

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 außersociologische 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 »Efferveszenz«. 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 »außeralltäglich«, das heißt, sie grenzt sich gegen die traditionale und die Zweckrationalität ab. Erst mit der Institutionalisierung des Charismas kommt es zu seiner »Veralltäglichung«. Unter »Efferveszenz« (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 Efferveszenz 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 familialen 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, Mediziner, 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, Mediziner, 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 »Berufsfremden« 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 äüßern-der (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 Gemeindeglied 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. Kehrer 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-Sahr 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 strukturierter 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 verstehen 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.