

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 sozial-theoretischer 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 »erlebnishaftes 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 Zerteilung 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 (Drehen 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 spiegelt, sondern sie prägt (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