

**Aus:**

MARTIN PETZKE

## **Weltbekehrungen**

Zur Konstruktion globaler Religion  
im pfingstlich-evangelikalen Christentum

April 2013, 530 Seiten, kart., 39,80 €, ISBN 978-3-8376-2241-6

Lässt sich inmitten der weltreligiösen Vielfalt ein globaler Zusammenhang ähnlich etwa der Weltwirtschaft oder Weltpolitik ausmachen?

Martin Petzke prüft hierzu die religionssoziologischen Erträge von Differenzierungs- und Weltgesellschaftstheorien und entwickelt einen Begriff der Globalität gesellschaftlicher Teilsysteme. Die Studie, deren empirischer Fokus auf der pfingstlich-evangelikalen Beobachtung anderer Religionen liegt, zeichnet nach, wie durch statistische Bilanzierungen von Bekehrungen eine globale Konkurrenz von Mitgliedschaftsreligionen konstruiert wird: ein ›amerikanischer‹ Sinnentwurf, auf den sich im Zuge des Missionskontakts auch andere Religionen einlassen.

**Martin Petzke** (Dr. phil.) lehrt Soziologie an der Universität Luzern.

Weitere Informationen und Bestellung unter:  
[www.transcript-verlag.de/ts2241/ts2241.php](http://www.transcript-verlag.de/ts2241/ts2241.php)

# Inhalt

---

**Danksagung** | 11

**Einleitung** | 13

## **TEIL A: RELIGION IM BLICKPUNKT VON DIFFERENZIERUNGS- UND GLOBALISIERUNGSTHEORIE**

### **I. Religion und Differenzierung I: Klassische Perspektiven** | 25

1. Religiöse Rollendifferenzierung: Herbert Spencer | 26
  - 1.1 Die Gesellschaft in der Organismusanalogie | 27
  - 1.2 Die „ecclesiastical institutions“ | 30
2. Religiöse Integration der Gesellschaft: Emile Durkheim | 34
  - 2.1 Religiöse Perspektiven in „Über soziale Arbeitsteilung“ | 34
  - 2.2 Die Religionssoziologie in „Die elementaren Formen des religiösen Lebens“ | 38
  - 2.3 Die Nähe zur Marx'schen Religionskritik | 41
3. Religiöser ‚Sinn‘: Wilhelm Dilthey, Georg Simmel, Max Weber | 44
  - 3.1 Wilhelm Dilthey | 44
  - 3.2 Georg Simmel | 49
  - 3.3 Max Weber | 64
4. Fazit: Dilthey, Simmel und Weber als differenzierungstheoretischer Ausgangspunkt | 75

### **II. Religion und Differenzierung II: Zum differenzierungstheoretischen Potential der ‚nachklassischen‘ Religionssoziologie** | 77

1. Religiöse Differenzierung als Depotenzenzierung: Thomas Luckmann, Bryan Wilson, Pierre Bourdieu | 79
  - 1.1 Thomas Luckmann | 79
  - 1.2 Bryan Wilson | 82
  - 1.3 Pierre Bourdieu | 84
2. Religiöse Differenzierung als Chance für öffentliches Engagement: José Casanova | 89

3. Die Generalisierung von Religion in der pluralistischen Gesellschaft: Talcott Parsons I | 91
  - 3.1 Die allgemeine Theoriearchitektur Parsons' | 92
  - 3.2 Religion im Schema der Systemtheorie | 94
  - 3.3 Der christliche Entwicklungsprozess als Zusammenspiel von Differenzierung, Inklusion, „adaptive upgrading“ und Wertgeneralisierung | 96
  - 3.4 Die differenzierungstheoretische Position Parsons' | 100
4. Perspektiven auf religiöse Eigendynamiken in der Moderne: Talcott Parsons II, Peter L. Berger, Rational Choice (Rodney Stark et al.) | 103
  - 4.1 Talcott Parsons II | 103
  - 4.2 Peter L. Berger | 104
  - 4.3 Rational Choice (Rodney Stark et al.) | 106
5. Fazit | 109

### **III. Religion und Differenzierung III:**

#### **Niklas Luhmanns Religionssoziologie im Schema zweierlei Differenzierung | 111**

1. Soziale Differenzierung | 112
  - 1.1 Zur Typik der Systemebenen | 112
  - 1.2 Ebenendifferenzierung vs. Mikro-Meso-Makro-Analytik | 114
  - 1.3 Ebenenverhältnis und Eigenlogik | 117
2. Funktionale Differenzierung | 118
  - 2.1 Von Parsons zu Husserl – Schwerpunktverlagerungen in der Systemtheorie Luhmanns | 120
  - 2.2 Funktionsspezifische Selbst- und Fremdreferenz | 125
  - 2.3 Operativität | 131
3. Zwischenbilanz: Die differenzierungstheoretische(n) Perspektive(n) Niklas Luhmanns | 137
  - 3.1 Ein Abgleich mit den Differenzierungsperspektiven Diltheys, Simmels und Webers | 137
  - 3.2 Funktionale Differenzierung und Ebenendifferenzierung – Versuch einer Resystematisierung | 140
4. Religion und Differenzierung im Werk Luhmanns | 143
  - 4.1 „Funktionsdefizienz“ und „Grenzen der Organisierbarkeit“ – die frühen Studien zur Religion | 144
  - 4.2 Die ‚erlittene‘ ‚Ausdifferenzierung der Religion‘ (1989) | 151
  - 4.3 Systemtheoretische ‚resurgence‘ – ‚Die Religion der Gesellschaft‘ (2000) | 154
  - 4.4 Zum Funktionssystemstatus der Religion bei Luhmann – eine systematische Kritik | 158
5. Fazit: Die differenzierungstheoretische Schiefelage im religionssoziologischen Werk Luhmanns | 164

**IV. Zwischenbetrachtung:  
Europäische ‚Depotenzierung‘  
und amerikanische Eigendynamik? | 167**

**V. Religion und Globalität | 179**

1. Die Weltsystemtheorie und Religion:  
Immanuel Wallerstein, Robert Wuthnow | 181
2. Religion und Neo-Institutionalismus:  
Der World-Polity-Ansatz von John W. Meyer et al. | 185
3. Religiöse Reaktionen auf Globalität: Roland Robertson | 190
4. Das Weltfunktionssystem Religion: Niklas Luhmanns Theorie  
der Weltgesellschaft | 194
5. „Religions in Global Society“: Peter Beyers Fortführung  
systemtheoretischer Perspektiven | 198
6. Fazit | 206

**VI. Schluss: Zur Globalität einer religiösen Sphäre | 209**

1. Zum Begriff teilsystembezogener Globalität | 209
2. Religion und Globalität – Ausblick auf die weitere Untersuchung | 219

**TEIL B:  
HISTORISCHE UND FALLANALYTISCHE PERSPEKTIVEN**

**VII. Historischer Exkurs:**

**Globale Selbstbeobachtungen der Religion | 227**

1. Die Religionen der Welt: Globale ‚gesamtreligiöse‘ Selbstbeobachtungen  
von Seiten des ‚Westens‘ im 17.-18. Jahrhundert | 227
  - 1.1 Zum Begriff der Religion | 229
  - 1.2 Totalitätsperspektiven auf religiöse ‚Welt‘ | 231
  - 1.3 Die ‚Religion‘ der Religionen:  
Allgemeine Selbstbeschreibungen von Religion | 239
  - 1.4 Zur ‚Systemreferenz‘ der ‚gesamtreligiösen‘  
‚Selbst‘-Beobachtungen | 245
2. Religion und Statistik: Die statistische Perspektive  
auf das (gesamt-)religiöse Feld im 19. Jahrhundert | 251
  - 2.1 Quantitativ-vergleichende Aspekte in  
den frühen Religionsinventarisierungen | 253
  - 2.2 Zur Idee der Population in der Entstehung der Statistik | 255
  - 2.3 Zur Rolle der Religion in der frühen Statistik | 259
  - 2.4 Zensus und Religion | 263
  - 2.5 Frühe Religionsstatistik von religiöser Seite | 269
  - 2.6 Zur Moralstatistik in der interreligiösen Beobachtung | 272
  - 2.7 Die protestantische Mission des ‚langen‘ 19. Jahrhunderts | 275
  - 2.8 Zu den wissenssoziologischen Implikationen  
des quantitativen Religionsvergleichs | 292

## **VIII. Zur pfingstlich-evangelikalen Bewegung | 301**

1. Die Entstehung der Pfingstbewegung | 306
2. Kontinuitäten | 308
3. Zur ‚Theologie‘ der Pfingstbewegung | 310
4. Die drei „Wellen“ | 313
5. Das Konversionsverständnis | 315
6. Pfingstlich-evangelikale Mission | 318

## **IX. Die pfingstlich-evangelikale Bewegung im Schema zweierlei Differenzierung | 321**

1. Organisation und Weltgesellschaft I:  
Die Konstitution eines religionspezifischen Welthorizonts | 323
  - 1.1 Die Gemeindegrowthbewegung und organisatorische Missionsbeobachtung | 324
  - 1.2 ‚Gesamtreligiöse‘ Selbstreferenz | 328
  - 1.3 Eigengesetzlichkeit: Die Konkurrenz um Zugehörigkeiten | 330
  - 1.4 Operativität: Die Taktung durch Konversion | 333
  - 1.5 Die fremdreferentielle Konfiguration von Welt | 344
  - 1.6 Visualisierte Selbst- und Fremdreferenzen | 351
2. Organisation und Weltgesellschaft II:  
Mission bis an die Grenze kommunikativer Erreichbarkeit | 355
  - 2.1 „Parachurches“ | 356
  - 2.2 Medienverwendung | 360
3. Organisation und Interaktion:  
Die konversionsorientierte Inbeschlagnahme interaktiver Dynamiken | 364
  - 3.1 Zur Organisation von ‚Efferveszenz‘:  
Die Evangelisationsveranstaltungen  
der pfingstlich-evangelikalen Bewegung | 365
  - 3.2 Die Bindungswirkungen der Interaktion | 380
  - 3.3 Die bekehrungsorientierte Karrierestruktur und  
ihr Verhältnis zur Interaktion | 384
4. Fazit | 388

## **X. Interreligiöse Konvergenzen:**

### **‚Konversion‘ als Brennpunkt der Auseinandersetzung | 391**

1. Hinduismus (Indien) | 396
  - 1.1 Zur Konstruktion des Hinduismus | 397
  - 1.2 Organisationsbildungen | 401
  - 1.3 Die Einrichtung von (Re-)Konversion: „shuddhi“ | 406
  - 1.4 Konversionsbeobachtungen | 412
2. Buddhismus (Sri Lanka) | 417
  - 2.1 Zur Konstruktion des Buddhismus | 417
  - 2.2 Organisationsbildungen | 420
  - 2.3 Buddhistische Mission und die gegenwärtige  
Kontroverse um Bekehrungen in Sri Lanka | 425
  - 2.4 Konversionsbeobachtung | 428

- 3. Islam (Afrika, Indonesien) | 432
  - 3.1 Organisationsbildungen | 433
  - 3.2 Revitalisierung der „da’wah“ | 438
  - 3.3 Konversionsbeobachtung | 446
- 4. Katholizismus (Lateinamerika) | 448
  - 4.1 Katholische De-Monopolisierung in Lateinamerika | 449
  - 4.2 Zur katholischen Beobachtung  
der pfingstlich-evangelikalen Bewegung | 451
  - 4.3 Katholische Reaktionen und Imitationen | 453
- 5. Fazit | 460

**Schluss** | 465

**Literatur** | 471

## Einleitung

---

Die soziologische Beschäftigung mit Religion ist so alt wie das Fach selbst. Die Gründerfiguren, von Georg Simmel über Emile Durkheim bis Max Weber, haben zu diesem Gegenstand allesamt umfangreiche Arbeiten vorgelegt. Die Soziologie hat sich dieses Interesse in der weiteren Entwicklung bewahrt: Es gibt kaum jemanden unter den Großtheoretikern der nachfolgenden Generationen, der nicht seinerseits einen religionssoziologischen Beitrag geleistet hat; so etwa auch Talcott Parsons, Peter Berger, Thomas Luckmann, Pierre Bourdieu und Niklas Luhmann.

Dieses Ensemble an Soziologen verrät es schon: Mehr als alles andere ist Religionssoziologie im Rahmen elaborierter Gesellschaftstheorien betrieben worden. Das mag die Religion mit anderen Gegenständen gemein haben, die man als ‚Makrophänomene‘, gesellschaftliche Großinstitutionen, Funktionssysteme o.ä. identifizieren würde; so etwa der Wirtschaft, dem Recht und der Politik. Die Religion sticht dabei jedoch in einer entscheidenden Hinsicht heraus. Ihre Stellung gilt in der modernen Gesellschaft nicht als sicher; sie gibt vielmehr nach wie vor eine der zentralen religionssoziologischen Untersuchungsfragen vor. So gilt es in der Soziologie immer noch als offen, ob Religion unter den ausdifferenzierten Großsystemen tatsächlich ‚inter pares‘ steht. In der nach wie vor andauernden Säkularisierungsdiskussion steht folglich auch die Kompatibilität von Religion und funktionaler Differenzierung zur Debatte. Die gesellschaftstheoretische Beschäftigung mit der Religion ist somit immer auch eine Ortsbestimmung gewesen.

Es ist dies der Grund, warum mit Umstellungen und Entwicklungen in den soziologischen Verständnissen von Gesellschaft neue Fragen auch für den Gegenstand der Religion zu erwarten sind. Dies betrifft insbesondere die Einkehr globaler Perspektiven in den Bereich der Gesellschaftstheorie. Zwar kann sich auch das wachsende soziologische Interesse an transnationalen Verflechtungen und Wirkungsketten nicht immer von einem „methodologischen Nationalismus“ lösen, der Gesellschaft und Nationalstaat in eins setzt und von Nationalgesellschaften als Untersuchungseinheiten ausgeht. Seit den siebziger Jahren existieren allerdings Ansätze in der Soziologie, die den Gesellschaftsbegriff jenseits der Nation ansiedeln und von einer Weltgesellschaft bzw. einem Weltsystem ausgehen: Zu nennen sind hier allen voran die Theorien von Immanuel Wallerstein, Peter Heintz, John W. Meyer und Niklas Luhmann (vgl. Greve/Heintz 2005). Lokale und nationale Begebenheiten geraten dabei jedoch nicht aus dem Blick; den Ansätzen ist stattdessen der Versuch gemein, diese zuverderst von der Warte globaler Strukturen zu verstehen.

Wenn man von Nationalgesellschaft auf Weltgesellschaft umstellt, das „Licht der großen Kulturprobleme“ (Weber 1922/1988: 214) also verlagert, sind weitere Begriffsumstellungen unumgänglich. Das gilt gerade für solche Begriffe, anhand derer man die gesellschaftliche Verortung der Religion betreiben will, die nun weltgesellschaftliche Verortung zu sein hat. Die Frage nach dem ‚ob‘ und ‚wie‘ des gesellschaftlichen Fortbestands der Religion hat einen differenzierungstheoretischen Hintergrund; mit der Transposition dieser Frage in einen weltgesellschaftlichen Zusammenhang ist folglich eine weltgesellschaftstheoretische Nachrüstung der Differenzierungsbegrifflichkeit geboten. Damit ist die Fragestellung dieser Arbeit bereits berührt. Es gilt eine differenzierungstheoretische Analyse der Religion in einen weltgesellschaftlichen Rahmen zu überführen. Die Untersuchung einer Ausdifferenzierung von Religion kann damit nicht an regionalen Grenzen halt machen; auch eine bloß vergleichende Analyse im globalen Maßstab würde hier dem Ansatz einer Weltgesellschaftstheorie kaum gerecht. Die Frage dieser Untersuchung lautet vielmehr: *Inwieweit lässt sich Religion als eine globale Sphäre fassen?* Fragen nach der Differenzierungskompatibilität der Religion sind hier folglich mit Fragen der Globalität von Religion zu verknüpfen. Das Interesse gilt einem weltreligiösen Zusammenhang, der sich etwa einer Weltwirtschaft, einer Weltpolitik oder einer Weltwissenschaft beordnen ließe.

Ein solches Unterfangen hat von einer Pluralität von Religionen in der Welt auszugehen. Das lenkt den Blick unweigerlich auf Vergesellschaftungsdynamiken *zwischen* Religionen. Hier interessieren interreligiöse ‚Wechselwirkungen‘, die sich nicht bloß in sporadischer ‚Dialogliteratur‘ und einer sterilen Semantik von ‚Ökumene‘ erschöpfen, sondern von strukturbildender Dauer und Intensität sind. In soziologischer Hinsicht sind gerade auch die Formen des interreligiösen Konflikts, der interreligiösen Konkurrenz, des interreligiösen Kampfs von Interesse. Schließlich binden sie, wie wir spätestens seit Simmel wissen, die streitenden Parteien zunächst einmal aneinander und wirken allein schon dahingehend ausdifferenzierend. Die zugehörigen Normen und kognitiven Schemata, die wiederum die einheitlichen Voraussetzungen eines solchen Streits bilden, lassen sich dann mit entsprechenden differenzierungstheoretischen Begrifflichkeiten beschreiben. Anregungen für eine solche Perspektive auf die religiöse Welt kommen aus dem Bereich der Globalgeschichte. Christopher A. Bayly (2004) hat sich in seiner vielbeachteten Studie zur „Birth of the Modern World“ auch den Religionen zugewandt. Er hat dabei auf die mimetischen Rekonstruktionen und Transformationen der Religionen abgestellt, die gerade im Zuge der Konfrontation mit der christlichen Mission angestoßen worden sind. Mit dem letztlich antagonistischen Verhältnis, in das sich auch die zunächst tolerant gesonnenen asiatischen Religionen hineinziehen lassen, gehen auf einer grundlegenden Ebene formale Angleichungen und eine zunehmende Integration interreligiöser Perspektiven einher. Die anschaulichen und in jeder Hinsicht fruchtbaren Beschreibungen Baylys sind in weltgesellschaftstheoretischer Hinsicht ein Anlass, hier noch einmal soziologisch nachzufassen und den Blick in die Gegenwart zu verlängern.

Ein solcher Blick muss nicht zuletzt auf das pfingstlich-evangelikale Christentum fallen, einem rund hundert Jahre alten Zweig des amerikanischen Evangelikalismus.<sup>1</sup> Der globalen Ausbreitungsdynamik dieser Strömung wird zunehmend ein soziologisches Interesse zuteil. So hat Peter Berger (1997: 27f.; 2002: 8ff.) im evangelikalischen Christentum, „especially in its Pentecostal version“, eines der ‚vier Gesichter einer globalen Kultur‘ gesehen. Im Blick war ihm dabei einerseits der Wachstumserfolg in Lateinamerika, Asien und Afrika, andererseits die modernitätsträchtige protestantische Ethik, die hier mit im Gepäck sei. Aus einem ähnlich ‚weltkulturellen‘ Interesse heraus haben sich auch Lechner und Boli (2005: 173ff.) der Ausbreitung der pfingstlich-evangelikalen Bewegung zugewandt. Und zuletzt hat José Casanova (2008: 332; Herv. i.O.) das Pfingstchristentum als „historisch erste[n] und paradigmatische[n] Fall einer dezentralen *und* nicht-territorialen globalen Kultur“ bezeichnet.

Weitaus weniger beachtet sind dabei allerdings die *interreligiösen* Dynamiken, die mit dieser raschen globalen Ausbreitung einhergehen. Für die Expansion zeichnet ja nicht zuletzt das dezidierte Missionsinteresse verantwortlich, das andere Religionen direkt konfrontiert und deren ‚Anhänger‘<sup>2</sup> zur christlichen Bekehrung animiert. Gerade in diesen Begegnungen und ihren Folgen liegt für eine Arbeit, die sich für weltreligiöse Zusammenhänge interessiert, ein vielversprechender Ansatzpunkt; dies auch deshalb, weil die globale Mission des pfingstlich-evangelikalischen Christentums, anders als die der protestantischen Hauptströmungen, in ungebrochener Kontinuität zu den Missionsperspektiven des 19. Jahrhunderts steht. Auf Letztere hat sich auch Bayly bezogen.

Das differenzierungs- und weltgesellschaftstheoretische Interesse an diesem Fall ist unmittelbar im Titel dieser Arbeit angezeigt. Mit der Bezeichnung „Weltbekehrungen“ sind dabei gleich mehrere Aspekte im Blick. Erstens ist damit ein Bezug zur pfingstlich-evangelikalischen Agenda der *Weltmission* hergestellt; ihre Missionsorientierung setzt auf die Bekehrung *aller* Menschen der Welt in Anbetracht einer unmittelbar bevorstehenden Wiederkunft Christi. Zweitens ist mit dem Titel die *globale* Beobachtung *individueller Bekehrungen* angedeutet, die sich vor einem *weltweiten Horizont von religiösen Zugehörigkeitsverteilungen* vollzieht: Alle Religionszugehörigkeiten der Welt werden von Seiten pfingstlich-evangelikaler Beobachter kontinuierlich registriert und der weiteren Missionsplanung zugrunde gelegt. ‚Bekehrung‘ wird hier zur Einheit, über die sich ein differenzierungstheoretisch bedeutsamer Sonderhorizont von globaler Dimension reproduziert. Die religiöse Welt wird im Rahmen dieses Sinnentwurfs in ‚Bekehrungen‘ aufgelöst. In soziologischer Hinsicht ist dabei insbesondere das statistisch-quantifizierende Vorgehen von Interesse. Drittens schließlich sind mit ‚Weltbekehrungen‘ auch ‚Konversionen‘ im übertragenen Sinne von soziologischer Seite im Blick. Es geht hier um die Umwandlungen und Transformationen in den vormalis disparaten Weltentwürfen *anderer* Religionen, die im Zuge des Missionskontakts ein Stück weit mit dem Sinnuniversum der pfingstlich-evangelikalischen Bewegung zur Deckung kommen; dies etwa, indem nun auch auf die-

- 
- 1 Vgl. zu terminologischen Fragen Kapitel VIII. Obgleich der Fokus der Arbeit primär dem pfingstlichen Evangelikalismus gilt, sind die Grenzen zum weiteren Evangelikalismus nicht scharf zu ziehen; in den Missionsperspektiven bestehen kaum relevante Unterschiede.
  - 2 Mit Nennung der männlichen Form von Anhängern, Konvertiten, Missionaren etc. ist in diesem Buch, sofern nicht anders gekennzeichnet, immer auch die weibliche Form mitgemeint.

ser Seite dem Akt der Bekehrung eine spezifisch religiöse Relevanz zugeschrieben wird, welche zu komplementären Aufmerksamkeitsinvestitionen und entsprechend orientierten Handlungen veranlasst.

## AUFBAU DER UNTERSUCHUNG

Die Untersuchung gliedert sich in zwei Teile. In Teil A steht ein theoretisch-begriffliches Interesse im Vordergrund. Es bedarf der Entwicklung eines Differenzierungsbegriffs, der dem weltgesellschaftstheoretischen Ausgangspunkt gerecht wird. Hierfür ist in einem *ersten Kapitel* das differenzierungstheoretische Potential der klassischen Religionssoziologie zu sichten. Hier sind es insbesondere Wilhelm Dilthey, Georg Simmel und Max Weber, die ihre Studien zur Religion mit einem hohen differenzierungstheoretischen Auflösungsvermögen betrieben haben. Ihnen ist dabei ein spezifisches Differenzierungsparadigma gemein, das einen wesentlichen Orientierungspfeiler dieser Arbeit konstituiert. Statt auf arbeitsteilige Rollenstrukturen wird dabei in erster Linie auf die Ausdifferenzierung eigengesetzlicher Sinngebiete abgestellt. Dieses Differenzierungsverständnis gilt es in diesem Kapitel gerade auch gegen die Ansätze Herbert Spencers und Emile Durkheims zu profilieren, die klassische Vertreter der stärker rollenbezogenen Perspektive sind.

Das *zweite Kapitel* widmet sich dem differenzierungstheoretischen Potential der ‚nachklassischen‘ Religionssoziologie. Hier wird deutlich, dass die Religionssoziologie in ihrer weiteren Entwicklung an jenes sinntheoretische Differenzierungsprogramm, das sich mit den Namen Dilthey, Simmel und Weber verbindet, kaum angeschlossen hat. Wo an Weber’sche Ideen angeknüpft wird, kommt religiöse Ausdifferenzierung nahezu allein als religiöse „Depotenzierung“ (Tyrell 1993a) in den Blick. Das theoretische Interesse gilt hier in weiten Teilen der gesellschaftlichen Abschiebung des Religiösen in den Privatbereich. Hierfür lässt sich in erster Linie ein *europäisch verengter* Blick verantwortlich machen. Sofern man sich dabei für das Fortbestehen von religiösen Dynamiken interessiert, werden diese, wie bei Thomas Luckmann, zumeist allein auf der individuellen Ebene verortet. Auf der institutionellen bzw. gesellschaftlichen Ebene wird dagegen ein zusammenhangsloses Nebeneinander religiöser Sinnmuster konstatiert, die sich kaum von nicht-religiösen Sinngebungsformen abgrenzen. Bei den Ansätzen allerdings, die den Blick auf den *amerikanischen Kontext* richten, finden sich durchaus Eigendynamiken einer gesellschaftlichen Sphäre des Religiösen berücksichtigt; hier fehlt indessen die konsequente Orientierung an sinntheoretischen Differenzierungsperspektiven, wie sie im ersten Kapitel herausgearbeitet werden.

Gerade vor diesem Hintergrund gilt es in einem *dritten Kapitel* den religionssoziologischen Ansatz Niklas Luhmanns zu analysieren, der mit seinem allgemeinen Differenzierungsparadigma wie kaum ein anderer in Kontinuität zu den klassischen Perspektiven Diltheys, Simmels und Webers steht. Auch hier liegt der Akzent deutlich auf autonomen Sinnperspektiven und spezifischen Eigendynamiken. Zugleich liefert Luhmann eine Theorie der sozialen Differenzierung von Interaktion, Organisation und Gesellschaft, von der er auch religionsbezogen Gebrauch gemacht hat. Wie allerdings zu zeigen ist, findet sich in seinen umfangreichen Arbeiten zur Religion eine eigentümliche werkgeschichtliche Entwicklung. So sind seine frühen Studien eher

den Ansätzen hinzuzuzählen, die einem Fortbestehen der Religion als gesellschaftliches Subsystem ‚inter pares‘ skeptisch gegenüberstehen. Auch hier hat man den impliziten deutschen Kontext der Untersuchung verantwortlich zu machen. Von dieser Skepsis ist die späte religionssoziologische Studie „Religion der Gesellschaft“ (2000) ganz frei. Da die Strukturdiagnosen der früheren Arbeiten jedoch kaum überdacht werden, weist diese eine sonderbare Schiefelage auf: Oberflächlich wird die Differenzierungskompatibilität der Religion emphatisch bejaht, für die wesentlichen Strukturelemente von Funktionssystemen liefert die Untersuchung jedoch kein religiöses Pendant.

Die herausgearbeiteten Unterschiede in den differenzierungstheoretischen Perspektiven auf die Religion und das eigenartige Ungleichgewicht in Luhmanns Religionssoziologie bilden den Ausgangspunkt für eine Zwischenbetrachtung, die hier als *viertes Kapitel* anschließt und sich in einer kurzen Skizze der religiösen Situation in den USA widmet. Hier soll angedeutet werden, wie gerade ausgehend von systemtheoretischen Perspektiven ein überzeugenderes differenzierungstheoretisches Ergebnis am amerikanischen Fall hätte eingefahren werden können. Dies gilt sowohl hinsichtlich funktionaler Differenzierung als auch für die spezifisch religiöse Differenzierung von Interaktion, Organisation und Gesellschaft.

Im anschließenden *fünften Kapitel* wird eruiert, inwieweit Differenzierungsperspektiven auf die Religion innerhalb von Weltgesellschaftstheorien zum Zuge kommen. Zu den hier erörterten Vertretern zählen Immanuel Wallerstein, Robert Wuthnow, Roland Robertson, John W. Meyer, Niklas Luhmann und Peter Beyer. Unter diesen hat sich insbesondere Letzterer mit einschlägigen differenzierungstheoretischen Studien zu Religion und Globalität hervorgetan. Dabei ist in der Hauptsache das differenzierungstheoretische Untersuchungsbesteck der Systemtheorie Niklas Luhmanns zum Einsatz gekommen. Anders als in anderen Funktionssystem-Analysen hat Niklas Luhmann selbst in der bereits erwähnten posthumen Publikation zur „Religion in der Gesellschaft“ (2000) in überraschend hohem Maße sein eigenes weltgesellschaftstheoretisches Rahmenprogramm berücksichtigt. So urteilt auch Rudolf Stichweh (2002: 290), diese Monographie sei „unter den späten Büchern das am stärksten von der Weltgesellschaft her gedachte“. Die Studie hat auch Peter Beyer (2006) dazu veranlasst, in seinen eigenen Analysen zur globalen Religion in systemtheoretischer Hinsicht noch einmal neu anzusetzen. Sowohl Luhmanns später Ansatz als auch die jüngeren Arbeiten Peter Beyers lassen Religion folglich als globales Funktionssystem auftreten. Beiden ist allerdings auch gemein, dass sie keinen allgemeinen Begriff der Globalität eines Funktionssystems entwickeln und ihrer Untersuchung zugrunde legen. Das Postulat einer Globalität der Religion stellt allein auf die These ab, dass die Religionen der Welt einem gemeinsamen Funktionssystem angehören und dessen segmentäre Binnendifferenzierung konstituieren. Plausibilisiert wird dies über eine Parallelisierung mit dem politischen System und seiner internen Differenzierung in Nationalstaaten. Wie in diesem fünften Kapitel gezeigt wird, lässt sich diese Analogie schon theoretisch kaum halten.

Für die weitere Untersuchung wird entsprechend im *sechsten Kapitel* zunächst ein allgemeiner Begriff der Globalität eines gesellschaftlichen Subsystems entwickelt. Dabei wird in weiten Teilen vom Luhmann'schen Begriffsinstrumentarium Ausgang genommen. Der vorgeschlagene Begriff von Globalität setzt einerseits auf die Totalität einer ausdifferenzierten Sinnperspektive, die *alle* ihr sachlich zugehöri-

gen Operationen unabhängig von deren räumlichen Situierung einbezieht. Er setzt andererseits auf die Konvergenz der damit berührten Sinnperspektiven: Die vor diesem Sinnhorizont beobachteten und darin eingefassten Kommunikationszusammenhänge sollten ihrerseits gleichsinnig bzw. komplementär beobachten, sich also selbst auch faktisch auf denselben Möglichkeitsraum sachspezifischen Erlebens und Handelns hin entwerfen. Die Bekehrungsperspektiven, die maßgeblich für die religiöse Vitalität in den USA verantwortlich zu zeichnen scheinen und ferner Gegenstand der globalgeschichtlichen Studien Baylys sind, werden bereits in diesem Zusammenhang als möglicher Ansatzpunkt für einen solchen Globalitätsbegriff herausgestellt.

In Teil B, dem historischen bzw. fallanalytischen Teil der Arbeit, soll der entwickelte Begriffsapparat zur Anwendung kommen. Es gilt hier im Bereich des Religiösen nach globalen Sinnsystemen Ausschau zu halten. Dabei soll nicht etwa ein analytischer Begriff des Religiösen der Untersuchung a priori zugrunde gelegt werden. Vielmehr geht es darum, gesellschaftlichen Selbstkonstitutionen religiöser Zusammenhänge über entsprechende Selbstbeschreibungen und Selbstbeobachtungen von Religion nachzugehen. Es wird folglich eine Analytik der Beobachtung dritter Ordnung zugrunde gelegt (vgl. dazu etwa Luhmann 1993: 547). Mit anderen Worten: Es wird soziologisch beobachtet, wie ein sich als Religion beschreibender Zusammenhang selbst beobachtet und welche Folgen daraus erwachsen. Im *siebten Kapitel* kann dabei in einem historischen Exkurs beim Christentum des 17. Jahrhunderts angesetzt werden; hier finden sich erste Selbstbeschreibungen einer religiösen Weltlandschaft, die einen Anspruch auf die *Totalität* ihrer Perspektive erheben. Dabei kristallisiert sich bereits ein generisches Verständnis des Religiösen heraus; ein Begriff von Religion also, der mehr umfasst als bloß eine spezifische Religion. Solche Selbstbeobachtungen haben hier noch einen sporadischen Charakter und ändern sich in Form und Inhalt über nahezu zwei Jahrhunderte so gut wie nicht. Erst im Zuge der Mission des 19. Jahrhunderts wird eine solche Beobachtung auf Dauer gestellt; sie nimmt hier eine populationsstatistische Logik an und vermag infolge der kontinuierlichen ‚Wechsel‘ religiöser Anhänger dauerhaft zu irritieren und zu faszinieren. Der Sinnzusammenhang gewinnt damit eine *operative* Qualität. Die Totalität der Perspektive bezieht sich folglich nicht allein auf die Religionen der Welt. Sie bezieht sich auch auf Akte christlicher Bekehrung, die kontinuierlich die weiteren Möglichkeiten von Mission und Konversion restrukturieren.

Vor dem Hintergrund dieses historischen Exkurses soll gezeigt werden, wie diese Sinnperspektive gegenwärtig durch die pfingstlich-evangelikale Bewegung kontinuiert und elaboriert wird. Hierzu gilt es im *achten Kapitel* zunächst die pfingstlich-evangelikale Bewegung ins Profil zu setzen, bevor dann im *neunten Kapitel* die pfingstlich-evangelikale Weltmission in weltgesellschaftstheoretischer und differenzierungstheoretischer Hinsicht in den Blick zu nehmen sein wird. Im Anschluss an Niklas Luhmann wird dabei ein Schema zweierlei Differenzierung zugrunde gelegt: einerseits funktionale Differenzierung, andererseits die Differenzierung von Interaktion, Organisation und Gesellschaft. Ausgehend von den Überlegungen in Teil A rückt dabei die amerikanische Prägung der pfingstlich-evangelikalen Bewegung in den Mittelpunkt. Es soll gezeigt werden, wie im Zuge der globalen Mission Perspektiven und institutionelle Logiken eines US-amerikanischen ‚denominationalen Pluralismus‘ auf die Welt projiziert werden: Andere Religionen werden unter Konkurrenzgesichtspunkten als Mitgliedschaftsreligionen mit wechselseitig exklusiven An-

hängern beobachtet. Diese totalisierende Beobachtungsperspektive stützt sich, wie schon im 19. Jahrhundert, auf den Akt der Bekehrung; allerdings wird nun jegliche religiöse Mobilität als Konversion zugerechnet, auch unter nicht-christlichen Religionen. Im Zuge solcher Beobachtungen wird von pfingstlich-evangelikaler Seite eine spezifische *gesellschaftliche* Sinnsphäre kultiviert; zugleich schlägt die Bekehrungsorientierung auch auf die Ebenen der *Organisation* und *Interaktion* durch. So ist der Organisationsebene mit dem numerischen Wachstum ein messbarer Zweck vorgegeben, auf den hin sich Organisationsprozesse stringent rationalisieren lassen; unter diesem Gesichtspunkt sind hier christliche Medienanstalten, Missionsgesellschaften und Gemeinden in den Blick zu nehmen. Für den Bekehrungszweck spannen diese wiederum gezielt die Interaktionsebene ein: Im Rahmen von Bekehrungsveranstaltungen kommen massenpsychologische Elemente kalkuliert zum Einsatz; das ‚Beider-Stange-Halten‘ der Konvertiten setzt auf Bindungswirkungen von Interaktion und Interaktionszusammenhängen; schließlich kommt eine organisatorische Karrierestruktur zum Tragen, die sich an persönlichen Bekehrungserfolgen in Interaktionen orientiert.

Auf der hier nachgezeichneten Beobachtungsperspektive des pfingstlich-evangelikalen Christentums gründet ein *globales* Sinnsystem in dem Sinne, dass *alle* ‚Bekehrungen‘ unter *allen* ‚Religionen‘ der Welt in die Reproduktion eines Möglichkeitshorizonts einbezogen werden, der dann neue Ausgangslagen für weitere Bekehrungs- bzw. Missionsunterfangen schafft; es handelt sich also um eine *totale* Sinnspektive. Dies Sinnsystem ist aber insofern nicht global, als ihm eine partikuläre Auffassung von „Religion“ zugrunde liegt. Denn das evangelikale Verständnis von Konversion als religiöser Beitrittsentscheidung wird ebenso kontrafaktisch universalisiert wie das Verständnis von Religionen als wechselseitig exklusiven Gemeinschaften von Gläubigen. Auf der Seite dessen, was von jener Warte als Religion beobachtet wird, ist folglich keine gleichsinnige bzw. komplementäre Konstruktion religiöser Welt zu erwarten. Da aus den Missionsbeobachtungen der pfingstlich-evangelikalen Bewegung allerdings faktische Missionskontakte erwachsen, ist mit realen Folgen solcher Sinnzumutungen zu rechnen. In einem letzten, *zehnten Kapitel* soll entsprechend einigen interreligiösen Konvergenzen nachgegangen werden. Hier sind Strömungen im Islam, im Hinduismus und im Buddhismus zu betrachten; in einer etwas anderen Nuancierung ist auch der Katholizismus im Blick. Dabei gilt es vor allem für die nicht-christlichen Religionen aufzuzeigen, wie nun auch auf dieser Seite Organisationen mit dem Ziel eingerichtet werden, Konversion abzuwehren oder umzukehren. Dabei wird auch auf die damit zusammengehenden Revitalisierungen oder gar neuartigen Einrichtungen von eigenen Bekehrungsformen hinzuweisen sein. Ferner gilt es hier auf das Entstehen einer komplementären Konversionsbeobachtung aufmerksam zu machen, die nun ihrerseits Konversionen zum Christentum – zum Teil ebenfalls global – registriert und vermeldet. Daraus lässt sich auf eine ‚Verwicklung‘ in eine Sinndynamik schließen, die ein Interesse an quantitativen Religionsverhältnissen voraussetzt; damit einher geht die Übernahme eines Religionsverständnisses, das auf exklusive Zugehörigkeiten setzt. Zumindest für eine begrenzte Auswahl der Religionen, die in den Fokus der pfingstlich-evangelikalen Sinnspektive geraten, lässt sich somit eine Konvergenz konstatieren. Es differenziert sich hier also in einer weitgehend zusammenhangslosen, unscharf begrenzten weltweiten ‚Gemenge-

lage‘ des Religiösen ein spezifisch interreligiöser Sinnzusammenhang aus, der einige Religionen hinsichtlich Konversionen in ein Konkurrenzverhältnis setzt.

## ZUM METHODISCHEN VORGEHEN

Diese Arbeit interessiert sich für bestimmte Beobachtungsschemata, Relevanzstrukturen und Leitunterscheidungen im Rahmen interreligiöser Beobachtungen und Beschreibungen. Es handelt sich hier also um eine Analyse von Semantik, verstanden im Sinne der systemtheoretischen Wissenssoziologie, die darunter „höherstufig generalisierten“ Sinn, etwa Typisierungen, Schematisierungen oder Klassifikationen, fasst (vgl. Luhmann 1980a: 19).<sup>3</sup> Hierzu sollen auch die Religionsstatistiken zählen, die im Rahmen der interreligiösen Beobachtung zum Einsatz kommen. Statistiken interessieren hier folglich nicht hinsichtlich ihrer Repräsentation von Wirklichkeit und faktischen Akkuratessse. Auch ihnen gilt eine Beobachtung zweiter bzw. dritter Ordnung; von Interesse sind demnach vielmehr die Realitäts*konstruktionen*, die sie hervorbringen, und die realen Handlungsfolgen, die davon ausgehen.

Den relevanten Datenkorpus bilden folglich solche Materialien, in denen Religionen unter globalen Gesichtspunkten und aus einem religiösen Interesse heraus beobachtet werden. Dazu zählen bereits frühe Inventarisierungen der Religionen der Welt, für die ein religiöses Motiv unterstellt werden kann. In der Hauptsache handelt es sich aber um missionsbezogenes Material. Für das 19. Jahrhundert werden hier vor allem Artikel von Missionszeitschriften herangezogen. Die Analyse der Beobachtungsformen der gegenwärtigen pfingstlich-evangelikalischen Bewegung bezieht sich auf religionsstatistische Kompendien, denen innerhalb der Bewegung ein repräsentativer Status zukommt. Dabei interessieren die Konzepte und Klassifikationsformen, die dem Begriff der Religion und der Beobachtung interreligiöser Verhältnisse unterlegt werden. Den Ausgangspunkt dieser Materialanalyse bildet folglich das Christentum. Für die Frage, inwieweit solche Perspektiven von Seiten anderer Religionen aufgegriffen werden, stützt sich die Untersuchung in der Hauptsache auf historische und religionswissenschaftliche Arbeiten, in denen mitunter auch Primärmaterialien zitiert werden. Für die Gegenwart wurden zum Teil auch Dokumente und Schriften von zentralen Autoritäten innerhalb der nicht-christlichen Strömungen herangezogen. Stets geht es dabei um die Frage, inwieweit hier Klassifikationen und Relevanzperspektiven zum Tragen kommen, die den Beobachtungsmodi des pfingstlich-evangelikalischen Christentums gleichsinnig bzw. komplementär sind.

Das Vorgehen in der Auswertung des Materials ist in mancherlei Hinsicht dem Vorgehen einer Diskursanalyse verwandt. So geht es auch hier um die Analyse der Konstruktion eines spezifischen Diskursgegenstandes, der eine ganze Beobachtungs- und Handlungssphäre auf sich auszurichten vermag: der religiösen Zahlenverhältnisse als manipulierbares Zahlenobjekt, das in ontologischer Hinsicht etwa dem von Foucault beschriebenen Volkskörper oder der Sexualität an die Seite zu stellen ist. Dabei fließen aber zugleich differenzierungstheoretische Perspektiven mit ein. Kurz-

---

3 Für aktuelle Beispiele ähnlich differenzierungstheoretisch motivierter Semantikanalysen siehe Stäheli (2004; 2007a). Für ein instruktives Beispiel aus dem Bereich globaler Religion siehe Masuzawa (2005).

um: In einer interpretativen Analyse der rhetorischen Aufmachung der Texte werden die spezifischen Relevanzstrukturen und Deutungsschemata herausgearbeitet, die eine interreligiöse Beobachtung strukturieren und eine spezifische Sinnwelt von religiösen Zugehörigkeitsverteilungen und Bekehrungen ausdifferenzieren.<sup>4</sup>

---

4 Siehe zum ähnlichen Vorgehen einer Diskursanalyse, die die „Phänomen“- bzw. „Problemstruktur“, die „Deutungsmuster“ und die „narrativen Strukturen“ eines Diskurses herauszupräparieren sucht, etwa Keller (2007: 100ff.).

# Teil A:

## Religion im Blickpunkt von Differenzierungs- und Globalisierungstheorie

Das Ziel dieses ersten Teils ist die Entwicklung eines begrifflichen Instrumentariums, mit dem sich differenzierungstheoretische Betrachtungen der Religion in einem weltgesellschaftstheoretischen Rahmen durchführen lassen. Ausgehend von diesem Untersuchungsinteresse ist zunächst der differenzierungstheoretische Stand der Religionssoziologie zu bestimmen. In einem *ersten Kapitel* sind dafür einige differenzierungstheoretische Klassiker in den Blick zu nehmen, die zugleich als Klassiker der Religionssoziologie gelten (I). Dabei kommt insbesondere Georg Simmel und Max Weber ein ausgezeichneter Status zu. Ihre Analysen der Religion stehen in Kontinuität zu den differenzierungstheoretischen Gedanken Wilhelm Diltheys, die ‚Sinn‘ und Eigengesetzlichkeit ins Zentrum stellen.

An dieser Differenzierungsperspektive ist in einem *zweiten Kapitel* die weitere Entwicklung der Religionssoziologie zu bemessen (II). Es zeigt sich hier, dass solche Theoriegebäude, die im Allgemeinen eine Nähe zum sinntheoretischen Differenzierungsparadigma aufweisen, in religiösen Dingen kaum eine differenzierungstheoretisch ertragreiche Betrachtung vorlegen; dies scheint entscheidend mit der Blickverengung auf den europäischen Kontext und dem einseitigen Anschluss an den Weber'schen Gedanken einer ‚Depotenzierung‘ des Religiösen zusammenzuhängen. Umgekehrt deuten solche Betrachtungen, die (mitunter) dem amerikanischen Kontext gelten, differenzierungstheoretisch vielversprechende Gedanken durchaus an; allerdings fehlt hier wiederum die konsequente Orientierung an einem Differenzierungsparadigma, das sich den Ideen Diltheys, Simmels und Webers verpflichtet fühlt.

Vor diesem Hintergrund ist in einem *dritten Kapitel* schließlich die Luhmann'sche Differenzierungsperspektive auf die Religion zu erörtern (III). Sie bildet hier insofern einen eigentümlichen Fall, als sie werkgeschichtlich mit europäischen Defizitdiagnosen beginnt, zuletzt aber Religion als ein vollgültiges Funktionssystem ‚inter pares‘ vorführt. Sie vollzieht diese Wende jedoch allein auf halbem Wege, da sich die strukturellen Fehlanzeigen aus dem europäisch orientierten Frühwerk bis zum Spätwerk durchhalten. Entsprechend zeichnet die späte Studie angesichts ihres neu hinzugekommenen Optimismus ein reichlich ambivalentes Bild der Religion.

Wie in einer daran anschließenden *Zwischenbetrachtung* erörtert werden soll, wäre der amerikanische Kontext der adäquatere Anwendungsfall für eine Differenzie-

rungstheorie gewesen, die sich für die Ausdifferenzierung von besonderem Sinn und operativen Eigengesetzlichkeiten interessiert (IV). Wie im historischen bzw. fallanalytischen Teil zu zeigen sein wird, bildet diese Region infolge der von dort ausgehenden Missionsanstrengungen auch einen Ansatzpunkt für eine weltgesellschaftstheoretische Betrachtung der Religion.

In einem *fünften Kapitel* gilt es zu eruieren, inwieweit differenzierungstheoretische Perspektiven auf die Religion bislang im Rahmen von Weltgesellschaftstheorien zum Zuge gekommen sind (V).

In dem abschließenden, *sechsten Kapitel* dieses Teils sind schließlich ein Vorschlag für einen allgemeinen Begriff von Globalität eines gesellschaftlichen Teilsystems auszuarbeiten und erste Bezüge zum Gegenstand der Religion und der weiteren Untersuchung herzustellen (VI).