

VOLKHARD KRECH

Religionssoziologie

sichten
Soziologische Themen

Ein
Themen der Soziologie
[transcript]

VOLKHARD KRECH

Religionssoziologie



This work is licensed under a Creative Commons
Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 3.0 License.

Die Deutsche Bibliothek •

CIP-Einheitsaufnahme

Krech, Volkhard:

Religionssoziologie / Volkhard Krech. –

Bielefeld : transcript Verl., 1999

(Einsichten)

ISBN 3-933127-07-6

© 1999 transcript Verlag, Bielefeld

Gestaltung: orange|rot, Bielefeld

Satz: digitron GmbH, Bielefeld

Druck: Majuskel Medienproduktion

GmbH, Wetzlar

ISBN 3-933127-07-6

Inhalt

5 Einleitung

6 **Wie wurde Religion zu einem soziologischen Gegenstand?**

Eine kurze Geschichte der Religionssoziologie

7 Die Anfänge

8 Émile Durkheim

9 Max Weber

12 Georg Simmel

15 **Welchen Gegenstand hat die Religionssoziologie?**

Ein Abriß religionssoziologischer Theorien

16 Vom Erleben zum Handeln:

Religion als ›Erlebnis des Heiligen‹

17 Vom Erfahren zum Handeln:

Religion als ›Heiliger Kosmos‹

21 Vom symbolisch repräsentierten Wissen

zur Legitimation des Handelns:

Religion als Handlungsorientierung

22 Vom Handeln zur Kommunikation:

Religion als Kontingenzbewältigung

26 Schlußfolgerungen

30 **Auf welche Weise läßt sich Religion operationalisieren und empirisch erfassen?** Antworten der empirischen Religionssoziologie

33 **Welche Gegenstandsbereiche hat die religionssoziologische Forschung?** Religion auf ›mikro‹-, ›meso‹- und ›makro‹soziologischer Ebene

39 Religiöse Interaktionen

41 Religiöse Institutionen

42 Religiöse Rollen

44 Religiöse Rituale

46 Religiöse Lebensführung und Biographie

47 Religiös-politische Institutionen

49 Formen organisierter Religion

51 Religiöse Gruppen

54 Formale religiöse Organisationen (Kirchen)

56 (Neue) Religiöse Bewegungen

61	Religion auf gesellschaftsstruktureller Ebene
61	Religion und Säkularisierung
62	Religion, Evolution und funktionale Differenzierung
66	Religion und Individualisierung
68	Religion, Pluralisierung und Modernisierung
70	Religion und Verbreitungsmedien
72	Religion und Globalisierung
75	Was ist Religion? Die Religionssoziologie und ihr Gegenstand im Kontext der allgemeinen Religionsforschung
78	Anmerkungen
82	Literatur

Einleitung

Heute wird vielfach die Meinung vertreten, Religion gehöre zu den »Verlierern« des gesellschaftlichen Modernisierungsprozesses und sei daher ein Anachronismus. Im Zuge einer behaupteten »Säkularisierung« komme ihr nicht mehr die gesellschaftliche und kulturelle Bedeutung zu, die sie ehemals gehabt habe. Demgegenüber steht die Auffassung, daß Religion eine Transformation erfahren und sich hinsichtlich ihrer Inhalte, Sozialformen und Funktion(en) oder Bezugsprobleme gewandelt habe. Wie wir im ersten Kapitel sehen werden, ist dieser Streit keinswegs neu, sondern bestimmt bereits *die soziologische Klassik*. Die Beantwortung der Frage nach der gesellschaftlichen Relevanz und Unverzichtbarkeit von Religion hängt von zahlreichen Variablen ab; allen voran von den *sozial- und gesellschaftstheoretischen Voraussetzungen*, die ein je besonderes Religionskonzept nahelegen und den religionssoziologischen Gegenstand auf je spezifische Weise bestimmen. Hierbei macht es einen gewichtigen Unterschied aus, welche *Definition* zugrunde gelegt wird: ob man unter Religion etwa die traditionell vorgegebenen Inhalte und Sozialgestalten versteht (substantielle Definitionen) oder sie als ein Feld faßt, dessen Grenzen sich im Verlauf der gesellschaftlichen Entwicklung verschieben können, ohne daß ihre Funktion verloren geht (funktionale Definitionen). Mit diesem Zusammenhang beschäftigt sich das zweite Kapitel. Im Anschluß an die Skizze verschiedener soziologischer Religionskonzepte stellt sich das Problem, wie sich Religion *operationalisieren* und *empirisch erfassen* läßt. Dieser Problemkomplex der empirischen Religionssoziologie wird Thema des dritten Kapitels sein. Und nicht zuletzt stellt *der jeweilige Gegenstandsbereich* einen wichtigen Faktor dar, auf den hin die Frage nach der sozialen Relevanz von Religion gestellt wird. Religion ist in Interaktionen unter unmittelbar Anwesenden, in Gruppen, Bewegungen und Organisationen sowie auf der gesellschaftsstrukturellen Ebene je verschiedenen Anforderungen ausgesetzt und kann deshalb eine je andere Ausprägung und Bedeutung haben. Schließlich ist der *spezifische soziale, gesellschaftliche und kulturelle Kontext* zu berücksichtigen. Beispielsweise wird eine Antwort im Blick auf die deutschen Verhältnisse (vgl. Hach 1980) anders ausfallen als hinsichtlich der USA (vgl. Wuth-

now 1996); und die US-amerikanische Situation ist wiederum eine andere als etwa diejenige Indiens (vgl. Madan 1991). Trotz (oder möglicherweise gerade wegen) der konstatierten Globalisierung in anderen Bereichen wird man kaum mit einer homogenen Entwicklung von Religion rechnen können. Was für sozialwissenschaftliche Themen im allgemeinen gilt, trifft auf Religion als Gegenstand soziologischer Forschung im besonderen zu: Je stärker kontextbezogen der Blickwinkel gehalten ist, desto weniger allgemeingültig werden die Ergebnisse ausfallen. Diese Bemerkungen mögen trivial anmuten, sind aber angesichts gelegentlich zu vernehmender Pauschalaussagen über das Verhältnis von Religion und gesellschaftlicher Entwicklung offenbar nicht selbstverständlich. Diesen Zusammenhängen geht das vierte Kapitel nach. Das abschließende Kapitel stellt einige wenige Überlegungen zur religionssoziologischen *Gegenstandskonstitution* an und positioniert die soziologische Analyse in den Kontext der *disziplinübergreifenden Religionsforschung*.

Wie wurde Religion zu einem soziologischen Gegenstand? Eine kurze Geschichte der Religionssoziologie

Wie immer man zu der am Anfang der Einleitung aufgeworfenen Frage steht: Auffällig ist zunächst, daß sich die Soziologie bereits zu Beginn ihrer akademischen Etablierung im ausgehenden 19. Jahrhundert mit der gesellschaftlichen und kulturellen Bedeutung von Religion befaßt. In den Arbeiten der »Gründungsväter« der Soziologie, namentlich bei Émile Durkheim, Max Weber und Georg Simmel, sowie bei Ernst Troeltsch, dem evangelischen Theologen mit soziologischen Interessen, nehmen religiöse Sachverhalte einen vergleichsweise großen Raum ein. Bei einem Blick in die Wissenschaftsgeschichte kann man die Vermutung hegen, daß die Beschäftigung mit Fragen der Religion zu den Konstitutionsbedingungen der Soziologie gehört.

Die Anfänge

Die Linien, die auf die Religionssoziologie zulaufen, sind vielfältiger Art (vgl. dazu Krech/Tyrell 1995). Die Frage nach den *Anfängen der Religionssoziologie* im engeren Sinne ist unmittelbar mit der Frage verbunden, wo die Anfänge der Soziologie überhaupt historisch zu verorten sind. Dabei ist es angebracht, mit Hartmann Tyrell (1995: 81) zwischen dem in Gang kommenden soziologischen Diskurs einerseits und der Ausdifferenzierung der Soziologie als einer wissenschaftlichen Disziplin andererseits zu unterscheiden. Sowohl der frühere soziologische Diskurs als auch die gegen Ende des 19. Jahrhunderts auf Verwissenschaftlichung drängende Soziologie sind an zentraler Stelle mit dem Thema Religion befaßt; allerdings aus unterschiedlichen Warten und mit verschiedenen Ambitionen. Der soziologische Diskurs vor der Etablierung der Soziologie als Wissenschaft thematisiert Religion im gesellschafts*politischen* Kontext; sei es, indem er sie als fortschritthemmenden Faktor negiert, sei es, indem er auf sie als eine soziale Ordnung ermöglichende Kraft affirmativ rekurriert. Als ein Beispiel für den erstgenannten Fall nenne ich das Wissenschaftsprogramm Auguste Comtes, in dem die Soziologie eine zentrale gesellschaftliche Steuerungsfunktion erhält und explizit *an die Stelle* von Religion tritt. Als ein Beispiel für den zweiten Fall seien Louis G.A. de Bonald und Joseph de Maistre angeführt, denen es – vor dem Hintergrund der nach der französischen Revolution problematisch gewordenen sozialen Ordnung – um die Restauration der Gesellschaft *auf religiöser Grundlage* ging.

Für unsere Thematik ist nun die Tatsache von entscheidender Bedeutung, daß der soziologische Diskurs mit seiner Institutionalisierung als akademische Disziplin seit ca. 1890 (vgl. Pankoke 1984: 1018ff.) in ein neues, und zwar *wertneutrales* Verhältnis zur Religion tritt (vgl. Rammstedt 1991; Dahme 1988). Zunächst wird der geschichtsphilosophische Fortschrittsglauben selbst als religiös entlarvt, folglich obsolet und der Soziologie – wie im übrigen auch allen anderen Wissenschaften – die gesellschaftliche Steuerungsfunktion aberkannt. Wissenschaftlicher Erkenntniszuwachs gilt nicht mehr als synonym mit gesellschaftlichem Fortschritt. Der Weg zur Neugründung der Soziologie als empirisch-analytischer Einzelwissenschaft führt über die Kritik der älteren

Soziologie vor allem Comtescher Provenienz. Durch diesen Bruch ändern sich zugleich die Rahmenbedingungen für das Verhältnis von Soziologie und Religion vollständig. Soziologie als eine wissenschaftliche Disziplin kann sich jetzt von ihrer Opposition gegenüber Religion lösen und mit ihr als einem sozialen Sachverhalt rechnen. »Anstatt des Programms ›Soziologie *statt* Religion‹ war der Weg damit frei für eine ›Soziologie *der* Religion‹« (Tyrell 1995: 96). Aufgrund der hinreichenden Distanz – nicht zuletzt von aktuellen politischen Fragen – ist sie jetzt in der Lage, Religion zum Gegenstand wissenschaftlicher Analyse zu machen. Die Abwendung von allen Wahrheits- und Geltungsfragen ist eine selbstverständliche Folge (vgl. etwa Simmel 1992: 266f., 285f.; 1995: 117f.). Diese Position stellt eine wesentliche Bedingung der Möglichkeit einer Soziologie der Religion dar. Sie bildet die gemeinsame Ausgangslage für die religionssoziologischen Ansätze von Georg Simmel, Max Weber, Ernst Troeltsch und – mit Abstrichen – von Émile Durkheim¹, die allerdings im einzelnen wesentliche Unterschiede aufweisen.

Émile Durkheim

Das Religionsverständnis *Émile Durkheims* (1858–1917) ist vor allem durch die große Nähe von Religion und Gesellschaft geprägt, so daß Religionssoziologie geradezu zur Gesellschaftstheorie wird. Die Kongruenz gründet in der Auffassung von Religion als einer moralischen, verpflichtenden und daher kollektiven Angelegenheit. In seinem religionssoziologischen Aufsatz »De la définition des phénomènes religieux« von 1899 bestimmt Durkheim Religion als »eine mehr oder weniger organisierte und systematisierte Einheit« religiöser Phänomene; diese wiederum bestehen aus »verpflichtenden Glaubensformen, welche mit definierten Handlungsweisen verbunden sind, die sich auf die in den Glaubensvorstellungen gegebenen Objekte beziehen« (Durkheim 1967: 136). Bei dieser Definition liegt der Akzent auf dem obligatorischen Charakter der Glaubensvorstellungen und religiösen Praktiken. Das entscheidende Argument der religionssoziologischen Position Durkheims besteht darin, daß alles, was verpflichtenden Charakter besitzt, sozialen Ursprungs ist. Folglich ist der »Ursprung der Religion nicht in individuellen

Gefühlen, sondern in kollektiven Anschauungen zu finden«; denn: »Wäre sie im Bewußtsein des einzelnen gegründet, dann könnte sie niemals für das Individuum diesen Zwangscharakter besitzen« (1967: 137). In dieser Perspektive ist Religion somit als ein genuin sozialer Tatbestand, als ein »fait sociale« zu verstehen (vgl. 1967: 138).

Durkheims religionssoziologische Kernthese lautet, Gott sei der »symbolische Ausdruck der Kollektivität« (Durkheim 1984: 151), die »transfigurierte und symbolisch gedachte Gesellschaft« (Durkheim 1976: 105). In der kollektiv geglaubten und verehrten Gottheit beschreibt »die Gesellschaft« sich selbst und nimmt sich als Einheit wahr. Insofern Religion kollektiv verfaßt ist, ist sie »Kirche«: »Eine Gesellschaft, deren Mitglieder vereint sind, weil sie sich die heilige Welt und ihre Beziehungen mit der profanen Welt auf die gleiche Weise vorstellen und diese gemeinsamen Vorstellungen in gleiche Praktiken übersetzen, nennt man Kirche« (Durkheim 1981: 71). In seinem religionssoziologischen Hauptwerk »Die elementaren Formen des religiösen Lebens« vertieft Durkheim sein Verständnis von Religion als einer moralischen, obligatorischen und kollektiven Angelegenheit am totemistischen System der australischen Ureinwohner. Als zusätzliches Definitionsmerkmal führt er hier die Unterscheidung von heilig und profan an, auf die sich Religion im Kultus bezieht. Religion ist »ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d. h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören« (1981: 75).

Max Weber

Im Unterschied zu Durkheim setzt *Max Weber* (1864–1920) beim sozialen Handeln *des einzelnen* an. Das spezifische Objekt seiner verstehenden Soziologie ist »nicht jede beliebige Art von ›innerer Lage‹ oder äußerem Sichverhalten, sondern: *Handeln*« (1973: 429), und zwar als »Verhalten von einer oder mehreren *einzelnen* Personen« (Weber 1985: 6). Webers »soziologische Kategorienlehre« in »Wirtschaft und Gesellschaft« bestimmt Handeln als »ein menschliches Verhalten (einerlei ob äußeres oder innerliches Tun, Unterlassen oder

Dulden), wenn und insofern als der oder die Handelnden mit ihm einen subjektiven *Sinn* verbinden« (1985: 1). Gemäß dieser Gegenstandsbestimmung ist das Thema der Weberschen Religionssoziologie nicht Religion als »ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken«, sondern Religiosität als mit subjektivem Sinn ausgestattetes religiöses Handeln. Jedes Verhalten ist religiöses Handeln, wenn es auf religiösen Vorstellungen basiert. Diese geben die subjektiven Motive für ein Handeln ab, stellen also den »Sinnzusammenhang« bereit, »welcher dem Handelnden selbst oder dem Beobachtenden als sinnhafter ›Grund‹ eines Verhaltens erscheint« (1985: 5). *Soziales* Handeln ist religiöses Verhalten aber nur dann, wenn es »am vergangenen, gegenwärtigen oder für künftig erwarteten Verhalten anderer« (1985: 11) orientiert wird.

Vor dem Hintergrund dieser Gegenstandsbestimmung bezeichnet Religiosität eine spezifisch religiös motivierte Haltung zur Welt. Sie kann durch einen passiven, stimmungsmäßigen oder durch einen aktiven, rationalen Charakter geprägt sein. Die Gegenüberstellung von Askese und Mystik als zwei Formen von Religiosität, die sich an den polaren Begriffen ›Rationalität‹ und ›Gefühl‹, ›Handeln‹ und ›Kontemplation‹ orientiert, hat Weber bereits in der »Protestantischen Ethik und der Geist des Kapitalismus« entwickelt. Diese 1904/05 veröffentlichte Untersuchung setzt Religion und Ethik in ein enges Verhältnis und untersucht die »Disziplinierung« und »Methodisierung« der alltäglichen Lebensführung. Sie geht der Frage nach, warum es nur in der westlichen Welt zur Ausbildung des modernen Kapitalismus gekommen ist. Als einen zentralen Faktor dafür macht Weber den asketischen Protestantismus aus. In ihm wurde die »ethische Praxis der Alltagsmenschen [...] ihrer Plan- und Systemlosigkeit entkleidet und zu einer konsequenten *Methode* der ganzen Lebensführung ausgestaltet« (Weber 1920: 115). Auch die vergleichende Untersuchung zur »Wirtschaftsethik der Weltreligionen« möchte »einen Beitrag liefern« zur »Kasuistik« »aller Arten von praktischer Ethik, die systematisch und eindeutig an festen Heilszielen orientiert wurden« (1920: 266). Im »Gesamtgebilde einer Religion« interessieren Weber »stets diejenigen Züge [...], welche für die Gestaltung der *praktischen* Lebensführung in ihren *Unterschieden* gegen andere Religionen die entscheidenden waren« (1920: 267).

Die typologische Unterscheidung von Askese und Mystik wird dann im zehnten Paragraphen des religionssoziologischen Kapitels von »Wirtschaft und Gesellschaft« weiter ausgearbeitet. Die beiden Religiositätsformen werden hier als »Mittel zu einer *dauernden* Selbstvervollkommnung, zu einer *methodischen* Disziplinierung im Dienste des Heils« expliziert (Schluchter 1988: 84). Obwohl Weber Askese und Mystik begrifflich »gleichrangig« behandelt, liegt der perspektivische Fluchtpunkt auf der Seite der »aktiven Religiosität«. Dies hat seinen Grund darin, daß er vor allem am universal-historischen »Rationalisierungsprozeß des Handelns« in seinen Folgen für die Lebensführung des einzelnen interessiert ist.² »Für den Asketen bewährt sich die Gewißheit des Heils stets im rationalen, nach Sinn, Mittel und Zweck eindeutigen Handeln, nach Prinzipien und Regeln. [...] Dem Asketen können sich ferner die Anforderungen seines Gottes an die Kreatur bis zur Forderung einer bedingungslosen Beherrschung der Welt durch die Norm der religiösen Tugend und bis zur revolutionären Umgestaltung zu diesem Zweck steigern. [...] Immer aber wird es eine ethisch rationale Ordnung und Disziplinierung der Welt sein, die er dabei, entsprechend seiner methodisch rationalen Selbstdisziplin, verlangt« (Weber 1985: 333). Die Mystik in ihrer typischen Ausprägung hat dagegen keine starke Neigung zu sozialem Handeln und erst recht nicht zur »rationalen Umgestaltung der irdischen Ordnungen an der Hand einer auf den äußeren Erfolg gerichteten methodischen Lebensführung«. Falls es überhaupt »Gemeinschaftshandeln« auf dem »Boden genuiner Mystik« gibt, besteht es im »Akosmismus des mystischen Liebesgefühls« (1985: 333), das in sozialem Handeln »abreagiert« wird (Weber 1973: 436).

Sein Konzept von Religiosität dient Weber dazu, den »große[n] religionsgeschichtliche[n] Prozeß der *Entzauberung* der Welt« nachzuzeichnen (Weber 1920: 94). Dieser Prozeß meint einen primär *innerreligiösen* Vorgang, innerhalb dessen es bei der Heilssuche zum Abbau der Magie kommt und ein umfassender Rationalisierungsprozeß freigesetzt wird (vgl. Weber 1985: 308). Die okzidentale religionsgeschichtliche Entwicklung nimmt in der altjüdischen Prophetie ihren Ausgang und gipfelt, wie Weber am Calvinismus aufzeigt, im absoluten Fortfall kirchlich-sakramentalen Heils. Als Folge der calvinistischen Prädestinationslehre ist es zu dem »Ge-

fühl einer unerhörten inneren *Vereinsamung des einzelnen Individuums*« gekommen (Weber 1920: 93), dem kein Prediger, kein Sakrament, keine Kirche und in letzter Konsequenz auch kein Gott mehr helfen kann (vgl. 1920: 94). Weber beschreibt somit den paradoxen und tragischen Umstand, daß Religion einen Prozeß in Gang gesetzt hat, an dessen Ende ihr eigenes Verschwinden steht (vgl. Tyrell 1991).

Georg Simmel

Georg Simmel (1858–1918) geht in seinem religionssoziologischen Ansatz von Analogien zwischen Religion als einer autonomen Vorstellungswelt mit eigenen Inhalten und Institutionen einerseits und Vergesellschaftungsprozessen andererseits aus. Ziel dieses Verfahrens ist es, »aus Aeüßerungen des sozialen Lebens, die ganz jenseits aller Religion liegen, dennoch für diese ein Verständniß zu gewinnen« (Simmel 1992: 266). Ausgangspunkt ist die Beobachtung, daß bestimmte religiöse Ideen und bestimmte Vergesellschaftungsprozesse strukturell vergleichbar sind. Daraus zieht Simmel den Schluß, »daß die interindividuellen Formen des sozialen Lebens vielfach den religiösen Vorstellungen ihren Inhalt geben« (1992: 278). Er hält bereits den für die zwischenmenschlichen Verhältnisse konstitutiven Glauben für »religioid«, wie er etwa in der Beziehung des Kindes zu seinen Eltern oder des Patrioten zu seinem Vaterland besteht (vgl. 1992: 275; 1995: 64f.), und der sich dann zum spezifisch religiösen Glauben entwickelt. Das zweite Analogiebeispiel ist der Begriff der Einheit. Dieser wird zunächst und vor allem auf dem Gebiet des Sozialen thematisch und findet dann seine »reine und gleichsam von aller Materie gelöste Darstellung in der Idee des Göttlichen« (1992: 277). Die Gottesvorstellungen, sei es in der monotheistischen, sei es in der polytheistischen Ausprägung, stellen demnach religiöse Symbolisierungen sozialer Beziehungsformen dar. Schließlich thematisiert Simmel die Analogien zwischen den moralischen Beziehungen des einzelnen zu seiner Gruppe und dem Verhältnis des Individuums zu seinem Gott. Das Gemeinsame beider Relationen erblickt er in einem als tentativ beschriebenen Abhängigkeitsgefühl: »Das Individuum fühlt sich an ein Allgemeines, Höheres gebunden, aus dem es

fließt, aber von dem es auch Hebung und Erlösung erwartet, von dem es verschieden und doch auch mit ihm identisch ist« (1992: 281). Das Analogieverfahren basiert auf der Annahme, daß religiös konnotierte soziale Sachverhalte und die Welt der Religion in der religiösen Kategorie, dem religiösen Apriori, eine gemeinsame Quelle haben.

Die Kernthese der Simmelschen Religionssoziologie, daß Religion als »selbständiger Lebensinhalt, als ein Gebiet eigenster Begrenzung« (1992: 268) in einem ihrer »Ursprünge« auf bestimmten sozialen Beziehungsformen basiert, macht die Annahme eines Differenzierungsprozesses nötig. Alle eigenständigen Gebilde wie Recht, Wissenschaft, Wirtschaft, Moral, Kunst und eben auch Religion »treten zunächst gleichsam versuchsweise, keimhaft, in Verwebung mit anderen Formen und Inhalten auf; aber in diesen unausgebildeten Stadien müssen wir sie aufsuchen, um sie in ihren höchsten und selbständigen zu begreifen« (1992: 267). Bei diesem Differenzierungsprozeß geht Simmel davon aus, daß prinzipiell jede soziale und kulturelle Form jeden Inhalt, nämlich Zwecke, Ursachen und Interessen als die »Materie des sozialen Lebens«, formen kann (vgl. 1992: 268f.). Anhand von Beobachtungen der antiken Gesetzgebungspraxis hegt er die Vermutung, »daß die nothwendige Ordnung der Gesellschaft vielfach von einer ganz undifferenzierten Form ausgegangen wäre, in der die moralischen, die religiösen, die juristischen Sanktionen noch in ungeschiedener Einheit geruht hätten« (1992: 270). Aufgrund der prinzipiell beliebigen Kombinationsmöglichkeiten von Form und Inhalt können im Verlaufe des Prozesses zunehmender Differenzierung einzelne Stadien der gesellschaftlichen Entwicklung durch die Dominanz einer Form, beispielsweise der religiösen, geprägt sein. Der Differenzierungsprozeß mündet schließlich in das Stadium, in dem jede Form für sich und parallel zu anderen sämtliche Lebensinhalte zu einer autonomen und geschlossenen Welt zu bilden in der Lage ist (vgl. 1992: 271). Das Differenzierungsparadigma Simmels ist also von einer Perspektive bestimmt, derzufolge die Entwicklung von der undifferenzierten Einheit über die differenzierte Vielheit zur differenzierten Einheit fortschreitet. Vor diesem Hintergrund kann Simmel Religion als autonomes und geschlossenes Gebilde mit eigenen idealen Inhalten und Institutionen als das Ergebnis eines Differenzierungsprozesses verstehen, der

in religiös konnotierten Sozialbeziehungen seinen Ausgang nimmt.

Andererseits wirken die sozial generierten und ins Transzendente verabsolutierten religiösen Ideen auch auf soziale Sachverhalte zurück, indem sie als deren Symbolisierung für ihren Bestand sorgen und das Engagement in sozialen Verhältnissen steigern. Der Umschlag der religiös geformten sozialen Inhalte in transzendente Substanz geschieht dadurch, daß die religiöse Kategorie Einheit nicht anders herstellen kann, als den Schnittpunkt der auf Einheit zielenden Energien ins Jenseits zu verlegen. In der Transzendenz liegt die reinste, die am höchsten gesteigerte Realisierung dessen, was in der Gesellschaft fragmentarisch bleiben muß. Gott stellt in dieser Perspektive also die Formel oder das Symbol dar für das gesellschaftliche Problem von Bindung und Freiheit des Individuums. Von hier aus läßt sich dann auch eine der wesentlichen Funktionen von Religion bestimmen, nämlich die Einheit stiftende Wechselwirkung zwischen Vergesellschaftungs- und Individuationsprozessen mit ihren semantischen Mitteln zu intensivieren sowie das Verhältnis beider als Ineinander von Inklusion und Exklusion zu thematisieren. Die religiöse Kategorie wirkt auf sozialem Feld dort, wo der Vergesellschaftungsprozeß zugleich einen Individuationsvorgang bedeutet. Die religiös gefärbten sozialen Prozesse bewirken »eine Einstellung des Subjektes in eine höhere Ordnung, die es doch zugleich als etwas Innerliches und Persönliches empfindet« (1992: 269). Eine einheitsstiftende Funktion hat Religion sowohl in bezug auf das Individuum, indem sie als Religiosität personale Identität konstituiert, hinsichtlich der Vergesellschaftungsprozesse (Sozialintegration) als auch für die Wechselwirkungen zwischen beiden Instanzen.³

Interessanterweise sind sowohl in bezug auf das Religionskonzept als auch hinsichtlich der Frage nach dem gesellschaftlichen und kulturellen Stellenwert von Religion bereits um die Jahrhundertwende die beiden Positionen zu finden, die noch heute vertreten werden. Während Durkheim Religion als Kollektivangelegenheit faßt und ihre gesellschaftliche Integrationsfunktion betont, analysiert Weber Religion in ihrer Bedeutung für die Reglementierung der Lebensführung und für die Persönlichkeitsbildung. Im Reli-

gionskonzept Simmels hat Religion ihr Bezugsproblem im Zusammenspiel von Sozialisation und Individuation. Was die Relevanz von Religion in der Moderne angeht, so steht auf der einen Seite Weber, der die kulturprägende Bedeutung von Religion nur noch historisch identifiziert. Auf der anderen Seite ist Simmel zu verorten, der einen Transformationsprozeß von Religion konstatiert und ihr innerhalb eines erweiterten begrifflichen Rahmens eine individualitätskonstitutive Bedeutung zuschreibt.

Vergegenwärtigt man sich die Prominenz religiöser Themen in der klassischen Soziologie, so steht dazu die Tatsache in einem merkwürdigen Mißverhältnis, daß die akademische Soziologie der nachfolgenden Generationen kaum noch oder nur am Rande mit religionssoziologischen Themen befaßt war. Erst nach dem Zweiten Weltkrieg rückte die Religionssoziologie wieder stärker ins soziologische Blickfeld (vgl. Beckford 1990). Standen zunächst kirchensoziologische Themen im Zentrum des Interesses, so werden seit den sechziger Jahren umfassendere Religionstheorien entwickelt, die Religion in den Zusammenhang gesellschafts- und sozialtheoretischer Fragen stellen.

Welchen Gegenstand hat die Religionssoziologie?

Ein Abriß religionssoziologischer Theorien

In der Religionssoziologie gibt es eine auffällige Unsicherheit über ihren Gegenstand, die möglicherweise mit dem Charakter des Gegenstands selbst zu tun hat. Im Vergleich zu politischen oder wirtschaftlichen Sachverhalten läßt sich nicht so leicht angeben, welche sozialen Phänomene sinnvollerweise als religiös zu qualifizieren sind. Und auch die Versuche, diese Unsicherheit zu beseitigen, weichen zum Teil erheblich voneinander ab. Wie bereits eingangs angedeutet, hängt die Unbestimmtheit beziehungsweise die Heterogenität in den Gegenstandsbestimmungen der Religionssoziologie mit paradigmatischen Differenzen innerhalb der allgemeinen soziologischen Theoriebildung zusammen. Als eine Systematisierungshilfe können drei grundbegriffliche Stichworte der soziologischen Theorie dienen, nämlich Erfahrung, Handeln und Kommunikation. Die im folgenden skizzierten Ansätze geben nicht das gesamte Spektrum religionssoziologischer

Theorien wieder, sondern sind exemplarisch ausgewählt, um paradigmatische Differenzen aufzuzeigen.

Vom Erleben zum Handeln: Religion als ›Erlebnis des Heiligen‹

Diejenigen Ansätze, denen ein religionsphänomenologischer Ausgangspunkt zugrunde liegt, konstatieren ein »Wesen« der Religion. Sie behaupten, daß Religion in ihrer ›Substanz‹ in soziologischer Perspektive nicht aufgeht und somit mehr als ein soziales Phänomen ist. So betont etwa *Joachim Wach* (1898–1955): Jede religionssoziologische Forschung habe zu berücksichtigen, »daß in den soziologischen Bezügen, in die die Religion *eingeht*, von ihrem *eigentlichen Wesen*, ihrer Idee und Intention jeweils nur ein bestimmtes Maß leben kann« (Wach 1931: 479; Hervorhebung V. K.). Die in dieser Formulierung implizierte Differenz zwischen sozialer ›Erscheinung‹ und dem ›Wesen‹ der Religion basiert auf einem Religionsbegriff, demzufolge die religiöse Substanz im ›Erlebnis des Heiligen‹ besteht. Wach erläutert dazu: »Dieser Religionsbegriff betont den objektiven Charakter des religiösen Erlebnisses im Gegensatz zu psychologischen Theorien von seiner rein subjektiven illusionären Natur« (Wach 1951: 22).

Im Anschluß an Wach wendet sich auch *Gustav Mensching* (1901–1978) gegen die Reduktion von Religion auf einen sozialen Sachverhalt. Statt dessen versteht er unter Religionssoziologie »die *Lehre von den soziologischen Phänomenen im Bereich der Religion und den soziologischen Beziehungen der Religion nach innen und außen*« (Mensching 1968: 18). Dementsprechend definiert er Religion als »erlebnishaft Begegnung des Menschen mit der Wirklichkeit des Heiligen und antwortendes Handeln des vom Heiligen bestimmten Menschen« (1968: 22). In der soziologischen Analyse, ja in der empirischen Dimension überhaupt geht die Wirklichkeit des Heiligen dieser Position zufolge keineswegs auf. Auch Thomas F. O’Dea weist darauf hin, »[that the] embodiment of the ultimate in empirical symbols causes a diminution of the sense of ultimacy itself« (O’Dea 1966: 93).

Der wissenschaftstheoretische Status von Definitionen der genannten Art ist der einer Realdefinition, die etwas über das ›Wesen‹ des zu definierenden Gegenstandes aussa-

gen möchte (vgl. Kehrer 1988b: 18). Man geht davon aus, daß der transzendente Bezugspunkt von Religion – etwa Gott, andere überpositive Wesen oder abstrakter: das Heilige – auch unabhängig von seinen empirischen Realisierungen existiert, das heißt unabhängig von seinen Symbolisierungen in Sprache und Handlungen. Religionssoziologie in diesem Sinne hat zwar empirisches und damit beobachtbares soziales Handeln zum Gegenstand, das sich aber auf eine transzendente, nicht-soziale und überhaupt außer-empirische Dimension bezieht. Religion gilt ihr *primär* als etwas Außer-gesellschaftliches, das soziale Folgen zeitigt. Diese Art von Soziologie bleibt in unmittelbarer Nähe zur religiösen Selbstbeschreibung.

Vom Erfahren zum Handeln: Religion als ›Heiliger Kosmos‹

Ebenfalls in phänomenologischer Tradition befinden sich die Ansätze von *Peter L. Berger* und *Thomas Luckmann*. Im Unterschied zu den oben behandelten Autoren setzt insbesondere Luckmann jedoch nicht beim »Erleben des Heiligen« an, sondern bei der subjektiven Erfahrung. Auf der Basis ihres maßgeblich durch Alfred Schütz, Helmuth Plessner und Arnold Gehlen inspirierten sozialkonstruktivistischen Ansatzes verstehen Berger und Luckmann Erfahrung als einen durch die gesellschaftliche Wirklichkeit konstituierten Sachverhalt. Die Autoren haben gemeinsam ein wissenssoziologisches Konzept entwickelt, das die Konstitution von Gesellschaft in dialektischen Prozessen von Individuierung und Sozialisation beschreibt (vgl. Berger/Luckmann 1969). Auf der Grundlage dieser Theorie lassen sich auch die religiöse Erfahrung und die Ausbildung eines Bestands von religiösem Wissen und religiösen Institutionen als sozial konstituiert begreifen und analysieren. Trotz gemeinsamer theoretischer Basis weisen die Ansätze der beiden Autoren jedoch Unterschiede auf. Während Berger seine religionssoziologische Theorie auf eine substantielle Definition gründet und damit noch in relativer Nähe zur religiösen Semantik bleibt, bestimmt Luckmann Religion funktional und versteht sie als eine universale anthropologische Konstante.

Berger geht von der Annahme aus, daß der Mensch ange-

sichts einer ihn bedrohenden, weil instinktmäßig nicht kontrollierbaren Welt zu Ordnungsleistungen herausgefordert ist (Berger 1973: 20). Dem drohenden Chaos tritt der gesellschaftlich konstruierte »Nomos« entgegen, und die Gesellschaft wird auf diese Weise zur Hüterin sinnhafter Ordnung. Dem anthropologischen Bedürfnis nach Sinnhaftigkeit und dem Schutz vor Terror, Chaos und Sinnlosigkeit kann genügt werden, indem das Individuum durch Kommunikation an der sozialen, nomisierten Ordnung partizipiert.

Trotzdem erfährt der einzelne aber gewisse Grenzsituationen, in denen der »Nomos« versagt und die »eingeborene Ungesicherheit aller sozialen Welten« offenkundig wird (1973: 24); dafür steht *par excellence* das Wissen um den Tod. Dadurch wird auch die scheinbare Gewißheit des Nomos, der in der dialektischen Konstitution von Individuum und Gesellschaft als gegeben erscheint, in seiner sozialen Konstruiertheit deutlich. Und an dieser Stelle setzt die Bedeutung der Religion ein. »Religion ist das Unterfangen des Menschen, einen heiligen Kosmos zu errichten« (1973: 26). Dieser hat die Aufgabe, dem sozial konstruierten Nomos die Qualität der Gewißheit und einen ontologischen Status zu sichern, der in besagten Grenzsituationen fraglich geworden ist. »Religion impliziert die Projektion menschlicher Ordnung in die Totalität des Seienden« (1973: 28). Dieser zwar ebenso sozial konstituierte (vgl. 1973: 26ff., 50, 86), aber mit der Aura einer unhinterfragten, letzten Gewißheit ausgestattete Bereich stellt den gemeinsamen Bezugspunkt aller historischen, je spezifischen Religionsformen dar; hierin besteht die allgemeine religiöse »Substanz«. Zum Wesen aller Religionen gehört »die Zweiteilung der Wirklichkeit in heilige und profane Sphären« (1973: 27).

Der heilige Kosmos, in dem sich die Transzendenz manifestiert, überspannt die Gesellschaft wie ein Baldachin und gewährt auf diese Weise Schutz vor dem Chaos in Form der Sinnentleerung. Die welterhaltende Aufgabe der Legitimation gesellschaftlicher Institutionen nimmt Religion wahr, indem sie Rituale einsetzt (vgl. 1973: 40). Allerdings erkennt Berger nicht nur in den expliziten historischen Religionen Manifestierungen des Heiligen, sondern auch in Phänomenen des Alltags wie etwa im allgemeinen Ordnungsdrang, im Spiel, in der Hoffnung, der Verdammung und im Humor (vgl. Berger 1971: 79–108).

Gemäß der gemeinsamen theoretischen Ausgangsbasis setzt auch Luckmann beim Sozialisations- und Individuationsprozeß an. Im Unterschied zu Berger geht er jedoch von (anderen) anthropologischen Prämissen aus. Zunächst unterscheidet er das als universal konstatierte Phänomen Religion von seinen verschiedenen historischen Formen und fragt nach den »allgemeinen anthropologischen Bedingungen für das, was als Religion institutionalisiert werden kann« (Luckmann 1991: 79). Zur Beantwortung dieser Frage definiert Luckmann die religiöse Gedankenwelt als ein symbolisches Universum, das heißt als ein verobjektiviertes Sinnsystem, das sich einerseits auf die Welt des Alltags bezieht und andererseits auf jene Welt, die als den Alltag transzendierend erfahren wird. Während subjektive Erfahrungen auf die schlichte Gegenwart beschränkt und bar jeden Sinnes sind, handelt es sich bei einem verobjektivierten Sinnsystem um einen sozialen Sachverhalt, der die subjektive Erfahrung in ein Deutungsschema integriert, dadurch mit Sinn ausstattet und sie somit »transzendiert«. Da Sinnbildung ein sozialer Sachverhalt ist, wird die Individuation des menschlichen Bewußtseins allein in intersubjektiven Vorgängen realisiert. Ein menschlicher, biologisch verfaßter Organismus wird zu einer Person, »indem er mit anderen einen objektiv gültigen, aber zugleich subjektiv sinnvollen, innerlich verpflichtenden Kosmos bildet« (1991: 87). Und diesen Vorgang der Personwerdung des Organismus durch Transzendieren seiner Natürlichkeit nennt Luckmann einen religiösen. Insofern ist Religion ein universales anthropologisches Phänomen.

Der Prozeß der Personwerdung konstituiert eine allgemeine anthropologische Struktur der Erfahrung, die sich in drei verschiedene Arten von Transzendenz gliedert (vgl. Luckmann 1985): Kleine Transendenzen umfassen Erfahrungen der Grenze, die zwischen der gegenwärtigen alltäglichen Erfahrung und all dem liegt, was in ihr nur angezeigt wird, also selbst nicht erfahren wird, aber grundsätzlich ebenso unmittelbar erfahrbar ist. Die mittleren Transendenzen beziehen sich darauf, daß die Erfahrungen, Gefühle und Gedanken anderer Menschen nicht unmittelbar erfahren, gefühlt und gedacht, sondern nur mittelbar erschlossen und nachvollzogen werden können. Die großen Transendenzen bezeichnen Erfahrungen, welche die alltägliche Wirklichkeit übersteigen und sich auf eine außeralltägliche

Wirklichkeit beziehen – etwa im Traum, in der Meditation oder in der Ekstase. Diese Wirklichkeit ist von der des Alltags grundverschieden und kann nur symbolisch vergegenwärtigt werden.

Nun verbleibt Religion allerdings nicht im Zustand eines universalen anthropologischen Phänomens, sondern nimmt stets Sozialgestalt an. Als die grundlegende Sozialform der Religion führt Luckmann die Weltansicht an, aus deren vorgegebenen und objektiven Sinnzusammenhang die individuelle Existenz ihren Sinn schöpft (vgl. Luckmann 1991: 89f.). Innerhalb der Weltansicht wird eine vielschichtige Bedeutungshierarchie ausgebildet, die in spezifischen Repräsentationen Gestalt annimmt. Während die Gewohnheiten des täglichen Lebens Teil einer vertrauten Welt sind, in der man sich durch routiniertes Handeln zurechtfinden kann, sind die Bedeutungsschichten, auf die sich die Welt des Alltags stützt, weder konkret noch unproblematisch. In dem Wirklichkeitsbereich, der die alltägliche Welt transzendiert, kann nicht gewohnheitsmäßig gehandelt werden; deshalb wird er als andersartig und geheimnisvoll erfahren. Zugleich aber muß diese andere Wirklichkeitsschicht in und mit den Mitteln der alltäglichen Welt symbolisiert werden. Die Bedeutungshierarchie ist die Grundlage der religiösen Funktion einer Weltansicht und findet ihren Ausdruck in einer ausgegrenzten Sinnschicht, die Luckmann als »Heiligen Kosmos« bezeichnet (1991: 58). Während die ganze Weltansicht eine universale und unspezifische Sozialform der Religion darstellt, ist der Heilige Kosmos als eine spezifische, historische Sozialform der Religion zu verstehen. Auf seiner Grundlage kommt es zur institutionellen Spezialisierung der Religion in Form einer genau umschriebenen Lehre, der Ausbildung von religiösen »Vollzeit-Rollen« mit übertragenen Sanktionsvollmachten, der Durchsetzung dogmatischer und ritueller Konformität und der Entstehung einer religiösen Organisation.

Vom symbolisch repräsentierten Wissen zur Legitimation des Handelns: Religion als Handlungsorientierung

Während Luckmann Religion eher im sozialtheoretischen Kontext thematisiert, betont *Talcott Parsons* im Gefolge Durkheims ihre *gesellschaftsintegrative* Funktion. Theoretischer Hintergrund dafür ist das AGIL-Schema seiner funktionalen Handlungstheorie. Die Funktion der *Adaption* gewährleistet die Anpassung des Gesellschaftssystems an die allgemeinen Bedingungen der im wesentlichen physischen Umwelt; diese Funktion wird vor allem vom ökonomischen Subsystem wahrgenommen. Die *Zielorientierung* (*goalattainment*) ermöglicht es, daß die Mitglieder einer Gesellschaft nicht miteinander konfligierende Ziele vertreten, was andernfalls die Gesellschaft zerstören würde; diese Aufgabe nimmt vor allem das politische Subsystem wahr. Die *Integration* der einzelnen Handlungsträger und Rollen übernimmt das rechtliche Subsystem. Die *Aufrechterhaltung der institutionalisierten kulturellen Muster* (*latency* oder *maintenance of institutionalized cultural patterns*) legitimiert die normative Ordnung mit Bezug auf das kulturelle System von Werten. Der funktionale Ort von Religion liegt im Legitimationssystem, denn »es ist stets angewiesen auf eine – und sinnvoll abhängig von einer – Begründung durch geordnete Beziehungen zu einer letzten Realität. Das heißt, seine Begründung ist immer im gewissen Sinn eine religiöse« (Parsons 1975: 23). Parsons weist Religion somit die Funktion der »hintergründigen Spannungsbewältigung und Orientierungsstabilisierung des Handelns« zu und versteht sie als eine Art »balancierender Ausgleichsinstanz in Situationen drohender Gleichgewichtsstörungen« der Gesellschaft (Drehse 1980: 92). Das Problem, das Religion bewältigt, besteht also im stets möglichen Aufbrechen gesellschaftlicher Ungleichgewichte, Spannungen und Diskrepanzen. Dies kann der Fall sein, weil sich der Erhalt der gesellschaftlichen Ordnung, ihre Integration und Legitimation keinesfalls von selbst verstehen (vgl. insgesamt Brandt 1993).

Auch der Ansatz von *Clifford Geertz* basiert auf dem Zusammenhang von symbolisch repräsentiertem Wissen (als Motiv- und Intentionshintergrund) und Handeln. Sein Religionskonzept ist an der Unterscheidung und dem Zusam-

menhang von *belief* (als Symbolsystem) und *action* orientiert, die auf Talcott Parsons zurückgeht (vgl. Kippenberg 1998: 27). Die Religionsdefinition von Geertz setzt sich aus folgenden Bestandteilen zusammen: Religion ist »(1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vorstellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, daß (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen« (Geertz 1987: 48). Geertz weist eine funktionale Bestimmung ab, weil Religion soziale Ordnung nicht spiegele, sondern sie präge (vgl. 1987: 87). Trotzdem sieht er es als die Aufgabe von Religion an, zwischen einem Weltbild eines Volkes und seinem praktischen Ethos eine Synthese herzustellen (vgl. 1987: 47f.). Die Leistung von Religion besteht diesem Konzept zufolge darin, die Differenz von individueller Gefühls- und Handlungsdisposition und sozialer Wirklichkeit zu thematisieren und durch das Angebot eines bestimmten Symbolbestands zu lösen. Zugleich stellt das religiöse Symbolsystem Motivationsressourcen zur Handlungssteuerung bereit.

Vom Handeln zur Kommunikation: Religion als Kontingenzbewältigung

Im Unterschied zu phänomenologischen, den klassischen wissenssoziologischen und den handlungstheoretischen Ansätzen bestimmt *Niklas Luhmann* ausschließlich Kommunikation zum Gegenstand seiner soziologischen, systemtheoretisch ausgerichteten Theorie. Die Grenzen des Gegenstands dieser Theorie, also die der Gesellschaft, fallen mit den Grenzen der Kommunikation zusammen. Da Menschen mit ihrem Bewußtsein zur Umwelt der Gesellschaft gehören, sind subjektive Erfahrung und Wissen soziologisch nur relevant, insofern sie – unabhängig von ihrer bewußtseinsförmigen Verfassung – kommuniziert werden. Und ebenso ist Handeln nur von soziologischem Interesse, indem es – unabhängig von bewußtseinsförmigen Motiven und Intentionen – kommunikativ, das heißt als Anschluß an vorangegangene Handlungen, prozediert. Folglich ist Gegenstand

der Religionssoziologie ausschließlich religiöse Kommunikation.

Luhmann versteht Kommunikation als Synthese aus drei Komponenten: Sie muß sich auf etwas Bestimmtes beziehen und basiert daher auf *Information*. Damit aber Kommunikation überhaupt zustandekommt, ist außerdem die *Mitteilung* der Information notwendig. Für die Fortsetzung der Kommunikation ist schließlich hinreichendes *Verstehen* erforderlich, das sich an der Differenz von Information und Mitteilung orientiert. Keine der drei Komponenten hat einen Primat; weder der Sachsinne der Information noch der subjektive Akteur, der etwas mitteilt, noch der gesellschaftliche Kontext mit seinen Institutionen und Organisationsformen, die ein Verstehen ermöglichen (vgl. Luhmann 1996: 25). Allerdings kann eine konkrete Synthese verschiedene Gewichtungen vornehmen.

Der zentrale systemtheoretische Ausgangspunkt ist die Differenz von System und Umwelt; kein System existiert ohne Umwelt. Die Differenz ist systemkonstitutiv und bleibt auch durch die Bezugnahme des Systems auf die Umwelt erhalten. Da die Umwelt als Ausgrenzung des Systems verstanden wird, konstituiert sich Umwelt stets systemrelativ. Folglich hat jedes System eine andere Umwelt. In die Ausgrenzung fallen immer eine Vielzahl anderer Systembildungen, weshalb jede Beziehung zwischen System und Umwelt asymmetrisch ist und als Komplexitätsgefälle beschrieben werden kann. Zu den wichtigsten gesellschaftlichen Teilsystemen zählen: Recht, Wissenschaft, Wirtschaft, Politik, Erziehung, Kunst und eben auch Religion. Die Gesellschaft umfaßt sämtliche Kommunikationsoperationen der einzelnen gesellschaftlichen Subsysteme.

Dem evolutionstheoretischen Paradigma zufolge ist die moderne Gesellschaft funktional differenziert. Jedes gesellschaftliche Teilsystem erfüllt in bezug auf die Gesamtgesellschaft eine systemspezifische Funktion. Das Teilsystem Religion hat »für das Gesellschaftssystem die Funktion, die unbestimmbare, weil nach außen (Umwelt) und nach innen (System) hin unabschließbare Welt in eine bestimmbare zu transformieren, in der System und Umwelt in Beziehungen stehen können, die auf beiden Seiten Beliebigkeit der Veränderung ausschließen« (Luhmann 1977: 26). Die gesellschaftliche Funktion der Religion besteht darin, ein

Zugleich von Bestimmtheit und Unbestimmbarkeit zu gewährleisten, also Kontingenz zu thematisieren und sie zugleich in Sinn zu überführen. Auf diese Weise schließt Religion die ansonsten unabschließbare Kommunikation ab. Die Notwendigkeit von Religion kann in systemtheoretischer Perspektive also nicht auf anthropologischer, sondern nur auf soziologischer Grundlage nachgewiesen werden (vgl. 1989: 349). Religion löst demnach nicht spezifische Probleme des Individuums, für das Religion in der modernen Gesellschaft optional geworden ist, sondern erfüllt eine gesellschaftliche Funktion.

Da die Funktionsbestimmung zur Identifikation religiöser Kommunikation nicht ausreicht, gilt als weiteres Bestimmungskriterium der binäre Code, über den sich jedes gesellschaftliche Teilsystem konstituiert. Das Religionssystem basiert auf dem Code Transzendenz/Immanenz (vgl. Luhmann 1986: 185ff.; 1989: 313ff.; 1991). Religion bewältigt Kontingenz, indem sie unbestimmbare Transzendenz in bestimmte oder jedenfalls bestimmbare Immanenz transformiert. Die Einheit dieser Differenz stellt die Gottesformel beziehungsweise der Glauben dar. Um operieren zu können, muß die in der binären Codierung bestehende Paradoxie aufgelöst werden. Dies ist durch das Programm des jeweiligen Systems gewährleistet. Während auf der Ebene der Codierung ein System durch einen binären Schematismus ausdifferenziert wird und Geschlossenheit erlangt, sind Programme vorgegebene Bedingungen für die Richtigkeit der Selektionen von Operationen und ermöglichen auf diese Weise die Offenheit des Systems. Im Falle des Religionssystems besteht die Einheit des Programms in der Offenbarung, die Operation auf Programmebene in den Regeln kodifizierter Texte.

Auch das von *Ulrich Oevermann* (1995) entwickelte Strukturmodell von Religiosität hat eine, wenn auch nicht explizit so genannte, kommunikationstheoretische Ausrichtung. Im Unterschied zu substantiellen Definitionen rekonstruiert Oevermann Religiosität aus den Konstitutionsbedingungen der Lebenspraxis heraus und versteht sie als »eine Funktion der zwingend universalen, die Lebenspraxis konstituierenden Sachgesetzmäßigkeit« (Oevermann 1995: 32). Auf der Basis eines genetischen Strukturalismus kann das Modell auf anthropologische Annahmen über Religiosität als ein Grunderlebnis oder Bedürfnis verzichten und statt dessen mit genuin

soziologischen Argumenten ihre Universalität behaupten. Zugleich werden mit der Aufschließung der universellen Struktureigenschaften von Religiosität »Grundbedingungen des Bildungsprozesses des Subjekts und seines Verhältnisses zu Sozialität und Gesellschaft« expliziert (1995: 33). Ausgangspunkt des Strukturmodells ist die Feststellung, daß der Übergang von Natur zu Kultur vor allem durch die Emergenz der Sprachlichkeit und des darin konstituierten regelgeleiteten Handelns geprägt ist (1995: 34). Mit der Sprache entsteht die Differenz von repräsentierter und repräsentierender Welt. Der durch die hypothetisch konstruierten Welten eröffnete Möglichkeitsspielraum zieht wiederum zwingend ein Bewußtsein der Endlichkeit des Lebens und korrelativ dazu die Kategorie der Grenzüberschreitung nach sich. Mit dem Bewußtsein der Endlichkeit des Lebens konstituiert sich zugleich die Eigenlogik von Lebenspraxis, die durch die widersprüchliche Einheit von Entscheidungszwang und Begründungsverpflichtung zu charakterisieren ist. Und zwar entstehen mit den hypothetisch konstruierten Welten Handlungsalternativen, die in der Praxis laufend zu Entscheidungen zwingen. Die Entscheidungen müssen argumentativ mit rationalen Mitteln begründet werden. Das ist so lange kein Problem, wie Begründungsargumente in der Entscheidungssituation evident vorliegen, also in Routinefällen. In echten, krisenhaften Wahlmöglichkeiten mit einem offenen Handlungsspielraum aber müssen die bis dahin gültigen Entscheidungskriterien und -regeln zwangsläufig überschritten werden.

Aus der widersprüchlichen Einheit von Entscheidungszwang und Begründungsverpflichtung leitet Oevermann ein Strukturmodell von Religiosität ab, das aus folgenden drei Komponenten besteht. Aufgrund des Bewußtseins der Endlichkeit entsteht erstens die prinzipiell nicht stillstellbare *Bewährungsdynamik*, die angesichts einer offenen Zukunft und ihrer Möglichkeitsspielräume in der Lebenspraxis stets aufs Neue nicht mehr rückgängig zu machende Entscheidungen erzwingt, und zwar mit dem Anspruch auf Begründbarkeit, ohne daß bereits erprobte Begründungsmuster zur Verfügung stehen. Die Dynamik und zugleich die Paradoxie des Bewährungsproblems besteht darin, daß in dem Maße, in dem die Aufgabe der Bewährung ernsthaft gelöst werden soll, die Unerfüllbarkeit dieses Ideals eingesehen werden

muß; und in dem Maße, in dem diese Unerfüllbarkeit eingesehen wird, muß das Ideal um so mehr angestrebt werden. Um diese Dynamik und Paradoxie aushalten und mit ihr leben zu können, muß zweitens ein *Bewährungsmythos* ausgebildet werden. Er ist in der Lage, die drei Fragen »Wer bin ich (sind wir)?«, »Woher komme ich (kommen wir)?« und »Wohin gehe ich (gehen wir)?« verbindlich und unverwechselbar für eine Lebenspraxis zu beantworten. Um die Gültigkeit des Bewährungsmythos zu gewährleisten, ist drittens eine *suggestive Evidenz* erforderlich, die durch eine vergemeinschaftende Gefolgschaft gesichert wird.

Die kommunikative Ausrichtung dieses Strukturmodells von Religiosität liegt zum einen darin, daß bereits das Bewährungsproblem eine kommunikative Komponente in Form der Begründungsverpflichtung enthält. Zum anderen wird die Bewährungsdynamik durch kommunikative Strategien bewältigt, nämlich durch den Bewährungsmythos, dessen Evidenz ebenfalls kommunikativ gesichert wird.

Schlußfolgerungen

Resümiert man die Skizze religionssoziologischer Theorien, so tun sich vier Diskussionsfelder auf: 1. funktionale versus substantielle Definition; 2. Berücksichtigung des Selbstverständnisses religiöser Akteure und die Nähe zur Selbstbeschreibung von Religion; 3. Verhältnisbestimmung von Individuum und Gesellschaft; 4. erfahrungs-, handlungs- oder kommunikationsförmige Konzeptualisierung von Religion.

1. Ältere soziologische Religionskonzepte orientieren sich an der religiösen Selbstbeschreibung und definieren Religion substantiell. Andere Ansätze bestimmen Religion, indem sie die Funktion(en) oder Bezugsprobleme benennen, auf die Religion reagiert. Die funktionale Methode bezieht Religion auf ein Problem, das mit ihr gelöst wird (vgl. Luhmann 1977: 9f.). Schon bei Durkheim wird die gesellschaftsintegrative Funktion von Religion betont. Wie wir allerdings sahen, stehen in diesem Ansatz Religion und Gesellschaft sowie die Funktionen beider in allzu großer Nähe und sind deshalb nicht mehr unterscheidbar (vgl. Luhmann 1981: 301). Unter Rückgriff auf Durkheim und Max Weber bestimmt Thomas Luckmann die Funktion von Reli-

gion als sozialisierende Integration des Individuums in einen den einzelnen transzendierenden Sinnkosmos (vgl. Luckmann 1963: 43). In der Folge ist auch bei Luckmann eine große Nähe oder sogar Kongruenz von Religion und Gesellschaft zu vernehmen: »Religion ist Gesellschaft, Gesellschaft ist Religion« (Luckmann 1985: 35). Abgesehen von der Ununterscheidbarkeit von Religion und Gesellschaft verstellt die Betonung der integrativen Funktion von Religion den Blick auf ihr Konfliktpotential. Die desintegrative Wirkung von Religion wird etwa in Religionskriegen oder in solchen Konflikten deutlich, in denen Religion einen wichtigen Faktor darstellt.⁴

Die Kritik an der funktionalen Bestimmung von Religion richtet sich auf den mit ihr verbundenen weiten Gegenstandsbereich. Weil Inhalt und Funktion von Religion nicht mehr zusammenfallen müssen, können auch solche Phänomene Gegenstand funktionaler Religionsanalysen werden, die gewöhnlich (und von den Akteuren selbst) nicht als religiös verstanden werden. Umgekehrt verlieren religiöse Inhalte und Formen ihren religiösen Charakter, wenn sie die ihnen zugeschriebene Funktion nicht (mehr) erfüllen (vgl. Berger 1973: 165ff.). Darin sehen Vertreter einer funktionalen Bestimmung von Religion aber gerade einen Vorteil. Zum einen ermögliche sie, gegenüber dem Gegenstand auf Distanz zu gehen und dadurch gerade einen analytischen Erkenntnisgewinn zu erzielen (vgl. Luhmann 1977: 10). Zum anderen erlaube eine funktionale Perspektive, »unsichtbare Formen« oder funktionale Äquivalente von Religion zu erkennen.

2. Mit der funktionalen Perspektive hängt zusammen, daß sich eine inkongruente Perspektive zwischen religiöser Selbstbeschreibung und soziologischer Analyse nicht vermeiden läßt, sondern daß diese Inkongruenz sogar notwendig ist, um soziale Prozesse rekonstruieren zu können (vgl. Oevermann 1995). Andernfalls würde soziologische Analyse eine bloße Paraphrase dessen bedeuten, was religiöse Akteure viel besser und ›authentisch‹ beschreiben können: nämlich religiöse Praxis. Allerdings können bestimmte substantielle Anteile im Sinne religiöser Semantik durchaus Bestandteil einer funktionalen Definition sein (vgl. Luhmann 1989: 313; Pollack 1995: 190).

3. Das Verhältnis von ›Individuum‹ und ›Gesellschaft‹ oder das von Sozialisierungs- und Individuierungsprozessen

ist für Religion insofern konstitutiv, als Religion Differenzen zwischen beiden thematisiert und symbolisch miteinander vermittelt. Um einen zu weit gefaßten Religionsbegriff zu vermeiden, soll hierin die wesentliche Funktion von Religion bestimmt werden. Ohne die Unterschiede nivellieren zu wollen, besteht in dieser Funktionsbestimmung doch eine Gemeinsamkeit der skizzierten Ansätze von Simmel über Luckmann bis Luhmann und Oevermann. Bereits Simmel vertritt die Auffassung, daß es in der Religion um die problematische Doppelstellung des ›Individuums‹ zur ›Gesellschaft‹ geht, und zwar um die prekäre »Beziehung eines Gliedes zum Ganzen, während das Glied doch selbst ein Ganzes zu sein verlangt« (Simmel 1995: 60). Auch Luckmann identifiziert die Funktion von Religion im dialektischen Zusammenspiel von Sozialisations- und Individuationsprozessen – allerdings prinzipiell und nicht nur in der Thematisierung der Differenz. Diese Differenz zwischen ›Individuum‹ und ›Gesellschaft‹ wird dagegen von Luhmann herausgestellt. Und da er das Individuum als einen Kandidaten für die Transzendenz der Gesellschaft bestimmt (vgl. Luhmann 1989: 340) und Armin Nassehi (1995) im Anschluß an Luhmann die individuelle Biographie als das Bezugsproblem des Religionssystems ausmacht, kann der binäre Religionscode immanent/transzendent in die Differenz von ›Gesellschaft‹ und ›Individuum‹ übersetzt werden. Im Falle des Oevermannschen Strukturmodells von Religiosität läßt sich die widersprüchliche Einheit von Entscheidungszwang und Begründungsverpflichtung als die Einheit von Sozialisations- und Individuationsprozessen verstehen. Während sich die Lebenspraxis in der Entscheidung individuiert, verweist die Begründungsverpflichtung auf die objektive, den Einzelfall überschreitende kommunikative Dimension der Praxis und ihrer hypothetisch konstruierten Welten.

Die primäre Funktion religiöser Kommunikation besteht somit darin, Kontingenz – das heißt die Einsicht, daß alles auch anders sein, immer auch anders entschieden werden könnte – zu bewältigen (vgl. auch Pollack 1995: 184). Dies tut Religion, indem sie Unvertrautes in Vertrautes übersetzt und die offenen Handlungsspielräume schließt. Sie thematisiert die Differenz von ›Individuum‹ und ›Gesellschaft‹, von endlichem Bewußtsein und grenzüberschreitender kommunikativ verfaßter Welt und erbringt mit ihren Symbolen Vermitt-

lungsleistungen. Dies erfolgt – je nach der Semantik einzelner historischer Religionen – entweder in Richtung eines Gleichgewichts von Sozialisations- und Individuationsprozessen oder mit der Akzentuierung eines der beiden, ohne aber den anderen gänzlich außer acht lassen zu können, weil der Gegenstand religiöser Kommunikation ihre Differenz ist.

Aufgrund dieser Funktionsbestimmung hat Religion eine zentrale Bedeutung für die Konstitution personaler und sozialer Identität (vgl. Hahn 1974). Mit Hans Mol (1976) lässt sich von Religion (inklusive ihrer funktionalen Äquivalente) als Sakralisierung von Identität sprechen. Hinsichtlich der personalen Identität *thematisiert* Religion die Erfahrung, daß das Individuum in Vergesellschaftungsprozessen nicht aufgeht. Gegenüber gesellschaftlichen Tendenzen, den einzelnen zu vereinnahmen, und entgegen häufig miteinander konfligierenden Rollenerwartungen ermöglicht Religion identitätsstiftende und -wahrende Distanzierung (vgl. Drehsen 1975: 309ff.). In gewissem Sinne bringt Religion die Identität eines Menschen kontrafaktisch zur Geltung (vgl. 1975: 316). Und weil die Identität einer Person ebenso eine kollektive Dimension im Sinne der Identifikation mit Grundwerten, Basisinstitutionen, der Weltauffassung, Verhaltensmustern und Gewohnheiten größerer sozialer Einheiten einschließt, *vermittelt* Religion auch die Differenz von Individuum und verschiedenen sozialen Einheiten (von der sozio-kulturell abgegrenzten lokalen Gemeinschaft über Nationen und deren Zusammenschlüsse bis zur Menschheit als ganzer). Diese sozialintegrative Funktion können auch nicht-religiöse Ideologien wahrnehmen; allerdings ist die genuin religiöse Semantik in ihrer Betonung der »Sorge um den Menschen« besonders identitätsrelevant (vgl. Drehsen 1975: 315). Die Verhältnisbestimmung von Individuum und Kollektivgebilden sowie von kollektiven Einheiten untereinander erfolgt innerhalb des Spektrums von Universalisierungs- und Partikularisierungsprozessen, konstituiert darin verschiedene Sozialformen von Religion (von der abgegrenzten Kultgemeinschaft bis zur Universalkirche) und hat jeweils spezifische Folgen für die Bewertung von kulturellem und religiösem Pluralismus beziehungsweise von Intoleranz und Partikularismus.

4. Die genannte Primärfunktion kann Religion aber nur als ein kommunikativer Sachverhalt erfüllen. Religiöse Er-

fahrungen, Vorstellungen und Handlungen werden in ihrer Spezifik nur dann sozial relevant, wenn sie *als religiöse* und die *als religiös* qualifizierten »Motive« einer Handlung kommuniziert und erst darin mit spezifisch religiösem Sinn ausgestattet werden.⁵ Religiöse Kommunikation kann – zumal unter den Bedingungen einer modernen ›Individuen-Religion‹ – auch die Kommunikation subjektiver religiöser Erfahrung umfassen und schließt religiöses Handeln als denjenigen Unterfall mit ein, in dem ein Anschluß an vorgängige Kommunikation einem Individuum oder einem kollektiven Akteur sozial zugerechnet wird (nicht also als Handlung, die auf subjektiven Motiven und Intentionen des Akteurs basiert). Religiöses Sprechen wiederum ist ein besonderer Fall von religiösem Handeln.

Auf welche Weise läßt sich Religion operationalisieren und empirisch erfassen?

Antworten der empirischen Religionssoziologie

In den Sozialwissenschaften ist es üblich, zwischen Theorie und Empirie zu unterscheiden. Dabei wird jedoch häufig außer acht gelassen, daß Theorie, will sie nicht im Bereich der Spekulation bleiben, neben theoretischen Begriffen ebenso auf empirischen Fakten zu beruhen hat, wie umgekehrt empirische Forschung zu theoretischen Aussagen generalisiert werden muß, um Erkenntnis zu erzeugen. Wenn die Gliederung dieses Beitrags der Unterscheidung folgt, so ist dies lediglich Darstellungsgründen geschuldet.

Die empirisch arbeitende religionssoziologische Forschung kann sich sowohl auf historische als auch auf gegenwärtige Sachverhalte beziehen. Im Fall der historischen Religionsforschung ist die Religionssoziologie zunächst auf die gleichen Quellen, Methoden und Instrumente angewiesen wie die Geschichtswissenschaft und die Religionsgeschichte. Darüber hinaus untersucht sie die Quellen in bezug auf die Frage, welche Aussagen sie über die Sozialstruktur und die gesellschaftliche Entwicklung sowie über Institutionalisierungs- und Deinstitutionalisierungsprozesse von Religion erlauben. Maßgebliche Daten sind mit philologischen Mitteln bearbeitete Quellentexte und sozial-statistische Daten. Obgleich sich die religionssoziologische Forschung vor allem

auf zeitgenössische Phänomene bezieht, läßt sich die Genese von gegenwärtigen Strukturen nicht ohne Bezug auf historisch gehaltene Forschungen der Religionssoziologie analysieren (vorzüglichstes Beispiel dafür ist die historische Religionssoziologie Max Webers).

Gegen den zeitgenössischen Religionsbegriff kann zwar eingewendet werden, daß er entleert zu sein scheint (vgl. Kaufmann 1989: 57), jedenfalls aber christlich-abendländischen Ursprungs ist (vgl. Tenbruck 1993) und sich daraus Probleme des interkulturellen Vergleichs ergeben (vgl. Mattes 1993). Dennoch läßt sich der Religionsbegriff durch die Angabe von Funktionen und Dimensionen operationalisieren. Franz-Xaver Kaufmann faßt die einzelnen Versuche, die Funktion von Religion zu bestimmen, zusammen und unterscheidet die folgenden Funktionen: 1. Identitätsstiftung; 2. Handlungsführung; 3. Kontingenzbewältigung; 4. Sozialintegration; 5. Kosmisierung; 6. Weltdistanzierung. Seinem Religionskonzept gemäß sind soziale Phänomene dann als religiös zu qualifizieren, wenn »sie *mehrere* der sechs genannten Funktionen *zugleich* erfüllen können« (Kaufmann 1989: 88).⁶

Wenn Religion als Kommunikation zu verstehen ist, die sowohl die Kommunikation von religiöser Erfahrung und religiösem Wissen als auch religiöses oder religiös motiviertes Handeln (im Sinne individuierter Kommunikation) umfaßt, dann können alle Dimensionen eingeholt werden, die in den skizzierten Ansätzen entfaltet worden sind, nämlich die Erfahrungs- (affektuelle), die kognitive (orientierende) und die Handlungsdimension. Diese Dimensionen sind auch in Operationalisierungsversuchen der empirischen Religionssoziologie enthalten.

Um Religion für die *quantitativ* ausgerichtete Sozialforschung operationalisieren und empirisch verifizieren zu können, bedient man sich des Begriffs der Religiosität. Darunter sind Einstellungen und Verhaltensweisen zu verstehen, die auf religiösen Vorstellungen basieren. Charles Y. Glock (1969) unterscheidet fünf Dimensionen der Religiosität: 1. Die *ritualistische Dimension* (*the ritualistic dimension*) ist die der religiösen Praxis, die noch einmal in öffentlich und privat unterschieden wird. 2. Die *ideologische Dimension* (*the ideological dimension*) richtet sich auf die Erwartung, daß sich ein religiöser Mensch zu bestimmten Glau-

benssätzen seiner Religion bekennt. 3. Die *Wissensdimension* (*the intellectual dimension*) hat das Wissen um die Glaubenslehre zum Inhalt. 4. Die *Dimension der religiösen Erfahrung* (*the experiential dimension*) umfaßt das subjektive religiöse Erleben und Gefühl. Sie kann sich in den Formen Bedürfnis, Erkennen, Vertrauen oder Furcht ausdrücken. 5. Die *Dimension der Konsequenzen aus religiösen Überzeugungen und Erfahrungen* (*the consequential dimension*) bezieht sich auf die Wirkungen des religiösen Glaubens, Wissens, der religiösen Erfahrung und Praxis in der Alltagswelt. Zu den Folgen von Religiosität zählt nur dasjenige Handeln, das sich auf religiöse Motive zurückführen läßt.⁷ Dieses Modell ergänzt Ursula Boos-Nünning (1972: 149) um eine wissenssoziologische Dimension, nämlich die Bindung an die Pfarrgemeinde, die im Fall der christlichen Kirchen für das Kirchenmitglied die religiöse Organisation repräsentiert.

Im Unterschied zur quantitativen ist die *qualitative* Sozialforschung nicht daran interessiert, religiöse Einstellungen und Verhaltensweisen zu messen und darüber repräsentative Aussagen zu treffen. Sie beschäftigt sich statt dessen mit der sozialen Emergenz und Reproduktion von Religion sowie mit deren Funktion in besonderen sozialen Situationen. Ihr Generalisierungsmodus ist nicht derjenige der statistischen Repräsentativität, sondern derjenige der Typenbildung und Fallrekonstruktion. Dabei geht es um die Frage, wie und welche Form von Religiosität typischerweise auf ein soziales Problem reagiert, also um die typische Struktur der Lösung eines Problems durch die Bezugnahme auf Religion. Während die quantitative Sozialforschung – etwa mit Hilfe der Korrelationsanalyse – Religiosität in einen Zusammenhang mit anderen sozialen Sachverhalten stellt (beispielsweise mit sozialstrukturellen Variablen wie Alter, Geschlecht, Bildung, sozialer Raum, Schicht- oder Milieuzugehörigkeit), geht es der qualitativen Sozialforschung um die Frage, wie Religion in konkreten sozialen Situationen generiert, reproduziert und gegebenenfalls transformiert wird. Als Datenquelle fungieren hierbei ›natürliche‹ Protokolle ohne äußere Einwirkung des Forschers, Protokolle aufgrund einer teilnehmenden Beobachtung sowie teilstrukturierte oder offene (biographische und narrative) Interviews. Die verwendeten Auswertungsmethoden sind unterschiedlicher, teilweise einander ausschließender Natur und hängen von dem gewählten

sozial- und wissenschaftstheoretischen Bezugsrahmen ab. Einige Methoden der qualitativen Sozialforschung lassen sich von der Maxime von Herbert Blumers »to get inside the actor's world« leiten. Sie gehen von der Binnensicht eines religiösen Akteurs aus und berücksichtigen sie noch bei generalisierten soziologischen Aussagen. Andere Methoden schließen unabhängig von subjektiven Theorien und Argumentationsmustern und entgegen der Selbstbeschreibung des religiösen Akteurs auf eine »latente Funktion« (Robert Merton) oder auf eine »latente Sinnstruktur« (Ulrich Oevermann). Dies ist etwa in der Konversationsanalyse und der objektiven Hermeneutik der Fall, die eine Inkongruenz der Perspektiven von sozialer Praxis und soziologischer Rekonstruktion behaupten. Anders als quantitative Untersuchungen, die sich häufig auf kirchensoziologische Fragen, religiöse Einstellungen und Verhaltensweisen richten, beziehen sich qualitative Forschungen zumeist auf mikrosoziologische Bereiche wie religiöse Kommunikation in Gruppen und die Identität von einzelnen Personen. Dennoch erlauben auch qualitative Forschungen Aussagen in sozial- und gesellschaftstheoretischer Hinsicht, so etwa im Zusammenhang von religiöser Biographie und gesellschaftlicher Entwicklung.

Welche Gegenstandsbereiche hat die religionssoziologische Forschung? Religion auf ›mikro‹-, ›meso‹- und ›makro‹soziologischer Ebene

Der theoriegeschichtliche Abriß hat gezeigt: Je mehr man auf außersozilogische Annahmen – etwa phänomenologischer oder anthropologischer Art – verzichtet, desto deutlicher erscheint Religion als ein rein innergesellschaftlicher Sachverhalt (vgl. dazu Tyrell 1996: 431ff.). Gerade in dieser Perspektive zeigt sich aber, daß sie immer auf vergleichsweise unstrukturierte Interaktionen sowie elementare Vergemeinschaftungsformen verwiesen bleibt und mit ihrer Institutionalisierung – im allgemeinen Sinne der Ausbildung und Etablierung sozialer Strukturen – Schwierigkeiten hat. Dieser Sachverhalt steht bereits den ›religionssoziologischen Klassikern‹ vor Augen. Max Weber führt in diesem Zusammenhang die Begriffe »Charisma« und »Außeralltäglichkeit« ein,

Durkheim behandelt das Phänomen der »Effervescenz«. Bei Weber bedeutet »Charisma« eine als außergewöhnlich empfundene Qualität einer Person, um derentwillen diese als mit außerordentlichen (übernatürlichen) Kräften begabt oder als gottgesandt oder als vorbildlich gilt. Die genuine Form des Charismas im *status nascendi* ist »außeralltätlich«, das heißt, sie grenzt sich gegen die traditionale und die Zweckrationalität ab. Erst mit der Institutionalisierung des Charismas kommt es zu seiner »Veralltäglicung«. Unter »Effervescenz« (frz. *effervescence* = Gärung) versteht Durkheim einen Zustand kollektiver Erregung, in dem das Individuum aus seinem alltäglichen Leben heraustritt und sich von einer als außerordentlich erfahrenen Macht hingerissen und beherrscht fühlt. Er leitet aus der massenpsychologisch, etwa bei Festen, evozierten und reproduzierten Erfahrung der Effervescenz die Entstehung religiöser Ideen her (vgl. Durkheim 1981: 295ff.; 565).

Das Grundproblem der Institutionalisierung von Religion sieht Thomas F. O'Dea 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« (O'Dea 1964: 213). Aus dem Paradox, daß Religion die Institutionalisierung braucht, aber darunter auch leidet, leitet er fünf Dilemmata der Institutionalisierung von Religion ab (vgl. 1964):

1. Das Dilemma der gemischten Motivation: Während sich eine religiöse Bewegung in ihren Anfängen auf ihre genuin religiösen Werte und 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 und das Verlangen nach der Sicherheit einer geachteten Stellung in der Gesellschaft.

2. Das symbolische Dilemma: Um die charismatische Phase zu überdauern, müssen Rituale sowie gegenständliche und verbale Symbolisierungen ausgebildet werden. Das Symbol ist zwar »das Medium echter Kommunikation« und »die Grundlage religiösen Empfindens« (1964: 210). Die Symbolisierung religiöser Erfahrungen, Handlungen und Er-

kenntnisse kann jedoch dazu führen, daß Elemente des Rituals und religiöse Erkenntnis »Routine werden und keinen Gleichklang zwischen äußerem Symbolismus und innerem Zustand mehr erzeugen« (1964: 210).

3. Das Dilemma der Verwaltungsordnung: Mit der Ausbildung 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 entwickeln 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. Dieser Vorgang hat möglicherweise eine Scheinreligiosität zur Folge und verringert die freiwillige Zugehörigkeit zur religiösen Gemeinschaft.

Institutionalisierungsschwierigkeiten der genannten Art haben allerdings nur solche Religionen, die sich mit ihrer Semantik »aus der Welt herausdefinieren« (»weltablehnende Religionen«), die Inkommunikabilität ihrer Inhalte betonen (z.B. Mystik) oder die bewußtseinsförmige Erfahrung akzentuieren (individualistische Religionen im westlichen Kontext). Viele Religionen definieren sich nicht über die »Apartheit« zu Kultur und Gesellschaft, sondern verstehen sich als deren integrale oder gar konstitutive Bestandteile (vgl. Mattes 1993). Keine Institutionalisierungsprobleme haben Religionen, welche die Alltagswirklichkeit nur religiös überhöhen – zum Beispiel der Konfuzianismus, die antike griechische und römische Religion oder »Naturreligionen«.

Im Falle von Institutionalisierungsschwierigkeiten tendiert Religion immer wieder zu Transformationsprozessen, die sich zum Teil als Deinstitutionalisierung vollziehen, zum Teil aber auch zu neuen oder reaktivierten Sozialformen führen. Beispielsweise bildet sich als Reaktion auf die Etablierung religiöser Berufsrollen (Priesteramt) und Kulte die Rolle des Propheten aus, der sich von festen Organisationsformen abgrenzt; religiöse »Expertenrollen« überhaupt wer-

den im Zuge der Reformation durch die religiöse Lebensführung der »Laien« abgelöst, zumindest aber ergänzt und somit in ihrer Bedeutung geschwächt; und die Dominanz etablierter religiöser Institutionen oder Organisationen führt häufig zur Entstehung von religiösen Bewegungen (von der »Jesus-Bewegung« [vgl. Ebertz 1987] über mittelalterliche Sekten bis zu heutigen »neuen religiösen Bewegungen«). Die Analyse von Institutionalisierungs- und Deinstitutionalisierungsprozessen von Religion ist daher von großer Bedeutung, um historischen und gegenwärtigen religiösen Strukturwandel soziologisch beschreiben zu können.

Die Sozialformen von Religion lassen sich nach Aggregierungs- und Komplexitätsgraden gliedern. In Anlehnung an Diskussionen in der Allgemeinen Soziologie über die vertikale gesellschaftliche Differenzierung soll hier zwischen Interaktion unter unmittelbar Anwesenden, Gruppe, Institution, Organisation, Bewegung und Gesellschaftsstruktur unterschieden werden. Bei dieser Einteilung ist zu berücksichtigen, daß die genannten Sozialformen nicht aufeinander zurückführbar sind. Alle Typen unterliegen eigenen Konstitutionsbedingungen und Zeithorizonten und erzeugen je unterschiedliche Möglichkeitsspielräume (vgl. Tyrell 1983: 76). Die analytische Unterscheidung von »mikro«, »meso«- und »makro«soziologischer Ebene meint dabei nicht die quantitative Ausdehnung einer bestimmten Sozialform, sondern bezeichnet den jeweiligen Komplexitäts- und Abstraktionsgrad ihrer ausgebildeten Strukturen.

Die nachfolgende Einteilung orientiert sich an der von John Milton Yinger (1970: 259) getroffenen Unterscheidung zwischen »diffused« und »organized religion«. Im Unterschied zu Yinger beschränke ich diffuse Religion jedoch nicht auf wenig differenzierte Gesellschaften. Im hier verwendeten Sinn meint der Begriff vielmehr diejenigen Sozialformen von Religion, die nicht organisatorisch gegen andere soziale Einheiten abgegrenzt sind, sondern als *religiöse Interaktionen* (siehe in diesem Band S. 39) und *Institutionen* (S. 41) mit anderen Interaktionen und Institutionen verbunden sind. Der Begriff der organisierten Religion sei dagegen auf diejenigen Sozialformen von Religion bezogen, die sich vergleichsweise distinkt von anderen sozialen Einheiten abgrenzen lassen (von der *religiösen Gruppe* [S. 51] über verschiedene *Bewegungsformationen* [S. 56] bis zur *formalen re-*

ligiösen Organisation [S. 54]). Mit dieser Verwendungsweise der Unterscheidung wird berücksichtigt, daß es diffuse Formen von Religion auch in hochdifferenzierten Gesellschaftsformationen gibt und daß organisierte Formen von Religion auch in weniger differenzierten Gesellschaftsformationen anzutreffen sind. *Entwicklungen auf gesellschaftsstruktureller Ebene* (S. 61) entscheiden darüber, welche Sozialformen von Religion vorherrschen.

Bevor ich auf die einzelnen Sozialformen eingehe, soll in aller Kürze etwas zu dem gesagt werden, *was* sich auf verschiedene Weise institutionalisiert oder deinstitutionalisiert, nämlich ›religiöser Sinn‹. Dieser wird – als eine spezifische Sinnform – über religiöse Kommunikation artikuliert.⁸ Wenn wir beispielsweise eine Handlung beobachten, die wir als Gebet an eine transzendente Instanz und somit als eine *religiöse* Handlung identifizieren, kann dies nur auf der Basis von kommunizierten Informationen erfolgen, die über eine vom Akteur geglaubte transzendente Instanz Auskunft geben. Andernfalls würde uns der Sinn der Handlung verschlossen bleiben. Grundsätzlich wäre ohne sinnproduzierende Kommunikation keine Sozialität möglich. Zugleich wird Kommunikation aber auch von bestimmten sozialen Strukturen geprägt, die verschiedene Synthesen von Information, Mitteilung und Verstehen erzeugen. Deshalb räumen wissenssoziologische Ansätze (von Berger/Luckmann bis zu Luhmann) den Wechselwirkungen von Sprache und ihrer Semantik einerseits und sozial- und gesellschaftsstrukturellen Bedingungen andererseits einen zentralen Stellenwert ein. Diesen Zusammenhang hat auch die Religionssoziologie zu berücksichtigen.

Religiöse Kommunikation ist soziologisch daher nur interessant in ihrer sozialen *Genese* und *Funktion*, als *Ausdruck* sozial- und gesellschaftsstruktureller Verhältnisse sowie in ihren *Auswirkungen* auf ihre Reproduktion oder Transformation. Um religiöse Kommunikation überhaupt identifizieren, das heißt von anderen Kommunikationsarten abgrenzen, und ihre sozialen Bedingungen und Wirkungen analysieren zu können, müssen ihre Besonderheiten in den Blick genommen werden. Hier ist die Soziologie auf andere Disziplinen wie die (Sozio-)Linguistik, Literaturwissenschaft, Volkskunde und die Sprachphilosophie angewiesen. An dieser Stelle muß der Hinweis auf den metaphorischen, symboli-

schen, gleichnishaften und allegorischen Charakter religiöser Kommunikation genügen. Der notwendig tropische Charakter liegt im wesentlichen darin begründet, daß das ›Transzendente‹ (das ›Abwesende‹), auf das sich religiöse Kommunikation bezieht, selbst nicht kommunikabel ist und daher mit ›immanenten‹ (›anwesenden‹) Mitteln bezeichnet werden muß. Durch den tropischen Charakter religiöser Kommunikation werden als neu- und andersartig geltende Sachverhalte, wie etwa subjektive Erfahrungen, die mit etablierten Erfahrungsschemata nicht kommunikativ erfaßt sind, mit Rekurs auf Bekanntes kommunikabel gemacht, also Unvertrautes in Vertrautes übersetzt. Religiöse Kommunikation ist durch ein eigentümliches Wechselspiel »von Erweiterung und Einschränkung« gekennzeichnet (vgl. Luhmann 1989: 271ff.). Einerseits erzeugt sie durch ihren tropischen Charakter Sinnüberschüsse, die den Sinn der Alltagssprache ›transzendieren‹ und darin der Deckung und Kontrolle durch das sinnliche Wahrnehmen weitgehend entzogen sind (vgl. Tyrell/Krech/Knoblach 1998: 10). Um aber mitteilbar und verständlich zu sein, müssen ihre Sinnüberschüsse eingeschränkt werden. Dies erfolgt in sozial geregelten Divinationspraktiken, durch die bestimmte Gegenstände, Zeiten und Orte als ›heilig‹ qualifiziert werden⁹, durch die Festlegung auf bestimmte religiöse Metaphern und sprachliche Symbole, durch die Ausbildung von festen Sprachmustern (zum Beispiel Formeln und Sprachgattungen), Mythen, Texten und deren Kanonisierung (zum Beispiel Talmud, Bibel oder Koran), rituellen Handlungen und religiösen Ethiken sowie durch bestimmte Themen in der Alltagskommunikation, die religiöse Kommunikation nahelegen (zum Beispiel biographische und kollektive Krisensituationen und deren Lösung; das religionsaffine Thema *par excellence* ist der Tod). Solcherart Einschränkungen der Sinnüberschüsse religiöser Kommunikation, durch die zugleich ein Gedächtnis und Tradition ausgebildet werden, stellen eine erste Form der Institutionalisierung dar. Paradoxerweise lassen diese Formen der Einschränkung religiöser Kommunikation, die ja der Bewältigung von Kontingenz dienen soll, zugleich die Kontingenz sichtbar werden (etwa, wenn festgestellt wird: Andere Religionen machen es anders). Außerdem sind die Einschränkungen kontextgebunden und führen zu semantischen Verfestigungen, die mit gesellschaftlichen und kultu-

rellen Entwicklungen und veränderten Rezeptionsbedingungen nicht mehr vereinbar sind. Aus diesen Gründen kommt es immer wieder zu semantischen Erweiterungen der Sinnüberschüsse, zur Bildung neuer Metaphern, Symbole, Sprachmuster und Texte. Die Erweiterung kann Deinstitutionalisierungsprozesse erzeugen, aber auch bestehende Sozialformen transformieren oder neue hervorbringen.

Religiöse Interaktionen

Die elementare Sozialform ist die Interaktion unter unmittelbar Anwesenden. Unter einer Interaktion sei diejenige Sozialform verstanden, die »sich zwangsläufig bildet, wenn immer Personen einander begegnen, das heißt wahrnehmen, daß sie einander wahrnehmen, und dadurch genötigt sind, ihr Handeln in Rücksicht aufeinander zu wählen« (Luhmann 1979: 237). Besonderes Kennzeichen einer Interaktion sind zum einen die starken restriktiven Rahmenbedingungen, vor allem die zeitliche Begrenzung; sie beginnt, wenn mindestens zwei Personen sich treffen, und endet, wenn sie auseinandergehen. Zum anderen zeichnet sich eine Interaktion durch ein hohes Maß an Kontingenz und Unbeständigkeit aus, weil die an ihr beteiligten Personen (inklusive ihrer Befindlichkeit) unmittelbarer, als dies bei Organisationen der Fall ist, an den Handlungsabläufen beteiligt sind und sich gegenseitig irritieren können. Kommunikation in Interaktionen ist empfindlich für gleichzeitig ablaufende Bewußtseinsprozesse (vgl. Luhmann 1996: 24).

Eine religiöse Interaktion ist diejenige Form religiöser Kommunikation, in der sich die beteiligten Personen wechselseitig als religiöse Akteure wahrnehmen. Als Beispiele für religiöse Interaktionen seien das (spontane) religiöse Gespräch (zum Beispiel über Gott, aber auch über Glaubenszweifel und die religiöse Interpretation biographischer Erfahrungen) und gemeinsam vollzogene Gebete oder Meditationen angeführt. Weil die an der religiösen Interaktion beteiligten Personen die Kommunikation direkt beeinflussen, gibt sie größeren Raum für die Thematisierung von religiösen Erfahrungen, als es in anderen Sozialformen möglich ist. In religiösen Interaktionen ist das von Bedeutung, was in der Systemtheorie als »Mikrodiversität« bezeichnet wird. Damit

ist gemeint, daß sich die an einer Interaktion Beteiligten in bezug auf ihr Wissen, ihre Erfahrungen und Handlungen voneinander unterscheiden; andernfalls wären keine Anlässe für Kommunikation gegeben (vgl. Luhmann 1998: 138, 141ff.). Religiöse Interaktionen sind demnach von anderen religiösen Sozialformen dadurch zu unterscheiden, daß es in ihnen um die religiöse Kommunikation mit direktem Bezug auf die beteiligten Personen geht: um religiöse Erfahrungen, Glauben, religiöses Wissen und Praktiken von Individuen sowie um die Interpretation biographischer Erfahrungen im Lichte religiöser Semantik. Gegenstand der religiösen Interaktion ist also die unmittelbar (sprech- oder handlungsförmig) kommunizierte Frömmigkeit und das Bekenntnis zu einem mehr oder weniger fest umrissenen religiösen Deutungsmuster (unabhängig davon, ob die Kommunikation davon oder darüber ein ›authentisches‹ Gegenstück im individuellen Bewußtsein der Beteiligten hat). Davon zu unterscheiden sind institutionalisierte und organisierte Kommunikationsformen von Religion, die religiöse Sinnüberschüsse in der erwähnten Weise eingeschränkt haben und religiöse Kommunikation ohne Bezug auf religiöse Erfahrungen von Individuen – etwa in rituellen Handlungen – praktizieren oder die Frömmigkeitspraxis – etwa in Gestalt eines ausgebildeten Lehrsystems – reflektieren. Selbstverständlich kann in religiösen Interaktionen auf Rituale oder Dogmenbestände als Hintergrund der mündlichen Kommunikation zurückgegriffen werden, allerdings immer mit Rekurs auf die ›subjektive‹ Dimension von Religion.¹⁰

Neben explizit religiösen lassen sich auch implizit und daher diffus-religiöse Interaktionen anführen. ›Religioide Vergemeinschaftungsprozesse‹ mit Disposition zur Religion lassen sich mit Hilfe des Simmelschen Religionsbegriffs überall dort ausmachen, wo es um den Ausgleich von Nähe und Distanz geht – also vor allem in Intimverhältnissen. Vertrauen, Glauben, Schenken, Verzeihen und Versöhnen können auf diese Weise als ›religioide Interaktionsformen‹ begriffen werden. Dies vor allem deshalb, weil sie die ganze Person der an den Interaktionen Beteiligten (inklusive ihrer kommunizierten Befindlichkeit) betreffen und zugleich elementare Sozialisierungsformen darstellen. In diesem Fall haben wir es also mit ›reinen‹ Fällen des Zusammenspiels von Vergemeinschaftung und Individuation zu tun, in deren

Thematisierung und symbolischer Vermittlung ich bereits die Primärfunktion von Religion identifiziert habe. Mit Hilfe von Simmels Analogieverfahren und Differenzierungstheorie läßt sich zeigen, daß Interaktionen den Hintergrund für die ›soziomorphen‹ Implikate der religiösen Semantik abgeben. Das Interaktionsmodell der *face-to-face*-Beziehungen ist ein wichtiger Gegenstand religionssoziologischer Analyse, denn »alle religiösen Konzeptionen eines wie immer gearteten ›Verkehrs‹ mit Gott (und der Gottheit mit den Menschen) führen ja in hohem Maße ›interaktionsförmige‹ oder interaktionsnahe Vorstellungsinhalte mit sich, nicht zuletzt eben Nähe- und *Anwesenheitsideen*« (Tyrell/Krech/Knoblauch 1998: 26). Einen wichtigen Forschungsbereich stellt daher die primäre religiöse Sozialisation im familiären Kontext dar (vgl. Kehrer 1988b; Tyrell 1993). Auch die Volksfrömmigkeit, die Volksüberlieferung und das religiöse Brauchtum der großen Weltreligionen im Unterschied zur ›offiziellen Religion‹ und zur Schrifttradition werden im wesentlichen interaktionsförmig genährt und reproduziert.¹¹ Die Emergenz und Reproduktion von Religion bleiben zentral auf die interaktionale Ebene verwiesen.

Religiöse Institutionen

Unter einer Institution im engeren Sinn sei eine durch Habitualisierungen verdichtete »objektive Wirklichkeit« (Berger/Luckmann 1969: 64) verstanden, die das Verhalten eines Akteurs strukturiert und von ihm nicht hinterfragt wird. Institutionen sind »die jeweils kulturell geltenden, einen Sinnzusammenhang bildenden, durch Gewohnheit und Sitte, Tradition und Recht garantierten Ordnungsmächte, die das Zusammenleben der Menschen [...] regeln« (Kamphausen 1993: 260). Insofern Institutionen interaktionale Handlungen mit Bezug auf bestimmte Wertvorgaben normativ strukturieren und sie auf diese Weise sinn- und dauerhaft machen, sind im Begriff der Institution Interaktion und Gesellschaft eng miteinander verbunden (vgl. Krüggeler/Voll 1993: 23).

Religiöse Rollen

Einer der evolutionär frühesten Institutionalisierungsprozesse von Religion besteht in der Ausbildung religiöser (*Berufs-*)*Rollen*. Unter einer Rolle sei die Summe aller Erwartungen verstanden, die dem Rollenträger in bezug auf sein Verhalten in bestimmten Situationen entgegengebracht werden und zur Ausprägung eines Verhaltensmusters des Rollenträgers in denjenigen Situationen führen, auf die sich die Erwartungen beziehen. Eine religiöse Rolle meint diejenige Rolle, innerhalb derer die Erwartungen von religiösen Vorstellungen geleitet sind und deren ausgebildete Verhaltensmuster sich auf besondere Handlungen in einem primär religiösen Kontext bezieht. Die Religionsgeschichte kennt folgende religiöse Rollen: Zauberer, Medizинmann, Schamane, Priester und Laien, Seher (Mantiker), Prophet, Meister (Religionsstifter) und Jünger, Derwisch, religiöser Lehrer und Schüler, Mönch/Nonne, Heiliger, Konfessor, Märtyrer, Mystiker, Prediger, Missionar, Theologe.

In Anlehnung an Gustav Mensching (1968: 289f.) können religiöse Rollen nach Führer- und Vorbildcharakter unterschieden werden. Religiöse Führer bilden eine Gefolgschaft aufgrund von persönlichen Charaktereigenschaften (in der Terminologie Max Webers: Charisma), aufgrund besonderer technischer Fähigkeiten oder eines besonderen Wissens (Schamane, Medizинmann, Mantiker) oder aufgrund einer bereits etablierten Autorität (in der Terminologie Max Webers: ererbtes Gentil- oder verliehenes Amtscharisma). Der Führer, dessen Autorität auf persönlichen charismatischen Eigenschaften beruht, ist auf die interaktionelle Anerkennung und Versicherung seiner herausgehobenen Stellung durch seine Gefolgschaft angewiesen. Vorbilder dagegen können, aber müssen nicht raum-zeitlich gegenwärtig sein. Vorbildgestalten sind primär idealer Natur und wirken qua mündlicher Tradierung, literarischer oder medialer Kommunikation (zum Beispiel 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 (zum Beispiel der Priester mit Amtscharisma); Vorbild ohne Führungscharakter (zum Beispiel Heilige, Märtyrer, Konfessoren, die ohne raum-zeitliche Präsenz eine Nachfolge – im äußersten Fall: Nach-

ahmung – initiieren); Führer mit Vorbildcharakter und Vorbilder als Führer (zum Beispiel der charismatische Prophet, Prediger oder Religionsgründer, der mittels raum-zeitlicher Präsenz eine Gefolgschaft initiiert). Aufgrund der zumeist moralischen Konnotation des Vorbildcharakters ist die moralische Integrität des religiösen Führers besonders wichtig; ihr Fehlen führt in der Regel unmittelbar zum Verlust der Gefolgschaft. Von besonderer soziologischer Bedeutung sind die beiden Kontrasttypen Priester und Prophet.

Die religiöse Rolle des *Priesters* ist gekennzeichnet durch die prinzipielle Sonderstellung gegenüber den ›Laien‹ (von gr. *laos* = Volk). Im evolutionären Frühstadium beruht die Sonderstellung auf der ihm zugesprochenen Begabung mit einer geheimnisvollen, in der Regel magischen Kraft (vgl. etwa die Mana-Kraft in Primärreligionen). 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 sakrale Kraft, die den Priester zu rituellen Handlungen befähigt, wird ihm persönlich, aber auch unpersönlich, qua Amt, zugerechnet, so daß die Priesterrolle auch vererbt oder durch besondere sakrale Akte der Weihe übertragen werden kann. In diesem Fall qualifiziert die Amtsweihe 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. zum Beispiel die Eucharistie in der katholischen Kirche). In jedem Fall bilden die Priester in den Religionen 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 eine politische Herrschaft auszuüben (Hierokratie).

Der *Prophet* ist im Vergleich zum Priester typologisch dadurch zu kennzeichnen, daß er 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 Willen) Berufener mit persönlich-charismatischen Fähigkeiten. Er 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 seinen Anhängern als von einer transzendenten Instanz verliehen verstanden wird. Der Prophet ist nicht Funktionär einer religiösen Organisation, sondern tritt als einzelner an die Öffentlichkeit. Er kann religiöse Bewegungen initiieren, zu ihrem Führer und auf diese Weise zu einem Religionsstifter werden, wie zum Beispiel Buddha, Zarathustra, Jesus oder Mohammed. 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 (wie die Schriftprophetie des antiken Judentums mit eigenen literarischen Gattungen).

Religiöse Rituale

Zu den religiösen Institutionen, die zwar Rollenverhalten (inklusive des berufsförmigen) umfassen können, aber in ihrer Struktur und Funktion darüber hinausgehen, zählt das *Ritual*. Im Unterschied zu allgemeinen Ritualen als basale Verhaltensregeln für Interaktionen (vgl. Goffman 1971: 8) seien unter religiösen Ritualen diejenigen Kommunikationsformen verstanden, die zu bestimmten religiösen Anlässen in gleicher Weise vollzogen werden, deren Ablauf durch religiöse Tradition oder Vorschrift festgelegt ist und die aus Gesten, Worten und dem Gebrauch von Gegenständen bestehen (vgl. Lang 1998: 442f.). Auffälligstes Merkmal des Rituals ist seine Stereotypie (vgl. Tambiah 1985): Bestimmte feststehende Äußerungen (Formeln) und Gesten werden häufig wiederholt und jeweils besonders betont (zum Beispiel das Amen und die Bekreuzigung während eines christlichen Gottesdienstes¹²). Dadurch und aufgrund der Mäßigung oder des regulierten Einsatzes von Gefühlen wird der bedächtige Charakter ritueller Handlungen evoziert. Wegen

der starken Formgebundenheit kann die Abweichung die ›Gültigkeit‹ des Kultaktes gefährden.

Die Strukturen eines Rituals werden durch Teilnehmer, Anlässe und Zwecke sowie durch ihre Verwurzelung im Mythos geprägt und unterscheidbar (vgl. Lang 1998: 446ff.). In bezug auf die allgemeine Struktur ist die Funktion des Rituals wichtig. Als Funktion des Rituals bestimmt Anthony F. C. Wallace (1966: 106) die Befassung mit dem Problem der Transformation eines Zustandes im Menschen oder in der Natur. Darüber hinaus führt Victor Turner (1989) die Transformation eines Zustandes einer sozialen Struktur an. Arnold van Gennep (1986) hat anhand von Ritualen, die er Übergangsriten (*rites de passage*) nennt, eine allgemeine dreigliedrige Struktur herausgearbeitet. Sie besteht aus der Trennungsphase, die vom früheren Ort, Zustand oder sozialen Status wegführt, der Schwellen- oder Übergangsphase, in der man sich zwischen zwei Orten, Zuständen oder Status befindet, und der Angliederungsphase, die zu einem neuen Ort, Zustand oder Status führt. Im Anschluß an van Gennep hat Victor Turner (1989) ein Grundmuster herausgearbeitet, das durch die Abfolge von Segregation, Liminalität und Aggregation charakterisiert ist. Turner arbeitet die Funktion von Ritualen zur Bildung einer unstrukturierten oder nur rudimentär strukturierten und relativ undifferenzierten Gemeinschaft Gleicher (*Communitas*) und zum Entwurf von Anti-Strukturen im Gegenüber zu etablierten Gesellschaftsstrukturen heraus. Ein anderes Muster von Ritualen hat Theodor H. Gaster (1950) nachgewiesen. Er identifiziert in Ritualen, die auf den Wechsel der Jahreszeiten bezogen sind, eine Abfolge »kenotischer« und »plerotischer« Elemente. Auf Riten, die »Altes abtun« und von einer läuternden Stimmung geprägt sind, folgen solche, die auf Erneuerung zielen und in freudiger Stimmung abgehalten werden (zum Beispiel die christliche Fastenzeit). In der Ritualtheorie ist umstritten, ob das Ritual für sich steht (so Staal 1996) oder etwas mitteilt (so Leach 1968; vgl. Tyrell 1998: 92ff.).

Anhand des Kriteriums der Teilnehmerschaft lassen sich »Kleinkulte« (wie zum Beispiel auf die Familie oder kleinere Gruppen beschränkte) und »Großkulte« (wie etwa Staatskulte) unterscheiden. In bezug auf die Anlässe und Zwecke hat Wallace (1966) die umfassendste Klassifikation vorgenommen. Er unterscheidet technologische Rituale, die der Um-

weltbeherrschung dienen, therapeutische oder antitherapeutische Rituale, durch welche die Gesundheit wiederhergestellt oder beeinträchtigt werden soll, soziale Rituale, die das Verhalten und Fühlen bestimmen sowie zur Achtung der Werte in einer Gesellschaft beitragen, Erlösungsrituale, die Probleme der individuellen Identität bewältigen, und Rituale der Revitalisierung, die eine zerstörte kollektive Identität wiederherstellen. Das Verhältnis des Rituals zum Mythos kann dergestalt sein, daß es einen Mythos dramatisch darstellt, daß ein Mythos innerhalb eines Rituals rezitiert wird oder daß ein Mythos ein Ritual interpretiert und ätiologisch erklärt (vgl. Lang 1998: 451f.).

Religiöse Lebensführung und Biographie

Im Unterschied zur religiösen (Berufs-)Rolle und anderen genuin religiösen Institutionen wie dem Ritual kann man von religiösen Institutionen auch dort sprechen, wo die *Lebensführung* (im Sinne Max Webers), der *Habitus* (im Sinne Pierre Bourdieus) oder weniger handlungs- als deutungsorientiert: die *Biographie* des einzelnen strukturell, das heißt systematisch und dauerhaft, von religiösen Motiven geprägt ist.

Die im Bereich des Protestantismus ausgebildete und von Max Weber so genannte »innerweltliche Askese« ist ein – jedenfalls historisches – Beispiel für eine religiös motivierte und strukturierte *Lebensführung*, die sich in bezug auf die Erlösungsfrage und Gnadengewißheit hoch reflexiv verhält, andererseits aber darin einen Dauerhabitus ausbildet. In diesem Zusammenhang läßt sich ebenfalls die asketische Lebensführung innerhalb der Lebensreformbewegung um 1900 (vgl. Barlösius 1997) und im Kontext gegenwärtiger politisch- und kulturell-alternativer Bewegungen anführen, sofern sie religiös motiviert und normiert sind (vgl. Gebhardt 1994, der von Charisma als Lebensform spricht), sowie die streng reglementierte Lebensführung innerhalb evangelikaler Bewegungen (vgl. Stromberg 1998). Mit dem Oevermannschen Strukturmodell von Religiosität lassen sich noch moderne Leistungsethiken und deren Habitusformationen als säkulare Varianten der religiösen Erlösungsmythen verstehen (vgl. Oevermann 1995: 65). Eine religiös motivierte und strukturierte Lebensführung kann zwar mehr oder weniger in einen Organisations-, Bewegungs- oder Gruppenzusam-

menhang eingebettet sein, folgt jedoch auch davon unabhängigen Wert- und Strukturvorgaben und ist daher als institutionell verfaßt anzusehen.

In Anlehnung an die Biographieforschung sei unter *Biographie* die Verlaufsform der Handlungen, Ereignisse und des Erleidens innerhalb einer Lebensgeschichte verstanden, wie sie sich anhand des Protokolls eines biographischen Interviews analysieren läßt. Eine Biographie kann als Institution gelten, insofern ihre Verlaufsform charakteristische Merkmale der Gesellschaftsstruktur widerspiegelt oder bildet und sie auf ein sozio-kulturelles Repertoire verweist, das die sozial möglichen Formen der Lebensgestaltung, der Lebens- und Selbstauffassung sowie ihrer erzählenden Darstellung regelt. Von einer religiös grundierten Biographie sei die Rede, wenn das sozio-kulturelle Repertoire im wesentlichen religiöse Deutungsmuster umfaßt. Analytisch lassen sich zwei Arten des Zusammenhangs von Biographie und Religion unterscheiden, die allerdings empirisch meist in Verbindung miteinander stehen. Zum einen kann Religion in Gestalt von Ritualen – vor allem im Kontext lebensgeschichtlicher Übergänge – relevant werden; dann erfüllt sie primär eine *lebensgeschichtlich-ordnende Funktion*. Zum anderen kann Religion im biographischen Kontext eine stärker *reflexive Funktion* wahrnehmen; in diesem Fall wird sie zum Motiv oder zum Mittel der *Selbstthematisierung* (vgl. Wohlrab-Sahr 1995: 9ff.). Als Beispiel für einen extremen Zusammenhang von Biographie und Religion und zugleich für die empirische Verschränkung beider Funktionen seien Lebensgeschichten genannt, die durch eine Konversion geprägt sind (vgl. Knoblauch/Krech/Wohlrab-Sahr 1998).

Religiös-politische Institutionen

Von den religiös-politischen Institutionen seien zwei Kontrasttypen angeführt: Hierokratie (oder auch: Theokratie) und Zivilreligion (*civil religion*; auch Bürgerreligion oder Religion des Bürgers genannt). Die Begriffe *Hierokratie/Theokratie* (griech.: Herrschaft des Heiligen oder Gottes) bezeichnen die aus der engen Verbindung zwischen religiöser und politischer Ideologie und Macht hervorgegangene Herrschaftsform, in der die religiöse und politische Ordnung deckungsgleich sind. Eine Variante der Hierokratie ist diejenige, in der ein irdischer Herrscher als göttliche Inkarnation oder als

von göttlicher Herkunft stammend, als Stellvertreter Gottes oder einer transzendenten Instanz gilt oder institutionell legitimiert ist. Als Beispiel für diese Form nenne ich den tibetischen Lamaismus vor der chinesischen Besetzung, innerhalb dessen der Dalai-Lama die politische Herrschaft als Reinkarnation Buddhas ausgeübt hat. Eine andere Variante ist diejenige, in der von religiösen Amtsträgern ein geistliches Regiment ausgeübt wird, das als ein in Vertretung Gottes geführtes gilt. Hierokratische Elemente dieser Art sind zum Beispiel im Iran nach der Revolution von 1979 zu finden.

Im Unterschied zur Hierokratie stellt die *Zivilreligion* nicht auf die religiös legitimierte *Ausübung* politischer Herrschaft ab, sondern bezieht sich auf die als religiös qualifizierten *Fundamente* politischer Strukturen und politischer Kultur. Der Begriff *civil religion*, der auf Jean-Jacque Rousseau zurückgeht (*religion civile*), ist von Robert N. Bellah mit Rekurs auf das Religionskonzept Durkheims in die religionssoziologische Diskussion eingeführt worden (vgl. Bellah 1967). Der Begriff dient ihm zur Umschreibung grundlegender, als allgemeinverbindlich geltender Überzeugungen und Werte im Bewußtsein der US-amerikanischen Öffentlichkeit, die in ihrer Symbolik zumindest rudimentär religiösen Charakter besitzen und die Identität der US-amerikanischen Gesellschaft als Nation konstituieren. Definitionen von Zivilreligion reichen von »Mindestelemente[n] eines religiösen oder quasireligiösen Glaubens« (Luhmann 1981: 293) bis zu »Beständen religiöser Kultur, die in das politische System [...] integriert sind« (Lübbe 1986: 321). Sie kann die Gestalt von religiösen oder quasi-religiösen, weil letztbegründenden Überzeugungen, Symbolen und Ritualen annehmen und auf diese Weise institutionalisiert werden. Die konkrete Ausformung ist freilich abhängig von der jeweiligen politischen Kultur.¹³ Zivilreligiöse Überzeugungen können sich auf die in einer Verfassung institutionalisierten Grundwerte beziehen und in einer religiös gefärbten Sprache innerhalb der politischen Rhetorik zum Ausdruck kommen¹⁴; zivilreligiöse Symbole sind zum Beispiel das Kruzifix in Gerichtssälen und die Nationalflagge vor öffentlichen Gebäuden; zu zivilreligiösen Ritualen gehören etwa öffentliche Vereidigungen und das gemeinsame Singen der Nationalhymne. Je nach Definition besteht die Funktion von Zivilreligion in der Legitimation politischer Strukturen (wie des Staats, des Gemeinwe-

sens, der demokratischen Verfassung) sowie der politischen Kultur und deren Grundwerte oder in der gesellschaftlichen Integration.

Formen organisierter Religion

Innerhalb der religionssoziologischen Literatur ist eine breite Diskussion über eine Typologie der Organisationsformen von Religion zu verzeichnen.¹⁵ Ausgangs- und häufiger Bezugspunkt dabei ist die von Max Weber und Ernst Troeltsch entwickelte typologische Unterscheidung von Kirche und Sekte. Bereits in der »Protestantischen Ethik« bestimmt Weber die Kirche als »eine Art Fideikommißstiftung zu überirdischen Zwecken, eine, notwendig Gerechte und Ungerechte umfassende, *Anstalt*«, während Sekte »eine Gemeinschaft der *persönlich Gläubigen und Wiedergeborenen*« meint (Weber 1920: 152f.). Für den Idealtypus »Kirche« ist »ihr in der Art der Ordnungen und des Verwaltungsstabs sich äussernder (relativ) rationaler Anstalts- und Betriebscharakter und die beanspruchte monopolistische Herrschaft charakteristisch. [...] Der ›Anstalts‹-Charakter [...] scheidet sie von der ›Sekte‹, deren Charakteristikum darin liegt: daß sie ›Verein‹ ist und nur die religiös Qualifizierten persönlich in sich aufnimmt« (Weber 1985: 30).

Troeltsch nennt drei Unterscheidungsmerkmale zwischen Kirche und Sekte. Erstens ist der Typus der Kirche »die überwiegend konservative, relativ weltbejahende, massenbeherrschende und darum ihrem Prinzip nach universale, d.h. alles umfassen wollende Organisation. Die Sekten sind demgegenüber verhältnismäßig kleine Gruppen, erstreben eine persönlich-innerliche Durchbildung und eine persönlich-unmittelbare Verknüpfung der Glieder ihres Kreises, sind eben damit von Hause aus auf kleinere Gruppenbildung und auf den Verzicht der Weltgewinnung angewiesen« (Troeltsch 1912: 362). Zum zweiten unterscheiden sich Kirche und Sekte in bezug auf ihr Verhältnis zum Staat und zur sie umgebenden Gesellschaft. Während die universalistisch orientierte Kirche »den Staat und die herrschenden Schichten sich dienstbar macht und sich eingliedert, [...] haben umgekehrt die Sekten die Beziehungen zu den Unterschichten oder doch zu den gegen Staat und Gesellschaft im Ge-

gensatz befindlichen Elementen der Gesellschaft, arbeiten sie von unten herauf und nicht von oben herunter« (ebenda). Troeltschs drittes Unterscheidungsmerkmal ist die »Stellung zu der überweltlichen Lebensordnung«: »Die Kirche bezieht alle weltliche Ordnung als Mittel und Vorstufe auf den überweltlichen Lebenszweck und gliedert die eigentliche Askese als ein Moment ihrem Aufbau unter starker kirchlicher Leitung ein. Die Sekten beziehen ihre Gläubigen unmittelbar auf den überweltlichen Lebenszweck, und ihnen kommt der individualistische, unmittelbar religiös mit Gott verbindende Charakter der Askese zu einer mindestens viel stärkeren und durchgängigeren Entfaltung, neigt der Gegensatz gegen die Welt und ihre Gewalten, unter die nun auch die weltförmige Kirche gehört, zu einer prinzipiellen und allgemeinen Askese« (ebenda).

Obwohl die in diesen Unterscheidungen enthaltenen Merkmale wichtige Anregungen geben, reicht die duale Kontrasttypologie von Kirche und Sekte nicht aus, um das gesamte Organisationsspektrum von Religion zu erfassen, und ist im übrigen auch von Weber und Troeltsch nicht als vollständig erachtet worden. Als Kriterien zur Entwicklung einer Typologie der Organisationsformen von Religion seien im Anschluß an Weber, Troeltsch und John Milton Yinger (1970: 259ff.) folgende Variablen genannt:

- Ausmaß der tatsächlichen und der angestrebten Integration (universaler oder partikularer Herrschaftsanspruch);
- Ausmaß der Übereinstimmung mit den dominierenden Weltanschauungen und Werten einer Gesellschaft, in der sich eine religiöse Organisation befindet (Verhältnis zur gesellschaftlichen und politischen Umwelt);
- Ausmaß der organisatorischen Komplexität und Organisationsart (Anstalt, Bewegung oder Verein; Amtsscharisma oder Herrschaft der religiös besonders Qualifizierten; bürokratische oder charismatische Organisationsstruktur);
- Zugehörigkeitsmodus (qua »Geburt« oder Sozialisation, formale Mitgliedschaft oder emphatische Entscheidung);
- Integrationsmodus (Vergemeinschaftung oder Vergesellschaftung, Versachlichung oder Verpersönlichung);
- der jeweilige Religiositätstypus (religiöser Indifferentismus oder besondere religiöse Qualifikation);
- Ausmaß und Art der Lebensreglementierung.

Von besonderer Bedeutung bei der Entwicklung einer Typo-

logie religiöser Organisationsformen ist die Relationierung einzelner Merkmale, insbesondere der wissenssoziologische Zusammenhang zwischen Glaubenssystem und Organisationsform.¹⁶ Auf der Grundlage der genannten Kriterien und ihrer Korrelierung lassen sich Typen organisierter Sozialformen von Religion unterscheiden, die von der Gruppe bis zur formalen Organisation reichen.

Religiöse Gruppen

Diejenige Sozialform von Religion mit sehr geringem Organisationsgrad – und deshalb ein Grenzfall organisierter Religion – ist die religiöse Gruppe. Eine Gruppe im allgemeinen läßt sich idealtypisch von anderen sozialen Einheiten durch folgende Minimaldefinition abgrenzen: Sie ist eine Sozialform, deren »Sinnzusammenhang durch unmittelbare und diffuse Mitgliederbeziehungen sowie durch relative Dauerhaftigkeit bestimmt ist« (Neidhardt 1979: 642). Nach dieser Definition zeichnet sich eine Gruppe gegenüber der Gesellschaft durch die Unmittelbarkeit der Mitgliederbeziehungen, gegenüber formalen Organisationen durch deren Diffusität und gegenüber Interaktionen durch deren Dauerhaftigkeit aus. Die Gruppe ist zwar an die Interaktion unter 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« (Tyrell 1983: 82). Als das zentrale Sinnmoment von Gruppen gilt die »Verpersönlichung« (vgl. Neidhardt 1983: 16), 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« (Tyrell 1983: 79).

Von einer *religiösen* Gruppe sei die Rede, wenn sich Personen zusammenschließen, 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 Vergemeinschaftung¹⁷ (»religiöse Geselligkeit« im Sinne Schleiermachers). Deshalb ist das Moment der *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) und durch einen Initiationsritus formal vollzogen werden (so etwa im Falle 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 Eintritt in eine Gruppe handelt. Weiterhin ist für religiöse Gruppen ein hohes Engagement und eine starke Bindung (*commitment*) der Mitglieder an die Gruppe, in manchen Gruppen 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 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 neu entstehender 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.

Religiöse Gruppen können dementsprechend aus drei Situationen heraus entstehen: 1. entweder innerhalb einer Religion, die aufgrund von Migrationen in einer ihr fremden Kultur ausgeübt wird, 2. als Abgrenzung gegenüber einem als dominant wahrgenommenen formalen Organisationssektor innerhalb einer Religion mit dem Ziel, religiöse Vergemeinschaftung zu ermöglichen, oder 3. als absichtlich deviante Religionsgründung.¹⁸ In den beiden zuletzt genannten Fällen sind Gruppengründungen häufig mit dem Auftreten

eines charismatischen Führers (im zweiten Fall etwa eines Predigers, im dritten Fall eines Religionsgründers) und dem Phänomen der Konversion verbunden, müssen es aber nicht sein. Bei devianten religiösen Gruppengründungen handelt es sich zumeist – jedenfalls in ihrer Konstitutionsphase – um radikale religiöse Vergemeinschaftungsformen, die sich in bezug auf die Weltanschauung und Lebensführung von der sozialen Umwelt dezidiert abgrenzen wollen. Eine der Voraussetzungen dafür ist die Existenz von ›freischwebenden‹ religiösen Virtuosen, die keine feste soziale Rolle innehaben und sich ihre Klientel daher selbst suchen müssen (vgl. Kehrer 1988a: 102). Im Laufe der Zeit und mit quantitativer Ausdehnung der Gruppe kommt es allerdings mehr oder minder zwangsläufig zur Ausbildung von festen Strukturen, die von religiösen Expertenrollen, deren Träger für religiöse Dienstleistungen bezahlt werden, bis hin zu organisationsähnlichen Strukturen reichen.

Religiöse Gruppen lassen sich typologisch vor allem durch ihr Verhältnis zur Umwelt, durch die Formen der Mitgliederrekrutierung sowie durch den Grad der Ausbildung organisatorischer Strukturen unterscheiden (vgl. Kehrer 1988a: 104). Der sich entwickelnde Organisationsgrad sowie die Entwicklung ihrer Lehre entscheiden darüber, ob die religiöse Gruppe gruppenförmig bleibt, in die Sozialform einer Kultgemeinschaft übergeht, sich zu einer Sektenbewegung (in Form netzwerkartiger Beziehungen verschiedener, aber segmentär differenzierter Gruppen) oder zu einer Sektenorganisation entwickelt, welche die einzelnen Gruppen in ein hierarchisches Gefüge bringt, oder ob die religiöse Gruppe sogar in eine formale religiöse Organisation (Kirche) aufgeht.

Beispiele für religiöse Gruppen sind religiöse Bruderschaften und (Geheim-)Bünde, Gruppen, deren Mitglieder sich zu einer gesellschaftlich minoritären Religion bekennen (zum Beispiel deutsche oder in Deutschland lebende Moslems und Buddhisten), religiöse Gruppen, die mit religiöser Sinnsemantik konnotierte ›Therapietechniken‹ zur Heilung oder Lebenshilfe einsetzen und sich um einen religiösen Virtuosen, einen Therapeuten oder eine therapeutische Technik bilden, damit aber tendenziell in eine Kultgemeinschaft übergehen (zum Beispiel im New Age-Milieu; vgl. Knoblauch 1989 und Stenger 1990), sowie informelle Gruppen

auf der Gemeindeebene einer christlichen Großkirche (zum Beispiel Bibel- und Hauskreise oder themenzentrierte Gruppen wie etwa Dritte-Welt-Gruppen; zum letzteren vgl. Nuscheler et al. 1996).

Formale religiöse Organisationen (Kirchen)

Diejenige Sozialform von Religion mit dem ausgeprägtesten Organisationsgrad – und deshalb der Kontrasttyp zur religiösen Gruppe – ist die formale religiöse Organisation (Kirche). 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 bestimmen, das heißt durch die Festlegung von formalen Eintritts- und Austrittsbedingungen, 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 einer Organisation, nämlich »Programm«, »Personal« und »Kommunikationsstruktur«. Formale Organisationen in diesem Sinne sind – zumindest in ihrer gesellschaftlichen Relevanz – ein spezifisch modernes Phänomen. Sie gewinnen im Modernisierungsprozeß deshalb zunehmend an Bedeutung, weil aufgrund der immer komplexer werdenden Handlungsketten die Differenz zwischen Interaktionen unter unmittelbar Anwesenden auf der ›Mikroebene‹ und Prozessen auf der ›Makroebene‹ zugenommen hat. Formalen Organisationen kommt die Funktion zu, auf der ›Mesoebene‹ 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 Religion in Europa. Dies zeigen soziologische Forschungen über die christlichen Großkirchen seit den fünfziger Jahren.¹⁹

Als komplexe religiöse Organisationen sind die christlichen Großkirchen zwei Problemen ausgesetzt. Das eine Problem besteht darin, wie sie eine Beziehung zu religiösen Interaktionen herstellen. Unter den Bedingungen fortgeschrittener vertikaler Differenzierung und angesichts der Anforderungen einer modernen ›Individuen-Religion‹ haben die Kirchen die Schwierigkeit, wie sie auf religiöse Interaktionen

und die in ihnen thematisierte ›subjektive‹ Dimension von Religion Bezug nehmen können. Die höchste Erwartung der Mitglieder an die Kirchen besteht darin, eine religiöse Praxis, beispielsweise in Gestalt attraktiver Gottesdienste, zu ermöglichen.²⁰ Strukturell besteht eine Verbindung zwischen Organisations- und Interaktionshandeln in Gestalt der Pfarrerrolle.²¹ Das seelsorgerliche Gespräch zwischen Pfarrer und Gemeindemitglied stellt Anschlüsse zwischen Organisations- und Interaktionshandeln her, weil hier Handlungen zwischen einem ›religiösen Experten‹, dessen Handeln organisatorischen Strukturvorgaben folgt, und einem ›Laien‹ stattfinden, dessen Verhalten komplementär zur Expertenrolle strukturiert ist. Beide Rollen sind zugleich von spezifischen und diffusen Beziehungsanteilen geprägt (vgl. Krech 1997).

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 Handlungsfelder herausgebildet, etwa politische, wirtschaftliche, pädagogische, künstlerische und eben auch religiöse Aktivitäten, die auf je eigenen Rationalitäten basieren. Allerdings stehen sie nicht unverbunden nebeneinander. In soziologischer Perspektive sind es vor allem Organisationen, die als »Brückenprinzip« fungieren, das heißt zwischen ansonsten heterogenen gesellschaftlichen Teilbereichen vermitteln. Religiöse Organisationen stellen das »Brückenprinzip« zwischen Religion und anderen gesellschaftlichen Teilbereichen dar, denn in ihnen werden neben religiösen auch politische, administrative, rechtliche, ökonomische, pädagogische und zuweilen auch künstlerische Handlungen unter einem Dach vereint.

Um als »Brückenprinzip« agieren zu können, steht jede Organisation unter einem »Funktionsprimat«, dem wesentlichen Organisationszweck.²² Von diesem her bestimmen sich die oben angeführten Strukturmerkmale. Der Zweck einer religiösen Organisation besteht in der »geistlichen Kommunikation« sowie darin, einen organisatorischen Rahmen für religiöse Interaktionen bereitzustellen und sie zu fördern. Um diesem Zweck zu genügen, setzt sie ›religiöse Experten‹ ein; im Falle der christlichen Großkirchen sind dies Priester beziehungsweise Pfarrer und Pfarrerinnen. Sie sind zunächst durch ihr Theologiestudium für die Wahrnehmung 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 auch alle nicht-religiösen Handlungen unter dem primären Organisationszweck.

Weil formale religiöse Organisationen wie etwa die christlichen Großkirchen als »Brückenprinzip« fungieren, 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 »profanen« Medien wie Macht und Geld schwer. Auf der einen Seite steigen mit zunehmendem Organisationscharakter von Kirche zugleich die Erwartungen der Mitglieder an kirchliches Handeln in anderen gesellschaftlichen Bereichen.²³ Und aufgrund ihres öffentlich-rechtlichen Charakters nehmen die Kirchen Einfluß auf politische Entscheidungen, ist ihnen die Beteiligung in den Presseräten und an der Selbstkontrolle der Filmwirtschaft ermöglicht, sind sie in den Massenmedien präsent und sichern den Religionsunterricht an staatlichen Schulen. Auf diese Weise stellen die Kirchen eine öffentliche Macht dar, »die trotz sinkender Gottesdiensbesuche und einer allgemeinen Entkirchlichung des Lebensstils von großer Bedeutung geblieben sind« (Hahn/Bergmann/Luckmann 1993: 9). Auf der anderen Seite verlieren die christlichen Großkirchen in westlichen Gesellschaftsformationen nicht zuletzt deshalb zunehmend an Legitimation, weil in ihnen nicht (mehr) der Funktionsprimat im Vordergrund zu stehen scheint, »geistliche Kommunikation« zu üben sowie religiöse Interaktionen zu ermöglichen und zu fördern, sondern Macht- und Geldfragen sowie Probleme der organisatorischen Selbsterhaltung dominieren (oder jedenfalls – zumal während finanzieller Krisen – als dominant wahrgenommen werden).

(Neue) Religiöse Bewegungen

Insbesondere das gerade angeführte Problem der organisatorischen Selbsterhaltung der Großkirchen ist ein wichtiger Faktor dafür, warum »(neue) religiöse Bewegungen« Konjunktur haben oder sich jedenfalls einer gesteigerten Aufmerksamkeit erfreuen. Die etablierten religiösen Organi-

sationen gelten als erstarrt und nur noch mit ihrer eigenen Selbsterhaltung beschäftigt, statt lebendige religiöse Praxis zu ermöglichen. »(Neue) religiöse Bewegungen« dagegen haben aufgrund ihrer vergleichsweise geringen, jedenfalls flexiblen Organisationsstruktur den Vorteil geringerer Etablierung. Darüber hinaus bilden sie interaktionsnahe Formen der Vergemeinschaftung aus, während die Großkirchen als formale religiöse Organisationen auf dem Modus der Vergesellschaftung²⁴ basieren.

Der Begriff »Neue religiöse Bewegung« ist in der jüngeren Religionssoziologie eingeführt worden, um die älteren Begriffe »Sekte« und »Kult« (*cult*) zu ersetzen. Dies zunächst deshalb, weil diese Begriffe im religionspolitischen Sprachgebrauch zumeist pejorativ verwendet werden. Darüber hinaus verbinden sich mit dem Begriff der (neuen) religiösen Bewegung theoretische Überlegungen, die sich auf Parallelen zwischen sozialen und religiösen Bewegungen beziehen (vgl. Hannigan 1990; 1991). Beide Formen von Bewegungen lassen sich Hannigan zufolge auf die gleichen strukturellen Ursachen zurückführen: Sie sind das Ergebnis von Grenzverwischungen zwischen der privaten und der öffentlichen Sphäre in der gegenwärtigen Welt (Hannigan 1990: 246). Sie teilen die Absicht, sozialen und kulturellen Wandel herbeizuführen, das Mobilisierungspotential liegt in den Mittelschichten, und die gemeinsame kulturelle Basis ist ein holistisches Weltbild (vgl. auch Barker 1993).

In Anlehnung an Konzepte der soziologischen Bewegungsforschung lassen sich religiöse Bewegungen folgendermaßen definieren: Eine (neue) religiöse Bewegung ist entweder ein Netzwerk von informellen Beziehungen zwischen Individuen, Gruppen und/oder Organisationen oder ein »mobilisierender kollektiver Akteur«. 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 und kulturellen Wandel herbeizuführen, zu verhindern oder

rückgängig zu machen. Eine religiöse Bewegung konstituiert ein eigenes sozialmoralisches Milieu, das ihren Trägern einen mehr oder weniger verbindlichen Lebensstil vorgibt.

Trotz anfänglich geringem Organisationsgrad bildet eine religiöse Bewegung im Laufe der Zeit feste Organisationsstrukturen aus (vgl. Stark/Bainbridge 1985: 263–283). Je nach Organisationsgrad lassen sich drei Formen religiöser Bewegungen unterscheiden: *Kultgemeinschaften* (mit großer Nähe zur religiösen Gruppe), *Sektenbewegungen* und *organisierte Sekten* (mit relativer Nähe zur formalen religiösen Organisation). In Anlehnung an Howard S. Becker (o.J.: 188f.) und Geoffrey K. Nelson (1968) 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. »Das Ziel des Anhängers dieses sehr formlosen lockeren, nicht straff zusammengefaßten Typs sozialer Struktur 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, Linderung und seelischen oder körperlichen Heilung« (Becker o.J.: 188). Eine Kultgemeinschaft ist demnach eine religiöse Gruppe, deren Mitglieder sich noch primär über ein Zusammengehörigkeitsgefühl und erst sekundär über einen noch gering ausgebildeten Lehrbestand und gemeinsam praktizierte Rituale integrieren.²⁵ Unter einer *Sektenbewegung* sei ein kollektiver Akteur oder ein Netzwerk zwischen Individuen und/oder Gruppen verstanden. Sie bildet den »reinen« Typus der religiösen Bewegung, wie sie oben definiert worden ist.²⁶ Beispiele für Kultgemeinschaften jüngerer Datums, die in Sektenbewegungen übergehen, sind 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 (vgl. Kehrner 1988b: 163f.). Eine *Sektenorganisation* meint diejenige Sozialform von Religion, die eine Bewegungsorganisation ausgebildet hat und in bezug auf den Komplexitätsgrad ihrer Strukturen eine Nähe zur formalen religiösen Organisation aufweist. Dieser Begriff meint in etwa diejenige Sozialform, die in älteren Typologien als Denomination bezeichnet wird (vgl. Niebuhr 1929; Martin 1962). Howard

Becker (o.J.: 187) zufolge sind Denominationen Sekten »in einem fortgeschrittenen Stadium der Entwicklung und Anpassung aneinander und an die säkulare Welt« (z.B. im christlichen Bereich die Presbyterianer und Baptisten).

Als ein prominentes Beispiel für religiöse Bewegungen ist der »Fundamentalismus« zu nennen. Martin Riesebrodt definiert ihn als »mobilisierten und radikalisierten Traditionalismus« (1990: 19), der auf einem Literalismus basiert und »neue Vergesellschaftungs- und Vergemeinschaftungsprozesse« stiftet (1990: 20). Auf der Grundlage dieser allgemeinen Definition entwickelt er eine umfassende Typologie mit den wichtigsten Kriterien Welthaltung (Weltbejahung und Weltablehnung; innerhalb dieser Weltflucht oder Weltbeherrschung) und Organisationsform (die separatistische Kommune mit Merkmalen einer Subkultur auf der Seite des weltflüchtigen Fundamentalismus und die soziale Protestbewegung, die Geheimgesellschaft und die Partei auf der Seite des Fundamentalismus der Weltbeherrschung). Seine empirische Analyse beschränkt sich auf den »rationalen Fundamentalismus der Weltbeherrschung« am Beispiel des protestantischen Fundamentalismus in den USA zwischen 1910 und 1928 sowie des schiitischen Fundamentalismus im Iran zwischen 1961 und 1979. Analysefelder sind die Ideologie, die Trägerschaft und die Mobilisierungsursachen. Die fundamentalistische Ideologie besteht aus den Elementen patriarchalischer Moralismus, organische Sozialethik, gesetzesethischer Monismus, religiöser Republikanismus, religiöser Nativismus sowie Messianismus und Millenarismus (vgl. 1990: 217ff.). Die Trägerschaft setzt sich aus vier Typen zusammen: den Geistlichen, den traditionellen Mittelschichten, den Stadtmigranten und den »Grenzgängern« zwischen traditionalistischem und modernem Milieu (vgl. 1990: 224ff.). Als Mobilisierungsursachen macht Riesebrodt drei Prozesse aus: die rapide Urbanisierung und die damit verbundene soziokulturelle Pluralisierung, die dramatischen Umwälzungsprozesse in der Sozialstruktur, vor allem den Aufstieg einer neuen ökonomischen Elite und einer neuen Mittelschicht, sowie die Zentralisierung und Bürokratisierung der politischen Institutionen (vgl. 1990: 231ff.).²⁷

Neue religiöse Bewegungen wie die Osho-Bewegung sind in der Regel das Resultat interreligiöser Synthesen, die aufgrund des Kontaktes der großen Weltreligionen miteinander,

aber auch durch die Kenntnis minoritärer Religionen (zum Beispiel die »Naturreligionen« älterer Kulturen) entstehen. Das »Neue« an neuen religiösen Bewegungen besteht also im wesentlichen in der (Re-)Kombination von Elementen aus verschiedenen Glaubenssystemen (vgl. Eiben/Viehöver 1993: 55). Nur in seltenen Fällen basieren religiöse Bewegungen auf innovativen religiösen Ideen (beispielsweise religiös konnotierte Vorstellungen aus dem Science-Fiction-Bereich in Ufo-Kulten oder der Scientology Church; vgl. Mörth 1987).

Die Analyse der Bewegungsform von Religion ist deshalb von großer Bedeutung, weil sich an religiösen Bewegungen besonders gut Deinstitutionalisierungs- und Institutionalisierungsprozesse von Religion beobachten lassen. Außerdem handelt es sich bei ihnen um ein komplexes Zusammenspiel von Interaktionen, organisatorischem Handeln und gesellschaftlichen Strukturen, so daß die Übergänge zwischen den einzelnen Ebenen in den Blick genommen werden können. Wie Jürgen Eiben und Willy Viehöver (1993) gezeigt haben, bieten sich dazu in der Bewegungsforschung entwickelte Instrumente an. Der Ansatz des *frame alignment* kann dazu benutzt werden, um die wechselseitigen Einflüsse von Interaktionen und Organisationsstrukturen zu erforschen (Zusammenhang von »Mikro«- und »Mesoebene«). Die Ressourcenmobilisierungstheorie und der *political opportunity structure approach* eignen sich dafür, den gesellschaftsstrukturellen Bedingungen (»Klassenlage« oder Individualisierung) von religiösen Bewegungen nachzugehen (Zusammenhang von »Meso«- und »Makroebene«).

Bei der vorangehend entworfenen Typologie sowie bei der Frage nach den Institutionalisierungsformen von Religion überhaupt müssen sowohl die Besonderheiten des Glaubenssystems einer Religion als auch der jeweils besondere *gesellschaftsstrukturelle Kontext* beachtet werden. Viele Religionen kennen keine spezifischen Zugehörigkeitskriterien, insbesondere keine formale Mitgliedschaft. Statt dessen herrschen in ihnen Formen »diffuser Religion« vor.²⁸

Religion auf gesellschaftsstruktureller Ebene

Wie in der Allgemeinen Soziologie kursieren auch in der Religionssoziologie die Stichworte »funktionale Differenzierung« (siehe in diesem Band S. 62), »Individualisierung« (S. 66), »Modernisierung« (S. 68), »Verbreitungsmedien« (S. 70) und »Globalisierung« (S. 72), wenn es um Lagebeschreibungen von Religion in der modernen Gesellschaft geht. Von besonderer Bedeutung im religionssoziologischen Kontext ist zudem die Säkularisierungsthese.

Religion und Säkularisierung

»Säkularisierung« ist ein äußerst vieldeutiger und daher schillernder Begriff (vgl. zusammenfassend Kippenberg 1998: 20ff.). In rechtlicher Hinsicht meint »Säkularisation« ursprünglich den »Entzug oder die Entlassung einer Sache, eines Territoriums oder einer Institution aus kirchlich-geistlicher Observanz und Herrschaft« (Lübbe 1965: 23). Im weitesten Sinn bezieht sich der soziologische Säkularisierungsbegriff auf einen epochalen und gar irreversiblen Bedeutungsverlust von Religion im Zuge der Modernisierung; im engeren Sinn bezeichnet er den Relevanzverlust organisierter (vor allem christlicher) Religion. Peter L. Berger zufolge ist Säkularisierung ein »Prozeß, durch den Teile der Gesellschaft und Ausschnitte der Kultur aus der Herrschaft religiöser Institutionen und Symbole entlassen werden« (Berger 1973: 103). Bereits Max Weber vertrat in seinem Vortrag »Wissenschaft als Beruf« die Ansicht, daß Religion in der Moderne nur noch in Intimverhältnissen praktiziert werden könne (vgl. Weber 1973: 612).

Die Säkularisierungsthese ist jedoch – vor allem in ihrer Pauschalität – nicht unumstritten geblieben (vgl. bereits Luckmann 1963; Matthes 1967). Zum einen wird der Säkularisierungsprozeß als ein zyklisch wiederkehrender Niedergang etablierter Religionen verstanden, auf den eine Konjunktur neuer oder revitalisierter Religionen folgt (vgl. Stark/Bainbridge 1985). Zum anderen macht die Kritik die Unterscheidung zwischen Religiosität und Kirchlichkeit geltend. Der Relevanzverlust von Religion beziehe sich nur auf die traditionellen, kirchlich verwalteten Lebensdeutungen für den Alltag der Menschen (vgl. Luckmann 1971: 78). Diese Behauptung wird auch von empirischen Studien gestützt.²⁹

Damit gehe aber nicht automatisch ein Bedeutungsverlust von Religiosität überhaupt einher. An die Stelle der institutionalisierten Religion trete vielmehr eine diffuse, subjektivierte Form von Religion. Im privaten Bereich sei es innerhalb moderner Gesellschaften zur Ausbildung einer Religiosität gekommen, die vor allem das autonome Individuum symbolisiere und trotz ihrer geringen Transzendenzspannweite und schwachen Institutionalisierung oder gerade deswegen subjektiv durchaus als sinnvoll erlebt werde (vgl. Luckmann 1963: 66ff.). Komplementär zur abnehmenden Bedeutung kirchlich verfaßter Religion sei es zu einem religiösen Pluralisierungs- und Individualisierungsprozeß gekommen.

Religion, Evolution und funktionale Differenzierung

In der Perspektive funktionaler Differenzierung kann man den Säkularisierungsprozeß allerdings auch so verstehen, daß Religion nicht (mehr) für alles zuständig ist, damit aber eine Funktionsspezifikation erfährt und somit ihr »Leistungsvermögen« erhöht. Aufgrund der vertikalen Differenzierung zwischen Interaktionen, Organisationen und Gesellschaftsstruktur sind jedoch die Kirchen als formale religiöse Organisationen und Religion als ein gesellschaftlicher Teilbereich nicht mehr deckungsgleich. Dies hat zu einer Verlagerung von der primären Funktion religiöser Kommunikation auf Leistungen für andere gesellschaftliche Teilbereiche, vor allem im sozialpolitischen Bereich durch diakonisches Handeln, geführt.³⁰

Funktionale Differenzierung ist das Ergebnis eines langen Evolutionsprozesses. Die religiöse Evolution war bereits Thema der großen Evolutionstheorien des 19. Jahrhunderts und der klassischen Soziologie. Im Anschluß an Max Weber unterscheidet *Robert N. Bellah* (1964) fünf Stufen der religiösen Evolution:

1. Die primitive Stufe ist dadurch gekennzeichnet, daß mythische und reale Welt zusammenfallen, nur die Gegenwart existiert, keine institutionelle oder organisationsförmige Vermittlung zwischen religiöser und realer Welt notwendig ist und Kirche und Gesellschaft eins sind.

2. Auf der archaischen Stufe entwickeln sich ein vom übrigen sozialen Leben abgegrenzter Kult und miteinander rivalisierende Göttervorstellungen.

3. Im Stadium der historischen Religionen werden die Wirklichkeit und die religiöse Vorstellungswelt deutlich voneinander unterschieden. Es kommt zu dualistischen Weltanschauungen, die erst eine »Weltverneinung« und die Vorstellung einer Erlösungsbedürftigkeit des Menschen sowie personale Identitätskonzepte ermöglichen. Ferner stehen jetzt eine politisch-militärische und eine kulturell-religiöse Elite nebeneinander.

4. Auf der frühmodernen Stufe, als deren Beginn Bellah die protestantische Reformation identifiziert, brechen die hierarchischen Strukturen sowohl im politischen als auch im religiösen Bereich zusammen und werden durch demokratische ersetzt. Das Individuum erlangt eine zentrale Stellung, wird zunehmend selbstbestimmt und hat eine unmittelbare Beziehung zur transzendenten Welt. Zugleich wird das religiöse Handeln nicht mehr auf kultische Handlungen begrenzt, sondern umfaßt das gesamte Alltagsleben.

5. Die Epoche der modernen Religion beginnt Bellah zufolge mit Immanuel Kant und seiner These, daß das menschliche Erkennen die Welt konstituiert. In der Folge ist es zu einer Vielzahl religiöser Symbolisierungen gekommen, die sich unabhängig von religiösen Organisationen bilden.

Niklas Luhmann (1989) hat das Thema der religiösen Evolution mit Beobachtungen zur funktionalen Differenzierung verknüpft. Die drei Stadien, welche die soziokulturelle Evolution durchläuft und die auch für die religiöse Evolution zentrale Bedeutung haben, sind die segmentäre, die stratifikatorische und die funktionale Differenzierung:

1. Während Religion im evolutionären Frühstadium nicht von der Gesellschaft zu unterscheiden war (Luhmann 1989: 259), lassen sich bereits in frühen, segmentär differenzierten Gesellschaften und Hochkulturen Prozesse der »Ausdifferenzierung von Religion« beobachten (1989: 270ff.). Als Indizien dafür nennt Luhmann besondere Anlässe, Orte oder Zeitpunkte für religiöse Kommunikation, die Ausbildung von Riten, komplementären Priester- und Laienrollen und entsprechenden Organisationen. Als Erklärung für den Ausdifferenzierungsvorsprung gegenüber anderen Funktionssystemen führt er die Eigentümlichkeit der Kommunikation in religiösen Angelegenheiten an. Einerseits kann man über nicht-empirische Dinge »ungewöhnlich leicht und unbehindert kommunizieren – und zwar aus in der Realität liegenden

Anlässen, aber ohne Kontrolle durch die Realität« (1989: 271). Andererseits muß eine das Gegebene überschreitende Imagination »über soziale Regulative wieder eingeschränkt werden, damit sie als Kommunikation funktioniert« (ebenda). Dieser Doppelmechanismus führt zunächst zur semantischen Form des Heimlich-Unheimlichen, weil frühe Gesellschaften ihr Weltverhältnis primär nach dem Schema vertraut/unvertraut strukturieren. Im Verlauf der Evolution bildet sich dann die Unterscheidung von sakral und profan heraus.

2. In einer Gesellschaftsordnung, die auf Stratifikation und der Zentrum-Peripherie-Differenzierung basiert und deren funktionaler Differenzierung deshalb Schranken gezogen sind, läßt sich eine signifikante Veränderung religiöser Semantik beobachten, nämlich die Fusion von Religion mit Moral im Zusammenhang kosmologischer Vorstellungen, vor allem die Ausbildung der Sünden- und Erlösungssemantik (vgl. 1989: 276ff.).

3. Von der frühen Neuzeit an beginnen sich Funktionssysteme wie Politik, Wirtschaft und Recht herauszubilden, die unabhängig vom religiös konnotierten Moralschema operieren und sich am systemeigenen Code orientieren. Innerhalb der modernen Gesellschaftsstruktur, die auf funktionaler Differenzierung beruht, wird auch Religion gezwungen, als ein Funktionssystem zu operieren, das auf der Differenz von Immanenz und Transzendenz basiert (vgl. 1989: 313ff.).

Die Theorie der funktionalen Differenzierung birgt allerdings eine Reihe von ungelösten Problemen. Ein Teil der Schwierigkeiten hängt damit zusammen, daß sie immer zweierlei zugleich sein will: »Theorie der gesellschaftlichen Entwicklung *und* Strukturtheorie der modernen, nämlich ›hochdifferenzierten‹ Gesellschaft« (Tyrell 1978: 176). Aus dieser doppelten Aufgabenstellung resultiert das Vorgehen, von den differenzierten Teilbereichen der modernen Gesellschaft aus auf einen historischen Differenzierungsprozeß zu schließen. Aus dieser Sicht nimmt die Entwicklung ihren Ausgang bei ›funktional-diffus‹ beziehungsweise ›undifferenziert-multifunktional‹ strukturierten Gesellschaften. Mit dem Rückschluß auf den Ausgangszustand der Entwicklung aus der Sicht der funktional differenzierten Moderne ist, worauf Hartmann Tyrell (1978: 179) hinweist, ein doppeltes Problem verbunden: Einerseits ist es methodisch bedenklich,

Problemlagen ›primitiver‹ Gesellschaften vom heutigen Differenzierungsniveau aus zu rekonstruieren und anzunehmen, daß ›primitive‹ Gesellschaften auf vergleichbare Bezugsprobleme antworten wie funktional differenzierte Gesellschaften. Andererseits ist unklar, ob es sich um positive Aussagen über ›primitive‹ Gesellschaften handelt oder ob ihnen nur der Charakter einer methodologischen Hypothese zukommt.

Des weiteren impliziert der mit der Theorie funktionaler Differenzierung verbundene Gedanke der funktionalen Spezialisierung die *konkurrenzlose* Etablierung der funktionsspezifischen Teilsysteme (vgl. Tyrell 1978: 183). Das scheint jedoch gerade mit Blick auf moderne Diffundierungstendenzen der Religion nicht immer der Fall zu sein; prominentestes Beispiel dafür ist die aufgrund der großen Nähe entstandene Konkurrenz zwischen Religion und Kunst – etwa in Gestalt der ›Kunstreligion‹ (vgl. Faber/Krech 1999).

Aber auch wenn man das Theorem der funktionalen Differenzierung nicht problematisiert, ist die Frage von Interesse, wie sich das Verhältnis von Religion zu anderen Funktionskontexten (etwa Politik, Wirtschaft, Recht, Gesundheit, Kultur, Kunst und Erziehung) in der modernen Gesellschaft gestaltet. Dabei sind zwei Ebenen zu unterscheiden, auf denen eine wechselseitige Bezugnahme erfolgen kann: die Ebene des sozialen Handelns von Personen (individuelle Lebensführung und Entscheidungen) und die Ebene von organisationsförmiger Religion. Im ersten Fall richtet sich die Religionssoziologie auf Motivforschung und religiöse Wertorientierung, im zweiten Fall auf Fragen, die sich auf religiöse Organisationen als »Brückenprinzip« und die öffentliche Wirkung von religiösen Bewegungen beziehen. Religionssoziologische Forschung zu religiösen Handlungsmotiven und Wertorientierungen kann sich zum Beispiel auf den politischen (Wahl- und Protestverhalten) und den wirtschaftlichen Bereich (vom Konsumverhalten bis zu individuellen Entscheidungen in Wirtschaftsunternehmen³¹) beziehen. Für religiöse Organisationen und Bewegungen stellen sich die Fragen, wie sie mit den Medien »Macht« und »Geld« in ihrem eigenen Bereich umgehen und welchen Einfluß sie auf andere nicht-religiöse Organisationen und die Öffentlichkeit ausüben.³² Selbstverständlich sind Themen der genannten Art stets auf spezifische religiös-kulturelle Kontexte zu beziehen.

Im Vergleich zur funktionalen Differenzierung in hochindustrialisierten westlichen Gesellschaftsformationen weist die Gesellschaftsstruktur in Ländern der »Zweiten« und »Dritten« Welt zum Teil erhebliche Differenzen auf, die im übrigen mit Rekurs auf die jeweilige religiös-kulturelle Tradition nicht als defizitär wahrgenommen werden. Auf die »Zumutungen« der Prozesse funktionaler Differenzierung reagieren die einzelnen historischen Religionen aufgrund ihrer verschiedenen semantischen Potentiale und kulturellen Kontexte sehr unterschiedlich: zum Beispiel defensiv deflationär oder offensiv inflationär, fundamentalistisch oder sozial-aktivistisch, kulturdistanzierend oder -integrativ. Dementsprechend gestaltet sich das Verhältnis von Religion zu anderen Bereichen wie Politik, Wirtschaft und Kunst im Weltmaßstab sehr divergent.³³

Religion und Individualisierung

Die Prominenz des bereits angeführten Individualisierungstheorems, das sich nicht zuletzt mit Bezug auf religiöse Phänomene bereits bei Georg Simmel und Ernst Troeltsch findet, ist neben der äußerst einflußreichen Religionstheorie Luckmanns noch durch die Registrierung eines umfassenden Individualisierungsprozesses in der Sozialstrukturanalyse verstärkt worden (vgl. statt vieler Beck 1986: 115ff.). Dieser wird als das Korrelat der funktionalen Differenzierung angesehen (vgl. Kaufmann 1989: 217). Eine vergleichbare Entwicklung auf dem Gebiet der Religion verzeichnet seit einiger Zeit auch die religionssoziologische Forschung (vgl. Wohlrab-Sahr 1995; Gabriel 1996). Ich halte es allerdings für erforderlich, zwischen zwei Dimensionen des religiösen Individualisierungsprozesses zu unterscheiden, nämlich zwischen Individualisierung in der Sozial- und in der Sachdimension.

Individualisierung in der *Sozialdimension*, die man als Privatisierungsprozeß bezeichnen kann, besteht darin, daß Religion mehr und mehr zur Sache des einzelnen wird: Indem er wählt und aus den verschiedenen Angeboten religiöser Deutungsmuster individuell kombiniert, kommen religiöse Sinnbildungen erst durch private Entscheidungen zu verbindlicher Geltung. Diese Entwicklung dokumentiert die Religionssoziologie seit den sechziger Jahren, indem sie den »Übersetzungsprozeß« von religiösen Inhalten »aus den Fak-

tenzusammenhängen außerhalb des Individuums in die ›Binnenwelt‹ seines Bewußtseins« nachzeichnet (Berger 1973: 158). 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« (Schelsky 1957: 161). Infolge dieses Prozesses wird Religion zur Sache der subjektiven Überzeugung; sie wird dem Individuum 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, »in kirchlichen und religiösen Zusammenhängen auszuwählen und auf dem Hintergrund der eigenen Lebensgeschichte neu zusammenzufügen« (Studien- und Planungsgruppe der EKD 1993: 18). Innerhalb einer religiösen Tradition wird großer Wert auf Entscheidungsspielräume gelegt (vgl. 1993: 18f.). 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« (Krüggeler 1993: 123).

Der Individualisierungstrend in der *Sachdimension* besteht darin, daß der einzelne mehr und mehr zur Sache der Religion, das Selbst zentraler Gegenstand religiöser Sinnbildung wird. Vor allem die Konjunktur asiatischer Religionen im Okzident (vgl. Usarski 1989), ›religioide‹ beziehungsweise religiös aufgeladene Meditations- und Therapiepraktiken (vgl. Hahn/Willems 1993) sowie die religiösen Segmente des »New Age« (vgl. Knoblauch 1989 und Stenger 1990), die allesamt auf die Thematisierung des Selbst, auf »Selbsterfahrung« und »Selbstverwirklichung« als letzten Wert und damit auf die »Sakralisierung des Ich« abzielen (Knoblauch 1991: 31), sind hier zu nennen. Dementsprechend erscheinen Forschungen auf der wissenschaftlichen Bildfläche, die das Verhältnis von Religion zu Biographie (vgl. Wohlrab-Sahar 1995; Drehsen 1994: 147ff.) und Identität (vgl. Mol 1976; Hahn 1987a) analysieren. In diesem Sinne hält Franz-Xaver Kaufmann Identität und Selbstverwirklichung für »quasi religiöse Metaphern« (1989: 193) und sieht in der Selbst-

behauptung durch Selbstreferenz eine neue Form von Religiosität (vgl. 1989: 170). Armin Nassehi (1995) macht in der Biographie das Bezugsproblem des Religionssystems aus.

Gegen die Prominenz der Individualisierungsthese in der Religionssoziologie ist jedoch einschränkend einzuwenden, daß religiöse Individualisierung ein Phänomen 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 (vgl. Daiber 1996). Und schließlich läßt die Individualisierungsthese den empirischen Befund außer acht, daß Individualisierungsprozesse vor allem bei den hochengagierten Kirchenmitgliedern, den Kirchenfernen und den Konfessionslosen zu registrieren sind, während die religiöse Einstellung der großen Masse der unentschiedenen und halbdistanzierten Kirchenmitglieder typischerweise durch soziale Herkunft, Gewohnheit, Unbestimmtheit und Indifferenz geprägt ist (vgl. Pollack 1996c).

Religion, Pluralisierung und Modernisierung

In der religionssoziologischen Literatur wird immer wieder die Frage nach der Modernisierungskompatibilität von Religion gestellt. Im Zusammenhang mit der Individualisierungsthese, nach der sich auf das Individuum beziehende Religion als modernitätskonform erweist, wird auch der religiöse Pluralismus hervorgehoben. Neben die christliche Religion und ihre Konfessionen treten andere Weltreligionen sowie synkretistische und neue Formen von Religion. Nicht zuletzt im Zuge der durch Durkheims und Luckmanns Religionstheorie initiierten paradigmatischen Erweiterung des Religionsbegriffs werden in letzter Zeit auch Diffundierungsprozesse, »unsichtbare« Formen von Religion und »religioide« Sinnelemente identifiziert, die von sozialen Bewegungen über Popmusik und Psychotherapie bis zum Sport reichen.³⁴

Der Pluralisierungsprozeß wird häufig anhand des ökonomischen Marktmodells analysiert.³⁵ Seine Auswirkungen werden in der Literatur unterschiedlich bewertet. Peter L. Berger hat wiederholt auf die Relativierung der religiösen

Weltanschauungen durch Konkurrenzbedingungen hingewiesen (vgl. z.B. Berger 1980). Andere, vor allem US-amerikanische Autoren sehen Religion und Modernisierung nicht in einem Spannungsverhältnis, sondern betonen die Religionsproduktivität der modernen Funktionsprinzipien, insbesondere des Konkurrenzprinzips.³⁶ Der religiöse Wettbewerb erhöhe die Auswahlmöglichkeiten für die religiösen Konsumenten und nötige die Anbieter dazu, ihre Aktivitäten zum Erhalt des Mitgliederbestands, zur Mitgliederrekrutierung und -mobilisierung zu intensivieren (vgl. zusammenfassend Pollack 1996c: 61). Aber auch unter den Bedingungen eines geringer ausgebildeten religiösen Pluralismus haben sich die christlichen Großkirchen in Europa an Modernisierungsprozesse angepaßt. »Hierzu gehören seit dem 19. Jahrhundert zahlreiche intermediäre Maßnahmen zur ›Neuverflechtung‹ von Sozialstruktur, Kultur und Einzelperson unter kirchlichen bzw. konfessionellen Vorzeichen und der Einbau von modernen Strukturelementen in den kirchlichen Kommunikations- und Handlungszusammenhang« (Ebertz 1997: 295).

Wie immer man das Verhältnis von Religion, Pluralismus und Modernisierung bestimmt: Unter den Bedingungen funktionaler und vertikaler Differenzierung als den beiden zentralen Strukturmerkmalen der modernen Gesellschaftsstruktur wird deutlich, daß Religion auf der ›Mikro‹-, der ›Meso‹- und der ›Makro‹ebene jeweils unterschiedlichen Anforderungen ausgesetzt ist, auf verschiedene Bezugsprobleme reagiert und jeweils einem anderen Strukturwandel unterliegt. In der religiösen Interaktion und Gruppenbildung ist die Identitätsstiftung und die Krisenbewältigung zentral. Insbesondere hier werden die Auswirkungen von religiöser Pluralisierung und synkretistischen Entwicklungen sichtbar. Im Bereich der institutionellen Sozialformen von Religion geht die Bedeutung der religiös motivierten und strukturierten Lebensführung zugunsten pluralisierter Lebensstile zurück. Statt dessen nimmt der Stellenwert zivilreligiöser sowie lebensgeschichtlich und am Alltag orientierter Rituale zu. Auf der Ebene der Organisation ist im Unterschied zu religiösen Interaktionen die Einschränkung und Festigung der religiösen Semantik wichtig, so daß die Kirchen sich programmatisch von anderen religiösen Sozialformen, aber auch von nicht-religiösen Organisationen abgrenzen und ei-

nen öffentlichen Einfluß ausüben können (vgl. Geser 1991). Weil aber Kirche und Religion aufgrund der Pluralisierung und der vertikalen Differenzierung auch im Bereich der Religion nicht mehr deckungsgleich sind, leiden formale religiöse Organisationen unter einem Funktionsverlust, diversifizieren sich in verschiedene Sektoren³⁷ und verlagern sich auf sekundäre Funktionen. In gesellschaftlicher Hinsicht übernehmen allgemein geteilte religiös konnotierte Werte in Gestalt der Zivilreligion eine Integrationsfunktion.

Religion und Verbreitungsmedien

Sowohl für die religiöse Evolution als auch für die Frage nach dem Verhältnis von Religion und Modernisierung sind nicht zuletzt die Veränderungen im Bereich der Kommunikationstechniken von Bedeutung. Ausgangspunkt ist auch hier die religiöse mündliche Interaktion unter Anwesenden. Der erste epochale Umbruch ist mit dem Übergang von der Oralität zur Literalität gegeben (vgl. Ong 1987). Die Etablierung literarischer Medien bringt für die religiöse Kommunikation einschneidende Veränderungen mit sich. Zum einen gewinnt sie eine soziale Reichweite weit über die Möglichkeiten des Interaktionellen hinaus. Zum anderen wird die religiöse Kommunikation im Fall der Schrift und des Buchdrucks vom ›sozialen Druck‹ entlastet, den die Interaktion durch die an ihr Beteiligten mit sich bringt (vgl. Tyrell/Krech/Knoblach 1998: 27). Schriftlichkeit ermöglicht Reflexivität und Komplexitätssteigerung, und die religiöse Semantik kann auf diese Weise leichter ›systematisiert‹ und ›dogmatisiert‹ werden (vgl. Hahn 1998).

Mit der Differenzierung von schriftlicher und mündlicher religiöser Kommunikation tauchen jedoch auch Verständigungs- und Applikationsprobleme auf. Während in der religiösen mündlichen Interaktion Verstehen aufgrund der Möglichkeit wechselseitigen Nachfragens eher erreichbar ist, aber auch wegen der ›Flüchtigkeit‹ des gesprochenen Wortes leichter suggeriert werden kann, ist schriftliche religiöse Kommunikation auf die Ausbildung besonderer Interpretationstechniken angewiesen. Im Falle der Schrift- und Buchreligionen setzt sich das bereits erwähnte Wechselspiel von Erweiterung und Einschränkung mit neuen Mitteln fort. Einerseits werden bestimmte heilige Texte kanonisiert und kodifiziert (und religiöser Sinn somit eingeschränkt).³⁸ An-

dererseits werden die kanonisierten und kodifizierten Texte, um (nicht zuletzt für die religiöse Interaktion) anschlussfähig zu bleiben, nach bestimmten Kriterien interpretiert und auf die Situation der Rezipienten appliziert – zum Beispiel in Gestalt von Glossen und Kommentaren.

Die Interpretationsgeschichte religiöser Texte ist zumeist von einem Zusammenspiel verschiedener Interpretationskriterien geprägt.³⁹ Extremfälle bilden etwa die allegorische Interpretation der jüdischen Bibel durch Philon von Alexandria und die buchstäbliche Auslegung des Korans in der islamischen Orthodoxie. Mit der Ausbildung von Interpretationstechniken kommt es auch zur Ausdifferenzierung von Spezialistentum und Expertenrollen (Priester, Pfarrer, Theologen), die sich gegenüber dem Laientum abgrenzen und für die ›richtige‹ Auslegung zuständig sind (vgl. Hahn 1998: 355). Die Etablierung schriftlicher religiöser Kommunikation bleibt aber auch für die mündliche religiöse Interaktion nicht ohne Folgen. Subjektiver Glaube und Frömmigkeit als dem Individuum zugerechnete und mündlich kommunizierte Religiosität basieren wesentlich auf der Differenz zur schriftlich kommunizierten objektiven Lehre (vgl. Hahn 1998: 347).

Mit der Etablierung moderner Massenmedien und erst recht der elektronischen Medien ändern sich die Rahmenbedingungen und die Praxis religiöser Kommunikation noch einmal.⁴⁰ Anders als Schrift und Buch suggerieren massenmediale Kommunikationstechniken wie das Fernsehen und neuerdings die Kommunikation via Internet durch die scheinbare Synchronizität von ›Sender‹ und ›Empfänger‹ ›Oralität‹ und ›Anwesenheit‹ und imitieren Interaktions- und Vergemeinschaftungsformen. Selbstverständlich handelt es sich nicht um echte Interaktionen, die ja auf dem Kriterium wechselseitiger Wahrnehmung der Interaktionspartner beruhen. Gerade für religiöse Kommunikation ist aber die Forschungsfrage interessant, warum hier Interaktionsnähe suggeriert wird.

Abgesehen von der – realen oder imaginierten – Kommunikationsform ist die Frage von religionssoziologischer Bedeutung, in welchen Fällen es sich um genuin religiöse Kommunikation handelt, wann man es mit funktionalen Äquivalenten zu tun hat und wann lediglich Versatzstücke religiöser Semantik in einem nicht-religiösen Kontext (zum Beispiel in der Werbung oder in Liedtexten der populären

Unterhaltungsmusik) ›metaphorisch‹ verwendet werden. Bei dem zuletzt genannten Fall ist wiederum interessant, warum es zu solcherart ›Instrumentalisierung‹ und Zweckentfremdung religiöser Semantik kommt.

Religion und Globalisierung

Innerhalb der soziologischen Debatten über Globalisierungsprozesse⁴¹, die als Konsequenz der Modernisierung erachtet werden, kommt auch das Thema Religion zur Sprache.⁴² Ein wesentlicher Strang der Diskussion besteht in der Frage, ob Globalisierung eine tendenzielle Homogenisierung aller sozialen Einheiten (zum Beispiel Organisationen und Staaten) und Kulturen bedeutet oder ob sie nur den Kontext verändert, innerhalb dessen partikulare soziale Einheiten und Kulturen existieren, und sie somit zwar in bezug auf den globalen Kontext relativiert und transformiert, aber nicht zum Verschwinden bringt.

Roland Robertson spricht in diesem Zusammenhang von zwei gegenläufigen Prozessen: von der Partikularisierung des Universalismus (im Sinne der Welt als eines einzigen Orts) und von der Universalisierung des Partikularismus (im Sinne der globalisierten Erwartung, daß soziale und kulturelle Einheiten einen Anspruch darauf haben, ihre je eigene Identität zu bewahren). Auf der Basis der von Ferdinand Tönnies eingeführten Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft entwickelt er eine Typologie von Globalisierungskonzeptionen (vgl. Robertson 1992a). Sie dient ihm dazu, die verschiedenen religiösen Reaktionen auf den Globalisierungsprozeß zu charakterisieren. Typen, die sich an Gesellschaftsvorstellungen orientieren, entwerfen die Weltordnung entweder als eine Assoziation von offenen Gesellschaften mit regem sozio-kulturellem Austausch oder als eine einzige Weltorganisation, in der die Autonomie einzelner Nationen vernachlässigt wird. Gemeinschaftsorientierte Typen sehen die Weltordnung entweder zusammengesetzt aus in sich geschlossenen Gemeinschaften mit einer je eigenen Identität oder halten sie nur im Sinne einer allumfassenden Gemeinschaft, als eine Art von ›globalem Dorf‹ für möglich. Einige religiöse Organisationen und Bewegungen thematisieren mehr oder weniger explizit das Problem der Weltordnung und versehen die Globalisierungsprozesse mit positiver oder negativer religiös-theologischer Bedeutung

(vgl. Robertson 1989: 18). Auf der einen Seite stehen religiöse Semantiken, die sich gegenüber dem globalen System abgrenzen und dadurch partikuläre Identitäten hervorbringen. Diese Art des gemeinschaftsorientierten Typs sieht Robertson in fundamentalistischen religiösen Bewegungen in den USA, im Iran, in Indien und Japan (Soka Gakkai) verkörpert. Auf der anderen Seite erzeugt das Globalisierungsthema ein Klima für »Welttheologien«, die auf die eschatologischen Implikationen einer umfassenden Humanität zielen. Für diese Art der gemeinschaftsorientierten Globalisierungskonzeption nennt Robertson die römisch-katholische Kirche und verschiedene Arten von Befreiungstheologien als Beispiel.

Peter Beyer (1994) zeigt ein grundsätzliches Dilemma von Religion im Globalisierungsprozeß auf. Er bestimmt Religion als eine relativ diffuse Art der Kommunikation, die eher in traditionellen und segmentär differenzierten Gesellschaften als innerhalb einer funktional differenzierten Gesellschaftsstruktur erfolgen kann. Dementsprechend reagiert Religion zum Teil mit den gleichen Strategien, die partikuläre Kulturen gegenüber dem Globalisierungsprozeß anwenden. Aus diesem Grund hält Beyer es für unwahrscheinlich, daß sich Religion zu einem spezialisierten und klar abgegrenzten System wie zum Beispiel das Wirtschafts- oder das politische System entwickeln kann. Trotzdem operiert Religion aber auch zu einem großen Teil als ein funktional differenziertes gesellschaftliches Subsystem. Deshalb ist sie sozio-kulturellen Partikularisierungs- und globalen Universalisierungstendenzen zugleich ausgesetzt (vgl. 1994: 67). In Anlehnung an Luhmanns Unterscheidung zwischen der Funktion eines gesellschaftlichen Subsystems für die Gesellschaft und dessen Leistung für andere Subsysteme (vgl. Luhmann 1977: 54ff.) identifiziert Beyer zwei idealtypische Strategien zur Lösung dieses Dilemmas. Die *liberale Option* verortet zwar die Funktion von Religion im privaten Bereich (als Angebot auf der Basis privatisierten Entscheidens), betont aber zugleich ihre Leistungen in der öffentlichen Sphäre. Liberal-religiöse Organisationen, Bewegungen und Führer sehen es als ihre Aufgabe an, »to work for the fuller inclusion of all people in the benefits of this global community« (Beyer 1994: 88). Als Beispiele dieser Option analysiert Beyer die Bewegungen in Lateinamerika, die sich an der Befreiungstheologie orientieren, und religiös motivierte Umweltbewegungen

(1994: 135ff.; 206ff.). Ob diese Strategie jedoch zur Stärkung des öffentlichen Einflusses religiöser Kommunikation führt, bleibt für Beyer eine offene Frage (1994: 89). Die *konservative Option*, auf das Globalisierungsdilemma zu reagieren, akzentuiert privatisierte Religion und die individuelle Integrität (im Sinne einer holistischen Persönlichkeitskonzeption) angesichts der differenzierten Sozialstruktur und konzentriert sich auf die Funktion von Religion und die gemeinschaftliche Solidarität. Trotzdem ist diese Akzentuierung mit politischen – freilich kontroversen – Konsequenzen verbunden; dies wird vor allem mit Blick auf religiös-politische Bewegungen deutlich. Beyer analysiert die »New Christian Right« in den USA (1994: 114ff.), islamische Bewegungen am Beispiel der iranischen Revolution (1994: 160ff.) und den neuen religiösen Zionismus in Israel (1994: 185ff.). Die konservative Option präferiert traditionale, gemeinschaftlich orientierte Gesellschaftsformationen, dichotomisiert die Welt in religiöser Hinsicht als »rein« und »unrein«, »wir« und »die anderen«, und kann auf diese Weise im Sinne eines sozio-kulturellen Partikularismus politisch mobilisierend wirken (vgl. 1994: 92).

Die Gemeinsamkeit beider Optionen besteht darin, daß sie auf den Globalisierungsprozeß – freilich unterschiedlich – reagieren (1994: 91), globalisierte Kommunikationsformen verwenden und sich bewegungsförmig organisieren. Bewegungen haben deshalb eine besondere Bedeutung im Zusammenhang von Religion und Globalisierung, weil sie den Graben zwischen privatisierter Funktion und der Leistung im Sinne des öffentlichen Einflusses überbrücken. Soziale Bewegungen, die sich aus religiösen Quellen speisen, beziehen sich auf die ungelösten Probleme der Globalisierung (vgl. 1994: 97). Sie tragen dem privatisierten Modus religiöser Kommunikation Rechnung, wenden Religion zugleich als eine kulturelle und politische Ressource an und sind daher – unabhängig von ihrer politischen Ausrichtung – ein spezifisch modernes Phänomen.

Was ist Religion? Die Religionssoziologie und ihr Gegenstand im Kontext der allgemeinen Religionsforschung

Im Unterschied zu älteren religionssoziologischen Ansätzen habe ich Religion als einen innergesellschaftlichen Sachverhalt bestimmt: als eine Kommunikationsform, die auf der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz basiert (vgl. S. 26ff. in diesem Band). Ihre Funktion besteht darin, Kontingenz zu bewältigen, indem sie Unvertrautes in Vertrautes übersetzt und die offenen Möglichkeitsspielräume schließt. Religion thematisiert und vermittelt auf symbolische Weise die Differenz von ›Individuum‹ und ›Gesellschaft‹, von endlichem Bewußtsein und grenzüberschreitender, kommunikativ verfaßter Welt. Durch die Bezugnahme auf außerempirische Sachverhalte werden Sinnüberschüsse erzeugt, die durch sozial kontrollierte Techniken wieder eingeschränkt werden müssen. Die Sozialformen, in denen sich religiöse Kommunikation institutionalisiert, reichen von Interaktionen unter Anwesenden über Gruppen und Bewegungen bis zu formalen Organisationen. Gesellschaftsstrukturelle Entwicklungen entscheiden darüber, welche Sozialformen vorherrschen und auf welche Weise Religion mit anderen Funktionskontexten in Verbindung steht. Aber ist damit Religion vollständig erfaßt? Diese Frage ist in mehrfacher Hinsicht zu verneinen.

Zunächst und vor allem ist in Erinnerung zu rufen, daß es sich bei soziologischen Analysen wie bei jeder wissenschaftlichen Behandlung von Religion um eine der religiösen Praxis gegenüber inkongruente Perspektive handelt. Wie nah man auch immer an der religiösen Selbstbeschreibung bleiben will: Aufschlußreiche Erkenntnisgewinne lassen sich nur erzielen, wenn man eine hinreichende Distanz zum Gegenstand einnimmt. In soziologischer Perspektive geht es nicht nur um die Beschreibung religiöser Semantiken, Ideen und Vorstellungen, sondern darüber hinaus um deren religionssoziologische Korrelierung mit sozial- und gesellschaftsstrukturellen Entwicklungen als ihr Ausdruck und als einer ihrer genetischen Faktoren. Umgekehrt bewahrt diese Distanz vor einer wissenschaftlichen Hybris und einem Szientismus, der glaubt, religiöse Praxis vollständig erklären oder auch nur die Selbstbeschreibung adäquat verstehen zu kön-

nen (wie es manche ›hermeneutische‹ Ansätze in der Religionsforschung suggerieren).

Sodann hängt mit der distanzierten Perspektive zwangsläufig und notwendig zusammen, daß soziologische Erklärungen religiöser Sachverhalte Abstraktionen und Reduktionismen sind und, um wissenschaftliche Sätze erzeugen zu können, auch sein müssen. Ungeachtet dessen, ob es sich beim Generalisierungsmodus um Repräsentativität oder Typologisierung in der empirischen Forschung oder um induktive, deduktive oder abduktive Theoriebildung handelt, laufen soziologische Aussagen allerdings Gefahr, unterkomplex zu sein. Sie neigen dazu, kontextuelle, seien es historische oder situative, Nuancen der konkreten religiösen Praxis auszublenzen. Ein erster Schritt zur Vermeidung dieser Gefahr besteht darin, die verschiedenen Gesellschaftsformationen, die unterschiedlichen Ebenen vertikaler Differenzierung und den je spezifischen regionalen und kulturellen Kontext zu berücksichtigen.

Weiterhin handelt es sich bei bisherigen soziologischen Erklärungen ›des Religiösen‹ nicht nur um Abstraktionen, sondern auch um Angleichungen der heterogenen Phänomene an ein Religionskonzept, das westlichen, christlich-okzidentalen Ursprungs ist. Darauf haben innerhalb der Soziologie vor allem Joachim Matthes (1992, 1993) und Friedrich H. Tenbruck (1993) hingewiesen. Den meisten soziologischen Konzepten ist eigen, Religion als etwas Apartes, Eindeutiges, Ernsthaftes und Unumstößliches zu betrachten. Kulturelle Einlagerungen, Indifferenzen, Unbestimmtheiten sowie ein pragmatischer und bisweilen gar ironischer Umgang mit ›dem Religiösen‹ kommen in den religionssoziologischen Konzeptualisierungen in der Regel nur als Abweichung, Synkretismus und mangelnde funktionale Differenzierung in den Blick (vgl. Matthes 1993). Um aber kulturvergleichend arbeiten zu können, ist der Einsicht Raum zu geben, »daß wir es bei einem Begriff wie dem der ›Religion‹ vorab mit einem *kulturellen Konzept* zu tun haben, in dem sich, um Nietzsche zu bemühen, ein ganzer kultureller Prozeß ›semiotisch zusammenzieht‹ [...]. Daraus folgt [...], daß wir uns, wenn wir uns in der sozialwissenschaftlichen Forschung auf ›Religion‹ beziehen, zunächst eine kulturgeschichtliche Reflektion auf dieses *unser* Konzept schuldig sind« (Matthes 1993: 26).

Mit dem in diesem Beitrag vorgelegten Religionskonzept ist demnach nicht ausgeschlossen, daß viele religiöse Phänomene vor allem in fremdkulturellen Kontexten nicht angemessen erfaßt werden. Dennoch ist es zur kulturgeschichtlichen Selbst- und Fremdvergewisserung unabdingbar, sich auf ein (möglicherweise kulturell einseitiges) Religionskonzept festzulegen. Zum einen kann nur auf diese Weise ›das Religiöse‹ oder ›der religiöse Faktor‹ im Unterschied zu anderen sozialen Phänomenen identifiziert und in seiner Wirkung analysiert werden. Zum anderen sind erst aufgrund einer konzeptuellen Positionierung Rückschlüsse auf kulturspezifische Entwicklungen von Religion, auf die kulturelle Begrenztheit des einen oder anderen Religionskonzeptes und somit schließlich Einsichten in die eigenen Besonderheiten im Umgang mit ›dem Religiösen‹ möglich. Selbstverständlich muß aber das gewählte Religionskonzept in der Auseinandersetzung mit dem heterogenen empirischen Material stets aufs Neue überdacht werden. Das gilt insbesondere für das ›zentristische‹ Paradigma der funktionalen Differenzierung, das die soziologische Forschung seit ihren Anfängen zu theoriestrategischen Entscheidungen und Klassifikationen zwingt und ihre Resultate vorprägt.

Zur Vermeidung von Pauschalaussagen und ›zentristischen‹ Verengungen im Sinne Hans Medicks (1992: 167) hilft der Dialog mit anderen Disziplinen, die ebenfalls religiöse Sachverhalte thematisieren. Hierzu zählen die allgemeine und vergleichende Religionsgeschichte, die Religionsphänomenologie, die Religionsethnologie, die Religionspsychologie sowie mit einzelnen Kulturen, Religionen und Regionen befaßte Disziplinen wie die Indologie, Sinologie und Orientalistik. Die genannten Wissenschaften sind deshalb für die Soziologie ein wichtiger Gesprächspartner, weil sie die religiösen Ideen detailliert beschreiben und sie zugleich in einen systematischen – typologischen oder klassifikatorischen – Zusammenhang bringen. Eine wichtige Aufgabe der disziplinübergreifenden Zusammenarbeit besteht in der *kulturvergleichenden* Religionsforschung. Diese kann dazu beitragen, »Nostrifizierungen« (Justin Stagl) in den westlichen Paradigmen verhafteten Sozial- und Kulturwissenschaften künftig vermeiden zu helfen. Die Fragen, welche die Arbeitsteilung in bezug auf Gegenstand und Methoden sowie die interdisziplinäre Zusammenarbeit innerhalb der Religions-

forschung und die Operationalisierung des Kulturvergleichs betreffen, sind bislang jedoch noch weitgehend ungeklärt.

Dennoch läßt sich die eingangs aufgeworfene Frage nach der Relevanz und Unverzichtbarkeit von Religion – auch wenn sie vielleicht letztlich unbeantwortbar bleibt – besser in Zusammenarbeit mit den genannten Disziplinen bearbeiten. Der soziologische Beitrag kann in der Kontextuierung dieser Frage im Rahmen der vertikalen Differenzierung und innerhalb gesellschaftsstruktureller Entwicklungen bestehen. Aber auch für den Fall, daß man die Frage nach der Zukunft von Religion im Sinne der (im okzidentalen Kulturkreis entstandenen) Säkularisierungsthese beantwortet, bleiben die sozialen Probleme bestehen, auf die Religion traditionellerweise eine Antwort gegeben hat. Mit der Perspektive auf die Bezugsprobleme von Religion und ihre funktional äquivalente Bearbeitung stellt die Religionssoziologie auch noch (oder gerade) nach einem konstatierten Verschwinden der genuin religiösen Semantiken und ihrer traditionellen Sozialformen ein interessantes und wichtiges Feld der Gesellschafts- und Kulturdiagnose dar.

Anmerkungen

- 1 Zum ideenpolitischen Kontext der Religionssoziologie Durkheims vgl. Firsching (1995).
- 2 1985: 15; vgl. auch Tyrell (1992: 186–190). Zur Lebensführungsthematik siehe Hennis (1987).
- 3 Zur Religionstheorie Simmels insg. vgl. Krech (1998b).
- 4 Vgl. zum Beispiel die religionspolitischen Konflikte im Nahen Osten (dazu Kepel 1991: 206–267), im Balkan (dazu Calic 1998) und in Südasien (dazu Weiss et al. 1996). Auf die desintegrativen Wirkungen von Religion haben bereits O'Dea (1970) und Yinger (1970) hingewiesen.
- 5 Zur kommunikativen Konstitution religiöser Erfahrung vgl. Krech (1998a).
- 6 Dieser Vorschlag hat sich auch in der empirischen Forschung bewährt; vgl. zum Beispiel Krüggeler (1993: 100f.).
- 7 Zur Diskussion dieses Konzepts vgl. Hahn (1974: 14–24) und Roof (1979); zur Entwicklung von Instrumenten zur Messung christlicher Religiosität auf der Basis der von Glock unterschiedenen Dimensionen vgl. Kecskes/Wolf

- (1993). Zur allgemeinen Diskussion quantitativer Religionsforschung vgl. die Beiträge in Wuthnow (1979).
- 8 Zur Sinnform ›Religion‹ vgl. Hahn (1974; 1987b) und Luhmann (1996).
 - 9 Zahlreiche religionsphänomenologische Entwürfe geben hierüber einen systematischen Überblick (vgl. statt vieler Heiler 1961).
 - 10 Zur Bedeutung christlicher Religiosität in personalen Beziehungen vgl. Kecskes/Wolf (1996).
 - 11 Zur Volksfrömmigkeit in Europa vgl. Ebertz/Schultheis (1986).
 - 12 Zum christlichen Gottesdienst als Ritual vgl. Pollack (1996a).
 - 13 Zum US-amerikanischen Kontext vgl. Schieder (1987), zur Zivilreligion in Deutschland Vögele (1994).
 - 14 Zum letzteren vgl. Luckmann (1998: 399ff.).
 - 15 Vgl. zusammenfassend Beckford (1973), Kehrner (1982) und Wallis (1984).
 - 16 Auf die Bedeutung dieses Zusammenhangs hat bereits Ernst Troeltsch (1912), später auch Bryan Wilson (1963) hingewiesen.
 - 17 Im Sinne Max Webers, der unter Vergemeinschaftung eine soziale Beziehung versteht, die »auf subjektiv *gefühlter* (affektuellem oder traditionalem) *Zusammengehörigkeit* der Beteiligten beruht« (Weber 1985: 21).
 - 18 Zum ersten und dritten Fall vgl. Kehrner (1988a: 98ff.).
 - 19 Vgl. die Forschungsüberblicke von Lukatis (1983; 1990) und im Detail die drei Kirchenmitgliedschaftsstudien der EKD (Hild 1974; Hanselmann/Hild/Lohse 1984; Engelhardt/von Loewenich/Steinacker 1997), für den katholischen Bereich Gabriel (1992) und Ebertz (1998), für die evangelische Kirche in der DDR Pollack (1994) und zum konfessionellen Faktor Daiber (1997: 83ff.) und Drehsen (1994: 92ff.). Zur Lage der Kirchen in Osteuropa vgl. Pollack/Borowik/Jagodzinski (1998).
 - 20 Die höchste Zustimmung findet die Erwartung an die Kirche, »sich um eine Gestaltung der Gottesdienste zu bemühen, durch die sich die Menschen angesprochen fühlen« (vgl. Engelhardt/von Loewenich/Steinacker 1997: 390f.).
 - 21 Zum Pfarrberuf vgl. Sammet (1998).
 - 22 Zum Problem, daß sich für religiöse Organisationen nicht

- in gleicher Bestimmtheit ein Organisationszweck angeben läßt wie für andere Organisationen, vgl. Beckford (1973: 22ff.).
- 23 Hohe Zustimmung finden beispielsweise die Erwartungen an die Kirche, »Alte, Kranke und Behinderte zu betreuen«, »sich um Probleme von Menschen in sozialen Notlagen zu kümmern« und »sich gegen Fremdenhaß und Ausländerfeindlichkeit zu wenden« (Engelhardt/von Loewenich/Steinacker 1997: 390f.).
 - 24 Im Sinne Max Webers, der unter Vergesellschaftung eine soziale Beziehung versteht, »die auf rational (wert- oder zweckrational) motiviertem Interessenausgleich oder auf ebenso motivierter Interessenverbindung beruht« (Weber 1985: 21).
 - 25 Der Übergang ist freilich fließend, da es sich lediglich um typologische Abgrenzungen handelt.
 - 26 Kultgemeinschaften und Sektenbewegungen lassen sich unter das fassen, was Luckmann (1991: 182) »halbinstitutionalisierte Gemeinschaften« nennt.
 - 27 Als Beispiel für einen jüdischen Fundamentalismus wird die Bewegung »Gush Emunim« angesehen (vgl. Lustick 1988). Zur Analyse von fundamentalistischen Bewegungen in allen großen Weltreligionen vgl. das von Martin E. Marty und R. Scott Appleby betreute Fundamentalismus-Projekt, dessen Ergebnisse in mehreren Bänden publiziert worden sind; vgl. zusammenfassend Marty/Appleby (1996).
 - 28 Beispielsweise beschreibt Ernest Gellner (1992) den islamischen Entwurf einer theokratischen Gesellschaftsordnung im Unterschied zu christlich geprägten Gesellschaftsformationen.
 - 29 Zur Operationalisierung des Säkularisierungsbegriffs vgl. Dobbelaere (1981); zum Entkirchlichungsprozeß in Westeuropa vgl. Jagodzinski/Dobbelaere (1993), speziell zur Situation in Deutschland nach der Wiedervereinigung Pollack (1996b).
 - 30 Vgl. Ebertz (1996). Zu den Rückwirkungen von Diakonie auf die kirchliche Kommunikation vgl. Starnitzke (1996).
 - 31 Vgl. dazu etwa Kaufmann/Kerber/Zulehner (1986).
 - 32 Zum Umgang der Kirche mit Geld vgl. Lienemann (1989). Zum Verhältnis von Kirche, Recht und Staat vgl. Robbins/Robertson (1987) und Listl/Pirson (1994).

- 33 Zum Verhältnis von Religion und Wirtschaft vgl. für den christlichen Kontext die kommentierte Bibliographie von Müller/Diefenbacher (1992), für den islamischen Kontext Nomani/Rahnema (1994), für den hinduistischen Kontext Shiva (1994), für den buddhistischen Kontext Mohapatra (1995), für den jüdischen Kontext Levine (1993) und religionsvergleichend Wilson (1997).
- 34 Vgl. für soziale Bewegungen: Christmann (1996) und Hanigan (1990; 1991); für Popmusik vgl. Weinstein (1995) und Schwarze (1997); für Psychotherapie vgl. Hahn/Willems (1993); für Sport vgl. Prebish (1993) und Daiber (1997: 189ff.), am Beispiel des Fußballs Percy/Taylor (1997).
- 35 So zuerst Berger (1963; 1973: 132ff.); vgl. auch Kallscheuer (1991: 235–257).
- 36 Vgl. zum Beispiel Finke/Stark (1992), Iannaccone (1991) und Warner (1993), die auf der Grundlage der Rational-Choice-Theorie argumentieren.
- 37 Vgl. Gabriel (1992), der am Beispiel der römisch-katholischen Kirche fünf Sektoren unterscheidet: den fundamentalistischen Sektor, den expliziten und interaktiven Sektor, den Sektor diffuser Katholizität, den Sektor formaler Organisation und den »Bewegungs«-Sektor. Zur katholischen Bewegung »Communione e Liberazione« in Italien siehe Kallscheuer (1991).
- 38 Vgl. Assmann/Assmann (1987).
- 39 Vgl. zum Beispiel den bei Origines angelegten und im Mittelalter populär gewordenen vierfachen Schriftsinn, den Martin Luther dann aufgenommen und modifiziert hat.
- 40 Siehe medienvergleichend Hoover/Lundby (1997), Stout/Buddenbaum (1996) und Albrecht (1993), über das »Wort zum Sonntag« Ayaß (1997) und für den Fall der Printmedien Friedrichs/Vogt (1996).
- 41 Vgl. zusammenfassend Robertson (1992b).
- 42 Vgl. als Überblick Cipriani (1994). Umgekehrt ist Globalisierung im Selbstverständnis der missionarischen Universalreligionen, insbesondere im Christentum und im Islam, bereits seit ihrem Entstehen ein zentrales Thema.

- ALBRECHT, HORST (1993): *Die Religion der Massenmedien*, Stuttgart u. a.: Kohlhammer.
- ASSMANN, ALEIDA/ASSMANN JAN (Hg.) (1987): *Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation 2*, München: Fink.
- AYASS, RUTH (1997): *Das Wort zum Sonntag. Fallstudie einer kirchlichen Sendereihe*, Stuttgart u. a.: Kohlhammer.
- BARKER, EILEEN (1993): »Neue religiöse Bewegungen. Religiöser Pluralismus in der westlichen Welt«. In: BERGMANN/HAHN/LUCKMANN (Hg.) 1993, S. 231–248.
- BARLÖSIUS, EVA (1997): *Naturgemäße Lebensführung. Zur Geschichte der Lebensreform um die Jahrhundertwende*, Frankfurt/M., New York/NY: Campus.
- BECK, ULRICH (1986): *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- BECKER, HOWARD S. (o.J.): *Soziologie als Wissenschaft vom sozialen Handeln*, Würzburg: Holzner.
- BECKFORD, JAMES A. (1973): *Religious Organization. A Trend Report and Bibliography* (Current Sociology 21/2), The Hague, Paris: Mouton.
- BECKFORD, JAMES A. (1990): »The Sociology of Religion 1945–1989«. *Social Compass* 37, S. 45–64.
- BELLAH, ROBERT N. (1964): »Religious Evolution«. *American Sociological Review* 29, S. 358–374.
- BELLAH, ROBERT N. (1967): »Civil Religion in America«. *Daedalus* 96, S. 1–21.
- BERGER, PETER L. (1963): »A Market for the Analysis of Ecumenicity«. *Social Research* 30, S. 77–94.
- BERGER, PETER L. (1971): *Auf den Spuren der Engel. Die moderne Gesellschaft und die Wiederentdeckung der Transzendenz*, Frankfurt/M.: Fischer.
- BERGER, PETER L. (1973): *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie*, Frankfurt/M.: Fischer.
- BERGER, PETER L. (1980): *Der Zwang zur Häresie*, Frankfurt/M.: Fischer.
- BERGER, PETER L./LUCKMANN, THOMAS (1969): *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie*, Frankfurt/M.: Fischer.
- BERGMANN, JÖRG/HAHN, ALOIS/LUCKMANN, THOMAS (Hg.)

- (1993): *Religion und Kultur* (Sonderheft 33 der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie), Opladen: Westdeutscher Verlag.
- BEYER, PETER (1994): *Religion and Globalization*, London u. a.: Sage.
- BIELEFELDT, HEINER/HEITMEYER, WILHELM (Hg.) (1998): *Politisierte Religion*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- BOOS-NÜNNING, URSULA (1972): *Dimensionen der Religiosität. Zur Operationalisierung und Messung religiöser Einstellungen*, München, Mainz: Kaiser/Matthias Grünewald Verlag.
- BRANDT, SIGRID (1993): *Religiöses Handeln in moderner Welt. Talcott Parsons' Religionssoziologie im Rahmen seiner allgemeinen Handlungs- und Systemtheorie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- CALIC, MARIE J. (1998): »Religion und Nationalismus im jugoslawischen Krieg«. In: BIELEFELDT/HEITMEYER (Hg.) 1998, S. 337–359.
- CHRISTMANN, GABRIELA (1996): »Die ›religioiden‹ Anteile im Denken von Umweltschützer/innen. Über Herkunft und Aufrechterhaltung umweltschützerischer Sinnelemente«. In: GABRIEL (Hg.) 1996, S. 198–214.
- CIPRIANI, ROBERTO (Hg.) (1994): *»Religions sans frontières? Present and Future Trends of Migration, Culture, and Communication«*, Rom: Presidenza del Consiglio dei Ministri, Dipartimento per l'Informazione e l'Editoria.
- DAHME, HEINZ-JÜRGEN (1988): »Der Verlust des Fortschrittsglaubens und die Verwissenschaftlichung der Soziologie. Ein Vergleich von Georg Simmel, Ferdinand Tönnies und Max Weber«. In: OTTHEIN RAMMSTEDT (Hg.), *Simmel und die frühen Soziologen. Nähe und Distanz zu Durkheim, Tönnies und Max Weber*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 222–274.
- DAIBER, KARL-FRITZ (1996): »Religiöse Gruppenbildung als Reaktionsmuster gesellschaftlicher Individualisierungsprozesse«. In: GABRIEL (Hg.) 1996, S. 86–100.
- DAIBER, KARL-FRITZ (1997): *Religion in Kirche und Gesellschaft. Theologische und soziologische Studien zur Präsenz von Religion in der gegenwärtigen Kultur*, Stuttgart u. a.: Kohlhammer.
- DAIBER, KARL-FRITZ/LUCKMANN, THOMAS (Hg.) (1980): *Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie*, München: Kaiser.

- DOBBELAERE, KAREL (1981): »Secularization: a Multi-dimensional Concept«. *Current Sociology* 29, S. 1–216.
- DREHSEN, VOLKER (1975): »Zum Interesse der sozialwissenschaftlichen Kritik an der Religion«. In: KARL-WILHELM DAHM/VOLKER DREHSEN/GÜNTER KEHRER, *Das Jenseits der Gesellschaft. Religion im Prozeß sozialwissenschaftlicher Kritik*, München: Claudius, S. 281–327.
- DREHSEN, VOLKER (1980): »Kontinuität und Wandel der Religion. Die strukturell-funktionale Analyse in der deutschen Religions- und Kirchensoziologie nach 1945. Versuch einer problemgeschichtlich und systematisch orientierten Bestandsaufnahme«. In: DAIBER/LUCKMANN (Hg.) 1980, S. 86–135.
- DREHSEN, VOLKER (1994): *Wie religionsfähig ist die Volkskirche. Sozialisationstheoretische Erkundungen neuzeitlicher Christentumspraxis*, Gütersloh: Kaiser/Mohn.
- DUBACH, ALFRED/CAMPICHE, ROLAND J. (Hg.) (1993): *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*, Zürich, Basel: NZN-Buchverlag/Friedrich Reinhardt Verlag.
- DURKHEIM, ÉMILE (1967): »Zur Definition religiöser Phänomene«. In: MATTHES 1967, S. 120–141.
- DURKHEIM, ÉMILE (1976): »Bestimmung der moralischen Tatsache«. In: DERS., *Soziologie und Philosophie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 84–117.
- DURKHEIM, ÉMILE (1981): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- DURKHEIM, ÉMILE (1984): *Erziehung, Moral und Gesellschaft. Vorlesung an der Sorbonne 1902/1903*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- EBERTZ, MICHAEL N. (1987): *Das Charisma des Gekreuzigten. Zur Soziologie der Jesusbewegung*, Tübingen: Mohr.
- EBERTZ, MICHAEL N. (1996): »Dampf im fünften Sektor. Die Herausforderung der Caritas zwischen Staat und Markt, persönlichem Netzwerk und Kirche«. In: HELMUT PUSCHMANN (Hg.), *Not sehen und handeln. Caritas. Aufgaben, Herausforderungen, Perspektiven*, Freiburg/Br.: Lambertus, S. 35–49.
- EBERTZ, MICHAEL N. (1997): »Forschungsbericht zur Religionssoziologie«. *International Journal of Practical Theology* 1, S. 268–301.
- EBERTZ, MICHAEL N. (1998): *Erosion der Gnadenanstalt? Zum Wandel der Sozialgestalt von Kirche*, Frankfurt/M.: Knecht.

- EBERTZ, MICHAEL N./SCHULTHEIS, FRANZ (Hg.) (1986): *Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern*, München: Kaiser.
- EIBEN, JÜRGEN/VIEHÖVER, WILLY (1993): »Religion und soziale Bewegungen. Zur Diskussion des Konzepts der ›Neuen Religiösen Bewegungen‹«. *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* 3–4, S. 51–75.
- ENGELHARDT, KLAUS/LOEWENICH, KLAUS VON/STEINACKER, PETER (Hg.) (1997): *Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- FABER, RICHARD/KRECH, VOLKHARD (Hg.) (1999): *Kunst und Religion. Studien zur Kulturosoziologie und Kulturgeschichte*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- FINKE, ROGER/STARK, RODNEY (1992): *The Churching of America, 1776–1990. Winners and Losers in our Religious Economy*, New Brunswick/NJ: Rutgers University Press.
- FIRSCHING, HORST (1995): »Die Sakralisierung der Gesellschaft. Émile Durkheims Soziologie der ›Moral‹ und der ›Religion‹ in der ideenpolitischen Auseinandersetzung der Dritten Republik«. In: KRECH/TYRELL (Hg.) 1995, S. 159–193.
- FRIEDRICHS, LUTZ/VOIGT, MICHAEL (Hg.) (1996): *Sichtbares und Unsichtbares. Facetten von Religion in deutschen Zeitschriften*, Würzburg: Ergon.
- GABRIEL, KARL (1992): *Christentum zwischen Moderne und Postmoderne*, Freiburg/Br. u. a.: Herder.
- GABRIEL, KARL (Hg.) (1996): *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, Gütersloh: Kaiser, Gütersloher Verlagshaus.
- GASTER, THEODOR H. (1950): *Thespis. Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East*, Garden City/NY.: Doubleday.
- GEHARDT, WINFRIED (1994): *Charisma als Lebensform. Zur Soziologie des alternativen Lebens*, Berlin: Reimer.
- GEERTZ, CLIFFORD (1987): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- GELLNER, ERNEST (1992): *Der Islam als Gesellschaftsordnung*, München: dtv.
- GENNEP, ARNOLD VAN (1986): *Übergangsriten*, Frankfurt/M., New York/NY: Campus.
- GESER, HANS (1991): »Zur Bedeutung der Kirchen in der mo-

- deren Gesellschaft«. *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* 17, S. 569–584.
- GLOCK, CHARLES Y. (1969): »Über die Dimensionen der Religiosität.« In: MATTHES 1969, S. 150–168.
- GOFFMAN, ERVING (1971): *Interaktionsrituale*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- HACH, JÜRGEN (1980): *Gesellschaft und Religion in der Bundesrepublik Deutschland*, Heidelberg: Quelle & Meyer.
- HAHN, ALOIS (1974): *Religion und der Verlust der Sinngebung. Identitätsprobleme in der modernen Gesellschaft*, Frankfurt/M., New York/NY: Campus.
- HAHN, ALOIS (1987a): »Identität und Selbstthematisierung«. In: ALOIS HAHN/VOLKER KAPP (Hg.), *Bekenntnis und Geständnis*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 9–24.
- HAHN, ALOIS (1987b): »Sinn und Sinnlosigkeit«. In: HANS HAFERKAMP/MICHAEL SCHMID (Hg.), *Sinn, Kommunikation und soziale Differenzierung. Beiträge zu Luhmanns Theorie sozialer Systeme*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 155–164.
- HAHN, ALOIS (1998): »Glaube und Schrift. Anmerkungen zu einigen Selbstthematisierungsformen von Hochreligionen mit besonderer Berücksichtigung des Christentums«. In: TYRELL/KRECH/KNOBLAUCH (Hg.) 1998, S. 323–355.
- HAHN, ALOIS/WILLEMS, HERBERT (1993): »Schuld und Bekenntnis in Beichte und Therapie«. In: BERGMANN/HAHN/LUCKMANN (Hg.) 1993, S. 309–330.
- HAHN, ALOIS/BERGMANN, JÖRG/LUCKMANN, THOMAS (1993): »Die Kulturbedeutung der Religion in der Gegenwart der westlichen Gesellschaften«. In: BERGMANN/HAHN/LUCKMANN (Hg.) 1993, S. 7–15.
- HANNIGAN, JOHN A. (1990): »Apples and Oranges or Varieties of the same Fruit? The New Religious Movements and the New Social Movements Compared«. *Review of Religious Research* 31, S. 246–258.
- HANNIGAN, JOHN A. (1991): »Social Movement Theory and the Sociology of Religion: Toward a New Synthesis«. *Sociological Analysis* 52, S. 311–331.
- HANSELMANN, JOHANNES/HILD, HELMUT/LOHSE, EDUARD (Hg.) (1984): *Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn.
- HEILER, FRIEDRICH (1961): *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, Stuttgart: Kohlhammer.

- HENNIS, WILHELM (1987): *Max Webers Fragestellung. Studien zur Biographie des Werks*, Tübingen: Mohr.
- HILD, HELMUT (Hg.) (1974): *Wie stabil ist die Kirche? Bestand und Erneuerung. Ergebnisse einer Umfrage*, Gelnhausen, Berlin: Burckhardthaus Verlag.
- HOOVER, STEWART M./LUNDBY, KNUT (Hg.) (1997): *Rethinking Media, Religion, and Culture*, Thousand Oaks/CA u. a.: Sage.
- IANNACONE, LAURENCE (1991): »The Consequences of Religious Market Structure«. *Rationality and Society* 3, S. 156–177.
- JAGODZINSKI, WOLFGANG/DOBBELAERE, KAREL (1993): »Der Wandel kirchlicher Religiosität in Westeuropa«. In: BERGMANN/HAHN/LUCKMANN (Hg.) 1993, S. 68–91.
- KALLSCHEUER, OTTO (1991): *Glaubensfragen. Über Marx & Christus & andere Tote*, Frankfurt/M.: Frankfurter Verlagsanstalt.
- KAMPHAUSEN, GEORG (1993): Artikel »Institution«. In: HUBERT CANKI/BURKHARD GLADIGOW/KARL-HEINZ KOHL (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 3, Stuttgart u. a.: Kohlhammer, S. 260–269.
- KAUFMANN, FRANZ-XAVER (1989): *Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven*, Tübingen: Mohr.
- KAUFMANN, FRANZ-XAVER/KERBER, WALTER/ZULEHNER, PAUL (1986): *Ethos und Religion bei Führungskräften*, München: Kindt.
- KECSKES, ROBERT/WOLF, CHRISTOF (1993): »Christliche Religiosität. Konzepte, Indikatoren, Meßinstrumente«. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 45, S. 270–287.
- KECSKES, ROBERT/WOLF, CHRISTOF (1996): *Konfession, Religion und soziale Netzwerke. Zur Bedeutung christlicher Religiosität in personalen Beziehungen*, Opladen: Leske + Budrich.
- KEHRER, GÜNTER (1982): *Organisierte Religion*, Stuttgart u. a.: Kohlhammer.
- KEHRER, GÜNTER (1988a): »Religiöse Gruppenbildungen«. In: HARTMUT ZINSER (Hg.), *Religionswissenschaft. Eine Einführung*, Berlin: Reimer, S. 96–113.
- KEHRER, GÜNTER (1988b): *Einführung in die Religionssoziologie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft: Darmstadt.
- KEPEL, GILLES (1991): *Die Rache Gottes. Radikale Moslems*,

Christen und Juden auf dem Vormarsch, München, Zürich: Piper.

KIPPENBERG, HANS G. (1998): »Religionssoziologie«. In: *Theologische Realenzyklopädie*, Bd. 29, Berlin, New York/NY: de Gruyter, S. 20–33.

KNOBLAUCH, HUBERT (1989): »Das unsichtbare Zeitalter. ›New Age‹, privatisierte Religion und kultisches Milieu«. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41, S. 503–525.

KNOBLAUCH, HUBERT (1991): »Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse«. Vorwort zu THOMAS LUCKMANN, *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 7–41.

KNOBLAUCH, HUBERT/KRECH, VOLKHARD/WOHLRAB-SAHR, MONIKA (Hg.) (1998): *Religiöse Konversion. Systematische und fallorientierte Studien in soziologischer Perspektive*, Konstanz: UVK.

KRECH, VOLKHARD (1997): »Soziologische Aspekte«. In: WOLFGANG BOCK/HANS DIEFENBACHER/VOLKHARD KRECH/HANS-RICHARD REUTER, *Reformspielräume in der Kirche. Ortsgemeinde und Regionalstrukturen am Beispiel der Evangelisch-lutherischen Landeskirche in Braunschweig*, Heidelberg: FEST, S. 31–69.

KRECH, VOLKHARD (1998a): »Religiöse Erfahrung – was oder wie? Zur soziologischen Rekonzeptualisierung eines religionswissenschaftlichen Begriffs anhand der Analyse von Konversionsberichten«. In: TYRELL/KRECH/KNOBLAUCH (Hg.) 1998, S. 473–504.

KRECH, VOLKHARD (1998b): *Georg Simmels Religionstheorie*, Tübingen: Mohr.

KRECH, VOLKHARD/TYRELL, HARTMANN (Hg.) (1995): *Religionssoziologie um 1900*, Würzburg: Ergon.

KRECH, VOLKHARD/TYRELL, HARTMANN (1995): »Religionssoziologie um die Jahrhundertwende. Zu Vorgeschichte, Kontext und Beschaffenheit einer Subdisziplin der Soziologie«. In: DIES. (Hg.) 1995, S. 11–78.

KRÜGGELER, MICHAEL (1993): »Inseln der Seligen. Religiöse Orientierungen in der Schweiz«. In: DUBACH/CAMPICHE (Hg.) 1993, S. 93–132.

KRÜGGELER, MICHAEL/VOLL, PETER (1993): »Strukturelle Individualisierung ein Leitfaden durchs Labyrinth der Empirie«. In: DUBACH/CAMPICHE (Hg.) 1993, S. 174–49.

LANG, BERNHARD (1998): »Ritual/Ritus«. In: HUBERT CAN-

- CIK/BURKHARD GLADIGOW/KARL-HEINZ KOHL (Hg.), *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Bd. 4, Stuttgart u. a.: Kohlhammer, S. 442–458.
- LEACH, EDMUND (1968): »Ritual«. In: *International Encyclopedia of Social Sciences*, Bd. 13, New York/NY: Macmillan, S. 520–526.
- LEVINE, AARON (1993): *Economic Public Policy and Jewish Law*, Hoboken/NJ: Ktav Publishing House.
- LIENEMANN, WOLFGANG (Hg.) (1989): *Die Finanzen der Kirche. Studien zu Struktur, Geschichte und Legitimation kirchlicher Ökonomie*, München: Kaiser.
- LISTL, JOSEPH/PIRSON, DIETRICH (Hg.) (1994): *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*, Bd. 1, 2., grundleg. neubearb. Aufl., Berlin: Duncker & Humblot.
- LÜBBE, HERMANN (1965): *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Freiburg/Br., München: Alber.
- LÜBBE, HERMANN (1986): *Religion nach der Aufklärung*, Graz u. a.: Styria.
- LUCKMANN, THOMAS (1963): *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft. Institution, Person und Weltanschauung*, Freiburg/Br.: Rombach.
- LUCKMANN, THOMAS (1971): »Verfall, Fortbestand oder Verwandlung des Religiösen in der modernen Gesellschaft?«. In: OSKAR SCHATZ (Hg.), *Hat die Religion Zukunft?*, Graz u. a.: Styria, S. 69–82.
- LUCKMANN, THOMAS (1985): »Über die Funktion der Religion«. In: PETER KOSLOWSKI (Hg.), *Die religiöse Dimension der Gesellschaft*, Tübingen: Mohr, S. 26–41.
- LUCKMANN, THOMAS (1991): *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- LUCKMANN, THOMAS (1998): »Moralpredigten in der modernen Gesellschaft?«. In: TYRELL/KRECH/KNOBLAUCH (Hg.) 1998, S. 391–416.
- LUHMANN, NIKLAS (1977): *Funktion der Religion*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- LUHMANN, NIKLAS (1979): »Schematismen der Interaktion«. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 31, S. 237–255.
- LUHMANN, NIKLAS (1981): »Grundwerte als Zivilreligion. Zur wissenschaftlichen Karriere eines Themas«. In: DERS., *Soziologische Aufklärung 3. Soziales System, Gesellschaft, Organisation*, Opladen: Westdeutscher Verlag, S. 293–308.

- LUHMANN, NIKLAS (1986): *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- LUHMANN, NIKLAS (1989): »Die Ausdifferenzierung der Religion«. In: DERS., *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Bd. 3, Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 259–357.
- LUHMANN, NIKLAS (1991): »Religion und Gesellschaft«. *Sociologia Internationalis* 29, S. 133–139.
- LUHMANN, NIKLAS (1996): »Die Sinnform Religion«. *Soziale Systeme* 2, S. 3–33.
- LUHMANN, NIKLAS (1998): »Religion als Kommunikation«. In: TYRELL/KRECH/KNOBLAUCH (Hg.) 1998, S. 135–145.
- LUKATIS, INGRID (1983): »Empirische Forschung zum Thema Religion in Westdeutschland, Österreich und der deutschsprachigen Schweiz«. In: DAIBER/LUCKMANN (Hg.) 1983, S. 199–220.
- LUKATIS, INGRID (1990): »Empirische Religions- und Kirchensoziologie in Deutschland in den 80er Jahren«. *Zeitschrift für evangelische Ethik* 34, S. 303–317.
- LUSTICK, IAN (1988): *For the Land and the Lord. Jewish Fundamentalism in Israel*, New York/NY: Council of Foreign Relations.
- MADAN, TRILOKI N. (1991): *Religion in India*, Delhi, New York/NY: Oxford University Press.
- MARTIN, DAVID A. (1962): »The Denomination«. *The British Journal of Sociology* 13, S. 1–14.
- MARTY, MARTIN E./APPLEBY, R. SCOTT (1996): *Herausforderung Fundamentalismus. Radikale Christen, Moslems und Juden im Kampf gegen die Moderne*, Frankfurt/M., New York/NY: Campus.
- MATTHES, JOACHIM (1967): *Religion und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie*, Bd. 1, Reinbek/Hamburg: Rowohlt.
- MATTHES, JOACHIM (1969): *Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie*, Bd. 2, Reinbek/Hamburg: Rowohlt.
- MATTHES, JOACHIM (1992): »Auf der Suche nach dem ›Religiösen‹«. *Sociologia Internationalis* 30, S. 129–142.
- MATTHES, JOACHIM (1993): »Was ist anders an anderen Religionen? Anmerkungen zur zentristischen Organisation des religionssoziologischen Denkens«. In: BERGMANN/HAHN/LUCKMANN (Hg.) 1993, S. 16–30.

- MEDICK, HANS (1992): »Entlegene Geschichte? Sozialgeschichte und Mikrohistorie im Blickpunkt der Kulturanthropologie«. In: JOACHIM MATTHES (Hg.), *Zwischen den Kulturen* (Sonderband 8 der Sozialen Welt), Göttingen: Schwartz, S. 167–178.
- MENSCHING, GUSTAV (1968): *Soziologie der Religion*, 2., neubearb. Aufl., Bonn: Röhrscheid.
- MOHAPATRA, BINAL C. (1995): *Buddhism and Socio-Economic Life in Eastern India with Special Reference to Bengal and Orissa*, New Delhi: South Asia Books.
- MOL, HANS (1976): *Identity and the Sacred. A Scetch for a New Social Scientific Theory of Religion*, Oxford: Blackwell.
- MÖRTH, INGO (1987): »Elements of Religious Meanings in Science-Fiction Literature«. *Social Compass* 34, S. 87–108.
- MÜLLER, ECKART/DIEFENBACHER, HANS (Hg.) (1992): *Wirtschaft und Ethik. Eine kommentierte Bibliographie*, Heidelberg: FEST; Nachtrag: Heidelberg: FEST, 1994.
- NASSEHI, ARMIN (1995): »Religion und Biographie. Zum Bezugsproblem religiöser Kommunikation in der Moderne«. In: WOHLRAB-SAHR (Hg.) 1995, S. 103–126.
- NEIDHARDT, FRIEDHELM (1979): »Das innere System sozialer Gruppen«. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 31, S. 639–660.
- NEIDHARDT, FRIEDHELM (Hg.) (1983): *Gruppensoziologie. Perspektiven und Materialien* (Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie 25), Opladen: Westdeutscher Verlag.
- NEIDHARDT, FRIEDHELM (1983): »Themen und Thesen zur Gruppensoziologie«. In: DERS. (Hg.) 1983, S. 12–34.
- NELSON, GEOFFREY K. (1968): »The Concept of Cult«. *Sociological Review* 16, S. 351–362.
- NIEBUHR, RICHARD H. (1929): *The Social Sources of Denominationalism*, New York/NY: H. Holt and Company.
- NOMANI, FARHAD/RAHNEMA, ALI (1994): *Islamic Economic Systems*, London: Zed Books.
- NUSCHELER, FRANZ/GABRIEL, KARL/KELLER, SABINE/TREBER, MONIKA (1996): *Christliche Dritte-Welt-Gruppen. Praxis und Selbstverständnis*, Mainz: Matthias Grünewald Verlag.
- O'DEA, THOMAS F. (1964): »Die fünf Dilemmas der Institutionalisierung der Religion«. In: FRIEDRICH FÜRSTENBERG

- (Hg.), *Religionssoziologie*, Neuwied am Rhein, Berlin: Luchterhand, S. 207–213.
- O'DEA, THOMAS F. (1966): *The Sociology of Religion*, Englewood Cliffs/NJ: Prentice Hall.
- O'DEA, THOMAS F. (1970): *Sociology and the Study of Religion*, New York/NY u. a.: Basic Books.
- OEVERMANN, ULRICH (1995): »Ein Modell der Struktur von Religiosität. Zugleich ein Strukturmodell von Lebenspraxis und sozialer Zeit«. In: WOHRAB-SAHR (Hg.) 1995, S. 27–102.
- ONG, WALTER J. (1987): *Oralität und Literalität. Die Technologisierung des Wortes*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- PANKOKE, ECKART (1984): »Soziologie, Gesellschaftswissenschaften«. In: OTTO BRUNNER ET AL. (Hg.), *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*, Bd. 5, Stuttgart: Klett, S. 997–1032.
- PARSONS, TALCOTT (1975): *Gesellschaften. Evolutionäre und komparative Perspektiven*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- PERCY, MARTYN/TAYLOR, ROGAN (1997): »Something for the Weekend, Sir. Leisure, Ecstasy, and Identity in Football an Contemporary Religion«. *Leisure Studies* 16, S. 37–49.
- POLLACK, DETLEF (1994): *Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirchen in der DDR*, Stuttgart u. a.: Kohlhammer.
- POLLACK, DETLEF (1995): »Was ist Religion? Probleme einer Definition«. *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 3, S. 163–190.
- POLLACK, DETLEF (1996a): »Gottesdienst und Moderne. Religionssoziologische Beobachtungen und Deutungen«. In: KRISTIAN FECHTNER ET AL. (Hg.), *Religion wahrnehmen. Festschrift für Karl-Fritz Daiber zum 65. Geburtstag*, Marburg: diagonal, S. 321–330.
- POLLACK, DETLEF (1996b): »Zur religiös-kirchlichen Lage in Deutschland nach der Wiedervereinigung. Eine religionssoziologische Analyse«. *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 93, S. 586–615.
- POLLACK, DETLEF (1996c): »Individualisierung statt Säkularisierung? Zur Diskussion eines neueren Paradigmas in der Religionssoziologie«. In: GABRIEL (Hg.) 1996, S. 57–85.
- POLLACK, DETLEF/BOROWIK, IRENA/JAGODZINSKI, WOLFGANG (Hg.) (1998): *Religiöser Wandel in den postkommunistischen Ländern Ost- und Mitteleuropas*, Würzburg: Ergon.
- PREBISH, CHARLES S. (Hg.) (1993): *Religion and Sport. The*

- Meeting of the Sacred and the Profane*, Westford: Greenwood Publishing Group.
- RAMMSTEDT, OTTHEIN (1991): »Die Frage der Wertfreiheit und die Gründung der Deutschen Gesellschaft für Soziologie«. In: LARS CLAUSEN/CARSTEN SCHLÜTER (Hg.), *Hundert Jahre »Gemeinschaft und Gesellschaft«*. Ferdinand Tönnies in der internationalen Diskussion, Opladen: Leske + Budrich, S. 549–561.
- RIESEBRODT, MARTIN (1990): *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung. Amerikanische Protestanten (1910–1928) und iranische Schiiten (1961–1979) im Vergleich*, Tübingen: Mohr.
- ROBBINS, THOMAS/ROBERTSON, ROLAND (Hg.) (1987): *Church-State Relations: Tensions und Transitions*, New Brunswick/NJ.: Transaction Books.
- ROBERTSON, ROLAND (1989): »Globalization, Politics and Religion«. In: JAMES A. BECKFORD/THOMAS LUCKMANN (Hg.), *The Changing Face of Religion*, London u. a.: Sage, S. 10–23.
- ROBERTSON, ROLAND (1992a): »Globality, Global Culture, and Images of World Order«. In: HANS HAFERKAMP/NEIL SMELSER (Hg.), *Social Change and Modernity*, Berkeley/CA u. a.: University of California Press, S. 395–411.
- ROBERTSON, ROLAND (1992b): *Globalization. Social Theory and Global Culture*, London u. a.: Sage.
- ROOF, WADE C. (1979): »Concepts and Indicators of Religious Commitment: A Critical Review«. In: WUTHNOW (Hg.) 1979, S. 17–45.
- SAMMET, KORNELIA (1998): *Beruf Pfarrerin. Eine empirische Untersuchung zu Berufsbild und Berufspraxis von Pfarrern in der Evangelischen Kirche in Berlin-Brandenburg*, Berlin: Berlin-Verlag Spitz.
- SCHELSKY, HELMUT (1957): »Ist Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie«. *Zeitschrift für Evangelische Ethik* 1, S. 153–174.
- SCHIEDER, ROLF (1987): *Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- SCHLUCHTER, WOLFGANG (1988): *Religion und Lebensführung. Bd. 2: Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie*, Frankfurt/M.: Suhrkamp.
- SCHWARZE, BERND (1997): *Die Religion der Rock- und Popmu-*

- sik. *Analysen und Interpretationen*, Stuttgart u. a.: Kohlhammer.
- SHIVA, VANDANA (1994): *The Future of Progress*, Dehra Dun: Nadraj Publications.
- SIMMEL, GEORG (1992): »Zur Soziologie der Religion«. In: DERS., *Aufsätze und Abhandlungen 1894–1900* (Gesamtausgabe Bd. 5), Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 266–286.
- SIMMEL, GEORG (1995): »Die Religion«. In: DERS., *Philosophie der Mode (1905). Die Religion (1906/1912). Kant und Goethe (1906/1916). Schopenhauer und Nietzsche (1907)*. (Gesamtausgabe Bd. 10), Frankfurt/M.: Suhrkamp, S. 39–118.
- STAAL, FRITS (1996): *Ritual and Mantras: Rules without Meaning*, New Delhi: South Asia Books.
- STARK, RODNEY/BAINBRIDGE, WILLIAM S. (1985): *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation*, Berkeley/CA: University of California Press.
- STARNITZKE, DIERK (1996): *Diakonie als soziales System. Eine theologische Grundlegung diakonischer Praxis in Auseinandersetzung mit Niklas Luhmann*, Stuttgart: Kohlhammer.
- STENGER, HORST (1990): »Kontext und Sinn. Ein typologischer Versuch zu den Sinnstrukturen des ›New Age‹«. *Soziale Welt* 41, S. 383–403.
- STOUT, DANIEL A./BUDDENBAUM, JUDITH M. (Hg.) (1996): *Religion and Mass Media: Audiences and Adaptions*, Thousand Oaks/CA u. a.: Sage.
- STROMBERG, PETER (1998): »Konversion und das Zentrum der moralischen Verantwortlichkeit«. In: KNOBLAUCH/KRECH/WOHLRAB-SAHR (Hg.) 1998, S. 47–63.
- STUDIEN- UND PLANUNGSGRUPPE DER EKD (1993): *Fremde Heimat Kirche. Ansichten ihrer Mitglieder*, Hannover: Studien- und Planungsgruppe der EKD.
- TAMBIAH, STANLEY J. (1985): »A Performative Approach to Ritual«. In: DERS., *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropology*, Cambridge/MA u. a.: Harvard University Press, S. 123–166.
- TENBRUCK, FRIEDRICH H. (1993): »Die Religion im Maelstrom der Moderne«. In: BERGMANN/HAHN/LUCKMANN (Hg.) 1993, S. 31–67.
- TROELTSCH, ERNST (1912): *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Sekten*, Tübingen: Mohr.
- TURNER, VICTOR (1989): *Das Ritual. Struktur und Anti-Struktur*, Frankfurt/M., New York/NY: Campus.

- TYRELL, HARTMANN (1978): »Anfragen an die Theorie der gesellschaftlichen Differenzierung«. *Zeitschrift für Soziologie* 7, S. 175–193.
- TYRELL, HARTMANN (1983): »Zwischen Interaktion und Organisation I: Gruppe als Systemtyp«. In: NEIDHARDT (Hg.) 1983, S. 75–87.
- TYRELL, HARTMANN (1991): »Religion und ›intellektuelle Redlichkeit‹. Zur Tragödie der Religion bei Max Weber und Friedrich Nietzsche«. *Sociologia Internationalis* 29, S. 159–177.
- TYRELL, HARTMANN (1992): »Das ›Religiöse‹ in Max Webers Religionssoziologie«. *Saeculum* 43, S. 172–230.
- TYRELL, HARTMANN (1993): »Katholizismus und Familie. Institutionalisierung und Deinstitutionalisierung«. In: BERGMANN/HAHN/LUCKMANN (Hg.) 1993, S. 126–149.
- TYRELL, HARTMANN (1995): »Von der ›Soziologie statt Religion‹ zur Religionssoziologie«. In: KRECH/TYRELL (Hg.) 1995, S. 79–127.
- TYRELL, HARTMANN (1996): »Religionssoziologie«. *Geschichte und Gesellschaft* 22, S. 428–457.
- TYRELL, HARTMANN (1998): »Handeln, Religion und Kommunikation. Begriffsgeschichtliche und systematische Überlegungen«. In: TYRELL/KRECH/KNOBLAUCH (Hg.) 1998, S. 83–134.
- TYRELL, HARTMANN/KRECH, VOLKHARD/KNOBLAUCH, HUBERT (Hg.) (1998): *Religion als Kommunikation*, Würzburg: Ergon.
- USARSKI, FRANK (1989): »Asiatische Religiosität als alternativ-kulturelles Phänomen«. *Geographie Religionum* 6, S. 87–102.
- VÖGELE, WOLFGANG (1994): *Zivilreligion in der Bundesrepublik Deutschland*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus.
- WACH, JOACHIM (1931): »Religionssoziologie«. In: ALFRED VIERKANDT (Hg.), *Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart: Enke, S. 479–494.
- WACH, JOACHIM (1951): *Religionssoziologie*, Tübingen: Mohr.
- WALLACE, ANTHONY F.C. (1966): *Religion: An Anthropological View*, New York/NY: Random House.
- WALLIS, ROY (1984): *The Elementary Forms of the New Religious Life*, London: Routledge & Kegan Paul.
- WARNER, R. STEPHEN (1993): »Work in Progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in

- the United States». *American Journal of Sociology* 98, S. 1044–1093.
- WEBER, MAX (1920): *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. 1, hg. von Marianne Weber, Tübingen: Mohr.
- WEBER, MAX (1973): *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 4., erneut durchgesehene Aufl., hg. von Johannes Winckelmann, Tübingen: Mohr.
- WEBER, MAX (1985): *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, 5., rev. Aufl., besorgt von Johannes Winckelmann, Tübingen: Mohr.
- WEINSTEIN, DEENA (1995): »Rock Music: Secularisation and Its Cancellation«. *International Sociology* 10, S. 185–195.
- WEISS, CHRISTIAN/WEICHERT, TOM/HUST, EVELIN/FISCHER-TINÉ, HARALD (Hg.) (1996): *Religion – Macht – Gewalt. Religiöser »Fundamentalismus« und Hindu-Moslem-Konflikte in Südasien*, Frankfurt/M.: IKO.
- WILSON, BRYAN R. (1963): »Typologie des Sectes dans une Perspective Dynamique et Comparative«. *Archives de Sociologie des Religions* 16, S. 49–63.
- WILSON, BRYAN R. (1982): *Religion in Sociological Perspective*, Oxford u. a.: Oxford University Press.
- WILSON, RODNEY (1997): *Economics, Ethics, and Religion: Jewish, Christian, and Islamic Perspectives*, New York/NY: New York University Press.
- WOHLRAB-SAHR, MONIKA (Hg.) (1995): *Biographie und Religion. Zwischen Ritual und Selbstsuche*, Frankfurt/M., New York/NY: Campus.
- WOHLRAB-SAHR, MONIKA (1995): »Einleitung«. In: DIES. (Hg.) 1995, S. 9–23.
- WUTHNOW, ROBERT (Hg.) (1979): *The Religious Dimension. New Directions in Quantitative Research*, New York/NY u. a.: Academic Press.
- WUTHNOW, ROBERT (1996): *Der Wandel der religiösen Landschaft in den USA seit dem zweiten Weltkrieg*, Würzburg: Ergon.
- YINGER, JOHN MILTON (1970): *The Scientific Study of Religion*, New York/NY: Macmillan.

GEORG STAUTH**Authentizität**

Der Begriff der »Authentizität« spielt in den Debatten über »Orientalismus«, »Postkolonialität« und »Hybridisierung« eine wichtige Rolle. Hier wird das auf Nietzsche sich berufende neue genealogische Denken in die aktuelle kulturübergreifende Forschung übertragen. Andererseits entdeckt die in der Aufklärung wurzelnde Hermeneutik der Authentizität in der Notwendigkeit der Anerkennung kultureller Differenz eine Einschränkung der politischen Philosophie der Freiheit. Diese Widersprüche aufzudecken und in die Analyse gesellschaftlicher Wirkungen von »Authentizität« einzubringen, ist das Anliegen dieses Bandes.

Georg Stauth lehrt Soziologie in Bielefeld. Er ist durch viele Veröffentlichungen zur Volks- und Massenkultur im Nahen Osten, zur Soziologie des Islams und zur soziologischen Bedeutung Nietzsches hervorgetreten.

Frühjahr 1999

ISBN 3-933127-05-X

UWE SCHIMANK**UTE VOLKMANN****Gesellschaftliche****Differenzierung**

Gesellschaftliche Differenzierung bildete von jeher ein zentrales Thema soziologischer Gesellschaftstheorie. Von den Klassikern bis heute finden sich Modelle von unterschiedlichem Erklärungspotential für die Analyse moderner Gesellschaft. Gegenwärtig erweisen sich insbesondere Kombinationen von system- und akteurtheoretischen Herangehensweisen als ausbaufähig. Weitere mögliche Entwicklungsperspektiven der Differenzierungstheorie liegen in einer Verknüpfung mit ungleichheitstheoretischen Aspekten, in einem verstärkten Teilsystemvergleich und in einer Nutzung für soziologische Gegenwartsdiagnosen.

Uwe Schimank, geb. 1955, ist Professor, **Ute Volkmann**, geb. 1963, wiss. Mitarbeiterin im Lehrgebiet Soziologie II, Fern-Universität Hagen.

Frühjahr 1999

ISBN 3-933127-06-8

VOLKHARD KRECH**Religionssoziologie**

Vielfach wird heute die Meinung vertreten, Religion gehöre aufgrund der sog. Säkularisierung zu den »Verlierern« gesellschaftlicher Modernisierung. Demgegenüber steht die Annahme, daß Religion eine Transformation erfahren und sich in bezug auf Inhalte, Sozialformen und Funktion(en) gewandelt habe. Diese paradigmatische Differenz zieht sich durch die Soziologie seit ihrer akademischen Etablierung und kennzeichnet auch noch die gegenwärtige Religionssoziologie. Der Forschungsüberblick zeigt allerdings, daß man es keineswegs mit unilinearen und homogenen Prozessen zu tun hat. Daß Aussagen über die Relevanz von Religion nur unter Berücksichtigung je spezifischer gesellschaftlicher Kontexte getroffen werden können, ist eine der Thesen des Beitrags.

Volkhard Krech, geb. 1962, promovierte 1996 in Bielefeld über Georg Simmels Religionstheorie; seit 1995 ist er Referent für Soziologie an der Forschungsstätte der Ev. Studiengemeinschaft in Heidelberg.

Frühjahr 1999

ISBN 3-933127-07-6

SABINE MAASEN**Wissenssoziologie**

Die Wissenssoziologie fußt auf einer radikalen Soziologisierung des Wissens: Daß Vergesellschaftung sich im Medium des Wissens vollzieht und alles Wissen standortgebunden ist, haben Autoren wie Scheler und Mannheim Ende der 20er Jahre eingeführt. Die Beziehungen zwischen Wissen und Gesellschaft werden seither im Hinblick auf die Produktion, Zirkulation und Rezeption von Denkstilen und Wissensbeständen untersucht. Wichtige Weiterentwicklungen finden sich in der (post-)strukturalistischen Diskursanalyse, der systemtheoretischen Semantikanalyse, dem »strong programme« und der Sozialphänomenologie der Lebenswelt. Das aktuelle Forschungsthema »Wissensgesellschaft« zeigt eine zunehmend interdisziplinär orientierte Wissenssoziologie.

Sabine Maasen, 1996 Promotion im Fach Soziologie in Bielefeld; Forschungskoodinatorin am Max-Planck-Institut für Psychologische Forschung, München.

Frühjahr 1999

ISBN 3-933127-08-4

GÜNTHER SCHLEE Halle/Saale
Ethnizität
 Frühjahr 2001

MARTIN KRONAUER Göttingen
Exklusion/Underclass
 Erscheinungstermin noch offen

BETTINA HEINTZ,
 THERESA WOBBE Berlin
Geschlechtersoziologie
 Frühjahr 2001

BEATE KRAIS Darmstadt
Habitus
 Herbst 2000

HARTMANN TYRELL Bielefeld
Handlung
 Herbst 2001

KARL-SIEGBERT REHBERG Dresden
Institution
 Herbst 2001

ANDRÉ KIESERLING München
Interaktion
 Frühjahr 2001

KLAUS EDER Berlin
Klasse
 Erscheinungstermin noch offen

HEINZ MESSMER Bielefeld
Konflikt
 Frühjahr 2000

ALOIS HAHN Trier
Kultur
 Herbst 2002

GALLINA TASHEVA Bielefeld
Lebenswelt
 Frühjahr 2000

JOHANNES SCHMIDT Bielefeld
Liebe und Freundschaft
 Frühjahr 2001

RAINER WINTER Dresden
Medien
 Herbst 2000

GUNNAR STOLLBERG Bielefeld
Medizinsoziologie
 Frühjahr 2001

LUDGER PRIES Göttingen
Migration
 Frühjahr 2000

GEORG KRÜCKEN Bielefeld
 RAIMUND HASSE Aachen
Neoinstitutionalismus
 Frühjahr 2000

VERONIKA TACKE Bielefeld
Organisationssoziologie
 Herbst 2000

PAUL B. HILL Aachen
Rational Choice Theory
 Herbst 2000

MARTINA LÖW Halle/Saale
Raum
 Herbst 2000

OTTHEIN RAMMSTEDT Bielefeld
Soziologiegeschichte
1870 – 1918
 Frühjahr 2000

HARTMUT HÄUSSERMANN Berlin
Stadtsoziologie
 Herbst 2001

RUDOLF STICHWEH Bielefeld
Systemtheorie
 Herbst 2000

THOMAS FAIST Bremen
Transnationale Räume
 Herbst 2001

DIRK BAECKER Witten/Herdecke
Wirtschaftssoziologie
 Herbst 2000

PETER WEINGART Bielefeld
Wissenschaftssoziologie
 Frühjahr 2001