Der Prophet oder die Prophetin ist nicht Funktionär einer religiösen Organisation, sondern tritt in der Regel als Einzelner/Einzeln an die Öffentlichkeit. Er oder sie kann religiöse Bewegungen initiieren, zu ihrem Führer und auf diese Weise zu einem Religionsstifter werden (vgl. Buddha, Jesus, Muḥammad). Der Prophet muss nicht unbedingt in Gestalt einer historischen Person in Erscheinung treten, sondern kann auch als ideale Figur (im Sinne des oben explizierten Vorbilds) literarisch wirken (vgl. z. B. die Schriftprophetie des antiken Judentums mit eigenen literarischen Gattungen).

3. Die religiöse Gruppe

Eine Sozialform von Religion mit sehr geringem Organisationsgrad und deshalb ein Grenzfall organisierter Religion ist die *religiöse Gruppe*. Eine Gruppe ist – idealtypisch gefasst – eine Sozialform, deren »Sinnzusammenhang durch unmittelbare und diffuse Mitgliederbeziehungen sowie durch relative Dauerhaftigkeit bestimmt ist.«⁷⁵⁷ Sie zeichnet sich also gegenüber der Gesellschaft durch die Unmittelbarkeit der Mitgliederbeziehungen, gegenüber formalen Organisationen durch ihre Diffusität und gegenüber Interaktionen durch ihre Dauerhaftigkeit aus. Die Gruppe ist zwar an die Interaktion unter physisch oder virtuell Anwesenden gebunden. Gegenüber bloßen Begegnungen (im Sinne von Goffmans *encounter*) bildet sie jedoch Strukturen aus, schärft Grenzen nach innen und außen, ermöglicht Vertrauensbildung und entwickelt damit »das tragende Prinzip des Systemtypus Gruppe«, nämlich »Zusammengehörigkeit, bzw. vom einzelnen her: Zugehörigkeit.«⁷⁵⁸ Als das zentrale Sinnmoment von Gruppen gilt die »Verpersönlichung«,⁷⁵⁹ die diffus-persönliche Orientierung der Gruppenmitglieder im Unterschied zur spezifisch-zweckhaften Ausrichtung des Handelns innerhalb von formalen Organisationen. Damit ist gemeint, dass Gruppen »persönliche Selbstdarstellung« auf breiter Basis zulassen und berücksichtigen, dass sie für Spontaneität und ein offenes Kommunikationsgeschehen relativen Raum geben.«⁷⁶⁰

Von einer *religiösen Gruppe* sei die Rede, wenn sich Personen zusammenschließen und wiederholt und dauerhaft zusammenkommen, um religiös zu kommunizieren und gemeinsam Handlungen zu praktizieren, die überwiegend *religiöser Art* (Rituale, Meditationen etc.), jedenfalls aber durch *religiöse Vorstellungen* veranlasst sind, und dadurch ein Zusammengehörigkeitsgefühl entwickeln. Ein wesentlicher Zweck ist die religiöse Vergemeinschaftung⁷⁶¹ (also »religiöse Geselligkeit« im Sinne Schleiermachers). Des-

halb ist das Moment der – gegebenenfalls über visuelle Medien vermittelten – Face-to-Face-Beziehungen konstitutiv. Der Eintritt in die Gruppe kann auf einer Konversion oder einem Bekenntnis zu den von der Gruppe vertretenen Inhalten beruhen (so zumeist in evangelikalen Gruppen) oder durch einen Initiationsritus formal vollzogen werden (so etwa im Fall von Gruppen innerhalb der antiken Mysterienkulte, in religiösen Bruderschaften und Geheimbünden). Im Verlauf der Etablierung einer religiösen Gruppe kann die Zurechnung des Eintritts auf eine eigene Entscheidung jedoch so weit konventionalisiert oder formalisiert werden, dass es sich nicht mehr um einen in diesem Sinne emphatischen Akt handelt. Weiterhin ist für religiöse Gruppen ein hohes Engagement und eine starke Bindung (*commitment*) der Mitglieder, zuweilen auch die tendenzielle Totalintegration der Person konstitutiv. Anders als im Fall der religiösen Organisation wird die Mitgliedschaft nicht durch administrative Zugehörigkeit und die Inanspruchnahme von zumeist rituellen Dienstleistungen (etwa bei biografisch relevanten Passageriten) definiert, sondern durch auf Dauer gestelltes *commitment* konstituiert und reproduziert. Des Weiteren ist die religiöse Gruppe durch fehlende oder minimale Ausbildung von Organisationsstrukturen gekennzeichnet. Aufgrund dieser Definitionsmerkmale entstehen und existieren religiöse Gruppen im Stadium emergierender Religionen, innerhalb von kleinen religiösen Gemeinschaften, die Mitgliederrekrutierung durch aktive Mission oder familiäre Sozialisation betreiben, bei Religionen in einer Diasporasituation, im Kontext (neuer) religiöser Bewegungen und neben der formalen Organisation einer etablierten Religion.

4. Die religiöse Organisation

Die Sozialform von Religion mit dem ausgeprägtesten Organisationsgrad – und deshalb der Kontrasttyp zur religiösen Gruppe – ist die formale religiöse Organisation. Unter formalen Organisationen im Allgemeinen seien soziale Einheiten verstanden, die (1) mit dem Zweck errichtet werden, spezifische Ziele zu erreichen, (2) ihre Grenze durch formale Mitgliedschaft mit genau festgelegten Eintritts- und Austrittsbedingungen setzt und (3) deren Handlungsabläufe arbeitsteilig und hierarchisch strukturiert sind sowie in Gestalt von aufeinander Bezug nehmenden Entscheidungen erfolgen. Aus diesen Definitionsbestandteilen ergeben sich die drei Strukturmerkmale ›Programm‹, ›Personal‹ und ›Kommunikationsstruktur‹. Formale Organisationen in diesem Sinne sind – zumindest in ihrer gesellschaftlichen Relevanz – ein spezifisch modernes Phänomen.⁷⁶² Dementsprechend kommt unter modernen Bedingungen auch religiösen Organisationen auf der ›Meso-Ebene‹ zwischen Interaktionen und gesellschaftlichen Prozessen eine erstarkende Bedeutung zu.⁷⁶³ Allerdings lässt sich die Bildung von formalen Organisationen in der Religionsgeschichte weit zurückverfolgen, nicht zuletzt in Gestalt von Klöstern. Innerhalb einer Klosterorganisation ereignen sich täglich mehr oder minder spontane Interaktionen zwischen den dort lebenden Mönchen oder Nonnen. Diese informellen Begegnungen folgen natürlich anderen Regeln als etwa ein Interaktionsritual in Form einer Liturgie. Beide Arten systemischer Prozesse sind sich wechselseitig Umwelt. Aber informelle Begegnungen würden angesichts der organisatorischen Rahmenbedingungen einen flüchtigen Moment nicht überdauern können, wenn sie sich nicht an den Ordensregularien ausrichteten. Feste Regeln sorgen für Dauer sowie Gleichförmigkeit und absorbieren mögliche Irritationen aus der psychischen Umwelt. Interaktionssysteme erleichtern den Psychen

(als je eigenen Systemen) der an ihnen teilnehmenden Nonnen oder Mönchen, sich auf Sozialität als psychische Umwelt einzustellen, indem sie der wechselseitigen personellen Zurechnung einen vergleichsweise großen Raum geben – etwa als kommuniziertes Vertrauen und geteilte Verschwiegenheit über unerlaubtes Verhalten oder Versäumnisse, aber auch umgekehrt als Misstrauen gegenüber den Ordensbrüdern oder -schwestern. Demgegenüber lässt eine Liturgie als Teil der Klosterorganisation – wenn überhaupt – sehr viel weniger Möglichkeiten interaktioneller Spontanität und Informalität zu. Von beiden Arten sozialer Systeme sind die Psychen und körperlichen Organismen der Nonnen oder Mönche als je eigene Systemebenen unterschieden. Das soziale System des Klosters überlagert diese und macht bestimmte Vorgaben – etwa in Form von Anordnungen, die körperliche Verhaltensschemata bestimmen, sowie in Gestalt von Ernährungsvorschriften, die sich wiederum auf den Organismus der Nonnen oder Mönche auswirken.⁷⁶⁴ Halten diese sich nicht daran, müssen sie entsprechende Sanktionen befürchten. Doch selbst wenn eine Klosterorganisation die totale Kontrolle über Leib und Seele der Mönche oder Nonnen anstrebt, wird es ihr kaum gelingen, jede einzelne Wahrnehmung und jede einzelne Körperzelle zu erreichen – dem Charakter einer totalen Institution zum Trotz.⁷⁶⁵ Und auch umgekehrt wird man nicht annehmen können, dass sich das Zentrum der Klosterorganisation von sämtlichen physischen, organischen oder psychischen Kräften in ihrer Umwelt bestimmen lässt; das würde zur Entropie führen. Die Klosterorganisation muss Negentropie aufbauen. Hier muss folglich systemtheoretisch unterschieden werden. In einem Kloster als einer primär religiösen Organisation unterstehen nicht nur alle systemischen Abläufe dem religiösen Primat, sondern auch die fremdreferenzielle *Umwelt* wird gegenüber der amorphen *Umgebung* abgegrenzt und systemintern adressiert. Das bedeutet keine Kontrolle der Umwelt, geschweige denn der amorphen Umgebung – diese kann ein System nie haben, weil ihm alles in seiner Umgebung nur als Rauschen erscheint. Wenn religiöse Prozesse ihre Umgebung erfolgreich als Umwelt adressieren, handelt es sich vielmehr um einen gelungenen Einschluss oder – gemäß einer der Leitmetaphern dieser Abhandlung – um eine Einfaltung bestimmter Aspekte der Umgebung in das System der Klosterorganisation unter Beibehaltung der Mikrodiversität von Interaktionssystemen.

Formale Organisationen werden in Modernisierungsprozessen zunehmend relevant, weil aufgrund der immer komplexer werdenden Zweckreihen und Handlungsketten die Differenz zwischen Interaktionen unter unmittelbar Anwesenden auf der ›Mikro-Ebene‹ und Prozessen auf der ›Makro-Ebene‹ zugenommen hat. Formalen Organisationen kommt die Funktion zu, auf der ›Meso-Ebene‹ zwischen Interaktionen und Abläufen auf der gesellschaftlichen Ebene zu vermitteln. Dieser Umstand bleibt auch für Religion nicht ohne Folgen, allerdings vornehmlich im Kontext westlicher, hochdifferenzierter Gesellschaftsformationen und dort speziell im Bereich der christlichen Religionen. Dies zeigen soziologische Forschungen über die christlichen Großkirchen seit den 1950er Jahren.⁷⁶⁶

Als komplexe religiöse Organisationen sind die christlichen Großkirchen zwei Problemen ausgesetzt. Unter den Bedingungen fortgeschrittener sozialstruktureller Differenzierung und angesichts der Anforderungen einer modernen ›Individuen-Religion‹ haben sie zunächst das Problem, wie sie auf religiöse Interaktionen und die in ihnen thematisierten ›subjektiven‹ Erfahrungsgehalte von Religion Bezug nehmen können.⁷⁶⁷ Die höchste Erwartung der Mitglieder gegenüber den Kirchen besteht da-

rin, eine religiöse Praxis zu ermöglichen, beispielsweise in Gestalt ›ansprechender‹ Gottesdienste.⁷⁶⁸ Strukturell besteht eine Verbindung zwischen Organisations- und Interaktionshandeln in Gestalt der Pfarrerrolle und liturgischer Aktivitäten. Das seelsorgerliche Gespräch zwischen Pfarrer oder Pfarrerin und Gemeindeglied stellt derlei her, weil es zwischen einem ›religiösen Experten‹, dessen Handeln organisatorischen Strukturvorgaben folgt, und einem ›Laien‹ stattfindet, dessen Verhalten komplementär zur Expertenrolle strukturiert ist. Beide Rollen sind zugleich von diffusen und spezifischen Beziehungsanteilen geprägt.⁷⁶⁹

Das andere Problem formaler religiöser Organisationen besteht darin, dass sie immer auch andere Funktionskontexte als den religiösen tangieren. In der funktional differenzierten Gesellschaft haben sich gesellschaftliche Subsysteme herausgebildet (etwa politische, wirtschaftliche und eben auch religiöse), die auf je eigenen Rationalitäten basieren. Allerdings stehen sie nicht unverbunden nebeneinander. Es sind vor allem Organisationen, die nach dem ›Brückenprinzip‹ zwischen ansonsten heterogenen gesellschaftlichen Subsystemen vermitteln. Religiöse Organisationen stellen das ›Brückenprinzip‹ zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Subsystemen dar, denn in ihnen werden neben religiösen auch politische, administrative, rechtliche, ökonomische, pädagogische und zuweilen auch künstlerische Handlungen unter einem Dach vereint.

Dem ›Brückenprinzip‹ gemäß steht jede Organisation unter einem ›Funktionsprimat‹, dem wesentlichen Organisationszweck.⁷⁷⁰ Von diesem her bestimmen sich die oben angeführten Strukturmerkmale. Der Zweck einer religiösen Organisation besteht in der religiösen Kommunikation sowie darin, einen organisatorischen Rahmen für religiöse Interaktionen bereitzustellen und sie zu fördern. Um diesem Zweck zu genügen, setzt sie religiöse Experten und Expertinnen ein; im Fall der christlichen Großkirchen sind dies Priester beziehungsweise Pfarrer und Pfarrfrauen. Sie sind zunächst durch ihr Theologiestudium für die Ausübung dieser Aufgaben ausgebildet. Des Weiteren handeln sie nach den in den jeweiligen Kirchenordnungen festgelegten Regeln sowie unter bestimmten administrativen, rechtlichen, politischen und ökonomischen Bedingungen, also nicht nur unter religiösen Gesichtspunkten. Immer aber stehen alle auch nicht religiösen Handlungen unter dem primären Organisationszweck.

Weil formale religiöse Organisationen wie etwa die christlichen Großkirchen dem ›Brückenprinzip‹ nachkommen müssen, lassen sich hier das Zusammenspiel beziehungsweise die Konflikte zwischen Religion und anderen Funktionskontexten besonders gut beobachten. Aufgrund der oben behandelten Institutionalisierungsprobleme tut sich Religion mit säkularen Medien wie Macht und Geld häufig schwer. Auf der einen Seite steigen mit zunehmendem Organisationscharakter der Kirchen zugleich die Erwartungen der Mitglieder an kirchliches Handeln in anderen gesellschaftlichen Bereichen.⁷⁷¹ Und aufgrund ihres öffentlich-rechtlichen Charakters interagieren die Kirchen mit dem politischen System, ist ihnen – etwa in Deutschland, aber auch andernorts – die Beteiligung in den Presseräten und an der Selbstkontrolle der Filmwirtschaft ermöglicht, sind sie in den Massenmedien präsent und sichern sowie verteidigen den konfessionellen Religionsunterricht an staatlichen Schulen. Auf der anderen Seite droht damit ihre Primärfunktion, für religiöse Kommunikation zu sorgen, zu verblassen oder gar zu schwinden.

5. Die religiöse Bewegung

Insbesondere das gerade angeführte Problem der organisatorischen Selbsterhaltung der Großkirchen ist ein wichtiger Faktor dafür, warum (neue) religiöse Bewegungen im Verlauf religiöser Evolution immer wieder Konjunktur haben oder sich jedenfalls einer gesteigerten Aufmerksamkeit erfreuen. Die etablierten religiösen Organisationen gelten als erstarrt und nur noch mit sich selbst beschäftigt, statt lebendige religiöse Praxis zu ermöglichen. (Neue) religiöse Bewegungen dagegen haben aufgrund ihrer flexiblen Organisationsstruktur den Vorteil geringerer Etablierung.⁷⁷² Darüber hinaus bilden sie interaktionsnahe Formen der Vergemeinschaftung aus, während formale religiöse Organisationen auf dem Modus der Vergesellschaftung basieren.⁷⁷³

Der Begriff ›Neue religiöse Bewegung‹ ist in der jüngeren Religionssoziologie eingeführt worden, um die älteren Begriffe ›Sekte‹ und ›Kult‹ zu ersetzen; dies zunächst deshalb, weil beide im medialen und religionspolitischen Sprachgebrauch häufig pejorativ verwendet werden. Darüber hinaus verbinden sich mit dem Begriff der (neuen) religiösen Bewegung aber auch theoretische Überlegungen, die sich auf Parallelen zu (neuen) sozialen Bewegungen beziehen.⁷⁷⁴ Beide lassen sich auf die gleichen strukturellen Ursachen zurückführen; sie sind »the result of the eroding boundaries between the private and the public domains«.⁷⁷⁵ Sie teilen die Absicht, sozialen und kulturellen Wandel herbeizuführen; das Mobilisierungspotenzial liegt im Falle moderner Entwicklungen zumeist in der Mittelschicht; und die gemeinsame kulturelle Basis ist ein holistisches Weltbild.⁷⁷⁶

In Anlehnung an Konzepte der soziologischen Bewegungsforschung lassen sich religiöse Bewegungen folgendermaßen definieren:⁷⁷⁷ Eine (neue) religiöse Bewegung ist entweder ein Netzwerk von informellen Beziehungen zwischen Personen, Gruppen und/oder Organisationen oder ein mobilisierender kollektiver Aktant. Sie konstituiert sich durch eine kollektive Identität nach innen (inklusive des Selbstverständnisses als einer religiösen Protestbewegung) und eine Abgrenzung nach außen (inklusive der Definition eines gemeinsamen ›Gegners‹). Sie verfolgt mit einer gewissen Kontinuität auf der Grundlage hoher religiös-symbolischer Integration und geringer Rollenspezifikation mittels variabler Organisations- und Aktionsformen das Ziel, auf der Grundlage einer (neu gewonnenen oder reaktivierten traditionellen) religiösen Überzeugung einschneidenden sozialen Wandel herbeizuführen, zu verhindern oder rückgängig zu machen. Eine religiöse Bewegung konstituiert ein eigenes sozialmoralisches Milieu, das den ihm Zugehörigen einen mehr oder weniger verbindlichen Lebensstil vorgibt.

Trotz anfänglichen Widerständen bildet eine religiöse Bewegung im Laufe der Zeit feste Strukturen aus.⁷⁷⁸ Je nach Organisationsgrad lassen sich drei verschiedene Formen unterscheiden: *Kultgemeinschaften* (mit großer Nähe zur religiösen Gruppe), *Sektenbewegungen* und *organisierte Sekten* (mit relativer Nähe zur formalen religiösen Organisation). In Anlehnung an Howard Becker und Geoffrey K. Nelson sei unter einer *Kultgemeinschaft* eine religiöse Sozialform verstanden, die auf Verpersönlichung abzielt und in der es keine formalisierte Mitgliedschaft gibt, sondern nur eine durch Bekenntnis zur Lehre bestimmte Zugehörigkeit.⁷⁷⁹ Das Ziel der Anhängerinnen und Anhänger einer Kultgemeinschaft

»ist nicht die Erhaltung der Struktur selbst, wie es bei der Kirche und Sekte der Fall ist, sondern ist das eines rein persönlichen ekstatischen Erlebnisses, einer Erlösung, Lindern und seelischen oder körperlichen Heilung«.⁷⁸⁰

Eine Kultgemeinschaft ist demnach eine religiöse Sozialform, deren Mitglieder sich primär über ein Zusammengehörigkeitsgefühl und erst sekundär über einen noch gering ausgebildeten Lehrbestand und gemeinsam praktizierte Rituale integrieren.⁷⁸¹ Unter *Sektenbewegungen* sei ein kollektiver Aktant oder Netzwerk zwischen Personen und/oder Gruppen verstanden. Sie bilden den ›reinen‹ Typus der religiösen Bewegung, wie sie oben definiert worden ist.⁷⁸² Beispiele für Kultgemeinschaften, die in Sektenbewegungen übergehen, sind das frühe Christentum und der entstehende Buddhismus sowie – jüngerer Datums – die Anfangsphase der ›Christian Science Movement‹ und der ›Bhagwan-Bewegung‹ (der heutigen ›Osho-Bewegung‹), der ›Theosophischen‹ sowie der ›Anthroposophischen Gesellschaft‹ und der Beginn von ›Dianetics‹ vor dem Übergang zur ›Scientology Church‹.⁷⁸³ Als *Sektenorganisation* gilt jene Sozialform von Religion, die eine Bewegungsorganisation ausgebildet hat und in Bezug auf den Komplexitätsgrad ihrer Strukturen eine Nähe zur formalen religiösen Organisation aufweist. Gemeint ist in etwa das, was in älteren Typologien als *Denomination* bezeichnet wird.⁷⁸⁴ Howard Becker zufolge sind Denominationen Sekten »in einem fortgeschrittenen Stadium der Entwicklung und Anpassung aneinander und an die säkulare Welt« (im christlichen Bereich etwa die Presbyterianer und Baptisten).⁷⁸⁵

G. Resümee

Religiöse Semantiken setzen sich aus spezifischem Sinn (dritte Dimension), Verkörperung (zweite Dimension) sowie Erfahrung (erste Dimension) zusammen. Der Umgang mit materiellen Sachverhalten und Semantik einerseits sowie in Erfahrung transformierter sinnlicher Wahrnehmung andererseits sind nur dann Bestandteil von Religion, wenn sie mit spezifisch religiösem Sinn versehen werden. Und Sinn wiederum wird dann religiös, wenn mit ihm auf der Basis der Unterscheidung immanent/transzendent die gesellschaftliche Funktion ausgeübt wird, »die unbestimmbare, weil nach außen (Umwelt) und nach innen (System) hin unabschließbare Welt in eine bestimmbare zu transformieren«.⁷⁸⁶ Religiöse Semantiken können freilich in Diskursen prozedieren. Sollen sie jedoch dauerhaft Evidenz und Verbindlichkeit stiften, müssen sie in bestimmte Sozialformen als institutionelle Rahmen eingebettet sein (vierte Dimension).⁷⁸⁷ Daher basiert das hier entworfene Modell der vier Dimensionen des Religiösen auf einem wissenssoziologischen Ansatz, der das Zusammenspiel von Semantik und Sozialstruktur in den Blick nimmt. Die Dimension des sozialen Regulierens faltet die anderen drei Dimensionen ein, hat aber selbst wieder drei Dimensionen, nämlich Programm (Drittheit), Verhaltensschemata der an Kommunikation beteiligten Personen (Zweiheit) und Kommunikationsstruktur (Erstheit). Dabei ist zu beachten, dass Semantik und Sozialstruktur sich wechselseitig beeinflussen und miteinander korrespondieren.⁷⁸⁸ Religiöse Semantiken können sozialstrukturelle Folgen zeitigen oder verstärken (so etwa in dem von Max Weber beschriebenen Fall der calvinistischen Lehre der doppelten Prädestination); und umgekehrt können Sozialformen religiöse Semantiken hervorbringen (zum Beispiel Bewegungen mit apokalyptischen Konzepten). Daher ist statt Kausalität eher von Wechselwirkung auszugehen, weshalb Max Weber von »Wahlverwandtschaften« spricht.⁷⁸⁹