

**Aus:**

VOLKHARD KRECH

## **Wo bleibt die Religion?**

Zur Ambivalenz des Religiösen  
in der modernen Gesellschaft

Juli 2011, 296 Seiten, kart., zahlr. Abb., 28,80 €, ISBN 978-3-8376-1850-1

Hat Religion in der modernen Gesellschaft an Bedeutung verloren? Oder erfährt sie derzeit vielmehr eine Renaissance? – Fragen, die nicht nur in den Geistes-, Kultur- und Sozialwissenschaften kontrovers diskutiert werden.

Anhand von Fallstudien zu religiöser Erfahrung, zum pastoralen und sozialpolitischen Handeln der christlichen Großkirchen, zur Relevanz von Religion im Deutschland des 20. Jahrhunderts sowie zu religiösen Elementen in biographischen Entwürfen, Politik und Kunst zeichnet Volkhard Krech Entwicklungspfade von Religion in der Moderne nach, die diesseits der Alternativen von Systemzwang und Diffusion sowie Säkularisierung und Wiederkehr liegen.

**Volkhard Krech** (Dr. rer. soc.) ist Direktor des »Centrums für Religionswissenschaftliche Studien« (CERES) und Leiter des »Käte Hamburger Kollegs »Dynamiken der Religionsgeschichte« an der Ruhr-Universität Bochum.

Weitere Informationen und Bestellung unter:

[www.transcript-verlag.de/ts1850/ts1850.php](http://www.transcript-verlag.de/ts1850/ts1850.php)

# Inhalt

---

## **VORWORT** | 11

## **I EINLEITUNG** | 13

## **II THEORETISCHE ASPEKTE: PARADIGMEN RELIGIONSZOLOGISCHER THEORIEBILDUNG** | 25

**A Religion als ›Erlebnis des Heiligen‹** | 26

**B Religion als ›Heiliger Kosmos‹** | 27

**C Religion als Handlungsorientierung** | 30

**D Religion als Kommunikation** | 32

**E Schlussfolgerungen** | 35

**F Erwägungen zur Identifikation religiöser  
Kommunikation** | 40

## **III SEMANTISCHE ASPEKTE: RELIGIÖSE ERFAHRUNG ALS EIN KOMMUNIKATIVER SACHVERHALT** | 45

**A Überlegungen zu einer soziologischen  
Rekonzeptualisierung des Begriffs  
der religiösen Erfahrung** | 46

**B Das Beispiel der Konversion** | 50

1 Der Forschungskontext von Konversionsberichten | 50

2 Zwei Fallstudien | 52

3 Resümee | 69

## **IV SOZIALSTRUKTURELLE ASPEKTE: ENTWICKLUNGEN ORGANISierter RELIGION** | 73

**A Allgemeine Erwägungen  
zu Institutionalisierungsprozessen von Religion** | 73

**B Formen organisierter Religion** | 77

1 Die Kirche als religiöse Organisation | 79

2 Die religiöse Gruppe | 106

## **V GESELLSCHAFTSSTRUKTURELLE ASPEKTE: TRANSFORMATIONS- UND DIFFUNDIERUNGSPROZESSE VON RELIGION | 115**

### **A Säkularisierung? Methodische Überlegungen und empirische Beobachtungen zu einem umstrittenen historischen Prozessbegriff | 116**

- 1 Das Wechselwirkungsverhältnis zwischen Religions-, Sozial- und Begriffsgeschichte | 118
- 2 Indikatoren zur Messung von Säkularisierung | 121
- 3 Mitgliedschaft und Kirchlichkeit | 125
- 4 Austrittsbewegungen | 128
- 5 Teilnahme am kirchlichen Leben | 131
- 6 Religiöse Pluralisierung statt Säkularisierung? | 132
- 7 Religiosität versus Kirchlichkeit? | 143
- 8 Die gesellschaftliche Virulenz von Religion | 146
- 9 Resümee | 149

### **B Religion und Kultur | 151**

- 1 Wort- und Wissenschaftsgeschichte | 151
- 2 Das Verhältnis von Kultur und Religion | 154
- 3 Sakralisierung | 158
- 4 Brauchen sich Kultur und Religion? | 161

### **C Individuen-Religion | 163**

- 1 Religiöse Individualisierung und Sakralisierung des Individuums | 163
- 2 Extremer Leistungssport als funktionales Äquivalent einer religiösen Lebensführung | 166

### **D Politische Religion | 186**

- 1 Allgemeine Erwägungen zum Verhältnis von Politik und Religion | 186
- 2 Zur Funktion religiöser Symbole in der politischen Kultur von neuen sozialen Bewegungen | 188
- 3 Europa als Wertegemeinschaft? Integralistische Tendenzen im Diskurs über die europäische Identität | 204

### **E Kunstreligion | 221**

- 1 Allgemeine Erwägungen zum Verhältnis von Kunst und Religion | 221
- 2 Kunstreligion am Beispiel des Triptychons ›Crucifixion‹ von Francis Bacon | 224

## **VI EPILOG** | 241

- A Hat die moderne Gesellschaft Phantomschmerzen?  
Anmerkungen zum Begriff der Postsäkularität** | 242
- B Religiöse Praxis und Kommunikation  
über Religion** | 247
- C Immanente Sakralisierung** | 249
- D Funktionale Äquivalente von Religion** | 253
- E Potentiale für Religion** | 256

## **LITERATURVERZEICHNIS** | 261

## **ANHANG** | 289

- A Transkriptionsregeln und -zeichen** | 289
- B Francis Bacons Triptychon Crucifixion** | 291
- C Abbildungen** | 292
- D Tabellen** | 293

# I Einleitung

---

Die große Zahl an jüngeren soziologischen, religionswissenschaftlichen sowie sozialwissenschaftlich ausgerichteten theologischen Untersuchungen zu religiösen Themen erweckt im Vergleich zu den Studien, die in den 1960er und 70er Jahren erschienen sind, den Eindruck, als erfahre das Religiöse eine neue und – angesichts der sich säkularisiert wählenden modernen Gesellschaft – überraschende Konjunktur. Auf der einen Seite wird zwar ein Bedeutungsverlust des westlichen Christentums und seiner Großkirchen konstatiert – zumindest für die religiöse Lage in Europa.<sup>1</sup> Auf der anderen Seite sind jedoch eine Verlagerung, Pluralisierung und zum Teil auch eine Ausweitung des religiösen Feldes sowie die Virulenz religiöser Elemente in anderen gesellschaftlichen Bereichen zu beobachten. Für diese Prozesse lassen sich etwa die folgenden Faktoren anführen:

- Die christlichen Großkirchen sind von verschiedenen Milieus und Strömungen geprägt;
- kleine Religionsgemeinschaften werden sichtbarer (vgl. Krech 2005b);
- neben Religiosität ohne Zugehörigkeit und religiösen Bewegungen, wie z.B. den Neo-Sannyasins (vgl. Karow 1990), sind religiöse Strömungen wie die des New Age zu nennen (vgl. Knoblauch 1989 und Stenger 1989, 1990);
- durch Migrationsbewegungen halten andere Religionen verstärkt in westlichen Gesellschaften Einzug, und etwa der Buddhismus oder der Islam erfreuen sich auch unter Deutschen zunehmender Beliebtheit;<sup>2</sup>
- esoterische Praktiken haben Konjunktur, die beispielsweise Pendeln, Astrologie und religiöse Meditation umfassen;<sup>3</sup>

---

**1** | Zur Lage des Christentums und der christlichen Großkirchen in Deutschland vgl. Gabriel (1992), Engelhardt/von Loewenich/Steinacker (1997), Ebertz (1998), Kaufmann (2000) und Huber/Friedrich/Steinacker (2006).

**2** | Zur Konjunktur des Buddhismus vgl. Baumann (1993).

**3** | Zur Geschichte der neureligiösen Szene aus religionssoziologischer Sicht vgl. Hero (2010).

- und nicht zuletzt werden Religionssurrogate und ›unsichtbare‹ Formen von Religion ›entdeckt‹, die von sozialen Protestbewegungen über psychotherapeutische Praktiken bis zum Bodybuilding und ›Fußballkult‹ reichen.<sup>4</sup>

Aufgrund der diversifizierten und daher unübersichtlichen gegenwärtigen religiösen Lage stellt sich die Frage, bei welchen sozialen Phänomenen man es mit Religion zu tun hat. Ebenso unüberschaubar sind allerdings die zahlreichen Definitionsversuche von Religion, die bis in die Anfänge der Religionsforschung zurückreichen (vgl. die Zusammenstellung bei Pollack 1995). Angesichts dieser empirisch wie theoretisch unbefriedigenden Situation ist es wahrscheinlich nicht sehr hilfreich, das Arsenal einfach um eine weitere taxonomische Definition anzureichern. Stattdessen erscheint es mir angebracht, konzeptuelle Überlegungen anzustellen. Ein Konzept muss zwar auch definitorische Eingrenzungen des Gegenstands enthalten, aber eben nicht nur. Um ein Konzept theoretisch zu fundieren, bedarf es paradigmatischer Entscheidungen; und um es in empirische Forschung zu überführen, ist die Angabe von Operationalisierungsschritten notwendig.

Meine konzeptuellen Überlegungen sind von den Fragen geleitet, wie sich der Forschungsgegenstand verändert und welchen heuristischen Gewinn man erzielt, wenn man Religion im Anschluss an einige Theorieentwicklungen in der allgemeinen Soziologie wesentlich als einen kommunikativen Sachverhalt versteht.<sup>5</sup> Bei keinem sozialen Phänomen ist allerdings ein kommunikationstheoretischer Ansatz so plausibel und problematisch zugleich wie beim Gegenstand der Religion. Einerseits wüssten wir nichts über religiöse Vorstellungen und Ideenwelten, wenn sie nicht kommuniziert würden. Auch eine religiöse Handlung würde uns in ihrem Sinn verschlossen bleiben, wenn die religiöse »Motivlage« nicht mitgeteilt werden würde. Andererseits reklamiert Religion für sich – nicht nur, aber insbesondere in ihrer mystisch-emphatischen Variante – die Unaussprechlichkeit des ihr zugrunde liegenden Erlebens. Aufgrund dieser Ambivalenz versteht sich eine kommunikationstheoretische Perspektive auf religiöse Sachverhalte nicht von selbst. Davon zeugt die Theoriebildung seit ihren Anfängen, wie das Kapitel über Paradigmen religionssoziologischer Theoriebildung zeigt. Während in den älteren Religionstheorien das »Erlebnis« das zentrale Konzept war, muss sich der Kommunikationsbegriff erst gegen den Erfahrungs- und Handlungsbe-

**4** | Zu psychotherapeutischen Praktiken als Religionssurrogaten vgl. Hahn/Willems (1993) und Gärtner (1998); zum Bodybuilding vgl. Honer (1985); zur religiösen Qualität des Fußballs siehe von Soosten (1997) und Percy/Taylor (1997).

**5** | Bei kommunikationsorientierten Ansätzen in der allgemeinen Soziologie denke ich an diejenigen von Niklas Luhmann, Jürgen Habermas und Thomas Luckmann. Zur Anwendung dieser Ansätze auf religionssoziologisches Terrain vgl. Tyrell/Krech/Knoblauch (1998).

griff durchsetzen. Das Anliegen des entsprechenden Kapitels besteht darin, den kommunikationsorientierten Ansatz von älteren Religionskonzepten abzugrenzen und zugleich deren kommunikationstheoretische Potentiale herauszuarbeiten.

Die Vorteile eines kommunikationsorientierten Konzepts scheinen mir in folgenden Punkten zu liegen. Zum einen umfasst der Kommunikationsbegriff einen weiteren Gegenstandsbereich als ein Handlungsbegriff, der – in welcher theoretischen Fassung auch immer – an Intentionalität geknüpft ist. Zahlreiche soziale Prozesse sind jedoch von den Intentionen der einzelnen Akteure abgekoppelt oder übersteigen sie jedenfalls. Nicht zuletzt religiöse Kommunikation prozediert – entgegen mancher religiösen Selbstbeschreibung, insbesondere trotz des protestantischen Einspruchs – ohne Intentionen und Motive (vielleicht sogar gerade deshalb); und das nicht nur im Falle medialer oder medial vermittelter Kommunikation, sondern auch bei Interaktionen unter Anwesenden. Sie kann z.B. im Falle eines Sünders, der in der Beichte Reue bekundet, erfolgreich prozedieren, auch wenn der Beichtende von ganz anderen Gesichtspunkten als dem Seelenheil geleitet ist. Selbst die persönlichen Motive des Beichtvaters sind für das Gelingen ohne Belang; religiöse Kommunikation ist auch dann möglich, wenn der Priester selbst nicht (mehr) an einen gnädigen Gott glaubt und seinen Dienst nur (noch) verrichtet, um seinen Lebensunterhalt zu bestreiten.<sup>6</sup> Für religiöse Rituale gilt generell: Ihre erfolgreiche Durchführung ist nicht zwangsläufig daran gebunden, dass ihre Regeln und ihr innerer Sinn den Beteiligten bewusst sind.

Neben der Gegenstandserweiterung ermöglicht ein Kommunikationsbegriff, der im Unterschied zum Handlungsbegriff nicht notwendigerweise auf persönliche Motive und Intentionen angewiesen ist, Bewegungen des religiösen Feldes zu beobachten, die nicht das bloße Aggregat einzelner Handlungen und Ereignisse sind. Und nicht zuletzt muss ein Kommunikationsbegriff, indem er das Gelingen von Kommunikation an den Kommunikationsprozess selbst bindet, über konzeptuelle Vorgaben hinaus keine Bedingungen substantieller, ontologischer oder normativer Art stellen. Hier ist nicht der Ort, um ausführlich auf methodologische Fragen einzugehen. Doch sei in aller Kürze darauf hingewiesen, dass mittels eines kommunikationsorientierten Ansatzes das Zusammenspiel zwischen Empirie und Theoriebildung sowie Korrespondenzen zwischen religiöser Objekt- und wissenschaftlicher Metasprache erleichtert werden. Mit Hilfe des abduktiven Verfahrens, das von Charles Sanders Peirce entwickelt und in einer Arbeitsgruppe um Ulrich Oevermann als eine sozialwissenschaftliche Forschungsmethode ausgearbeitet wurde<sup>7</sup>, ist es

---

**6** | Diesem Umstand hat die Römisch-Katholische Kirche mit der Einführung des Amtsharismas Rechnung getragen. Dogmatisch findet die Unterscheidung von Amt und Person seinen Ausdruck in der Haltung der Römischen Kirche im Donatistenstreit zu Anfang des 4. Jahrhunderts.

**7** | Zum Verfahren der abduktiven Sequenzanalyse vgl. Oevermann et al. (1979).

möglich, die Aporien der wissenschaftstheoretischen Alternativen von Induktion oder Deduktion sowie von Szientismus oder Paraphrase zu vermeiden. Indem man den Erfolg von Kommunikation einzig an gelungenen Anschlüssen misst, ist die Identifikation religiöser Kommunikation an keine anderen Voraussetzungen gebunden als an diejenigen, welche in der Praxis selbst getroffen werden.<sup>8</sup> Mit anderen Worten: Religion ist diejenige Kommunikation, die sich pragmatisch als religiös bewährt; und die Bestimmung der Kommunikation durch deren Anschlüsse kann mittels des abduktiven Verfahrens rekonstruiert werden. Diese Methode korrespondiert im Übrigen mit Überlegungen in der neueren religionssoziologischen Forschung, denen zufolge das »religiöse Feld« aufgrund zahlreicher Transformationsprozesse und kultureller Verschiebungen nicht von den Forschern ausgemessen werden kann, sondern von der Praxis selbst festgelegt wird;<sup>9</sup> auf diesen Sachverhalt haben vor allem Joachim Matthes und im Anschluss an Pierre Bourdieu Karl Gabriel hingewiesen (vgl. Matthes 1992; Gabriel 1993).

Die wichtigste empirische Voraussetzung zur Identifikation religiöser Kommunikation besteht darin, dass sie sich in ihrer Selbstbeschreibung von anderen Kommunikationsweisen unterscheidet und *vice versa*; und zwar weder räumlich noch hierarchisch im Sinne einer Einflussosphäre – wie es ältere, vor allem religionsphänomenologische Entwürfe mit der Unterscheidung von heilig und profan sowie manche theologischen Säkularisierungstheorien annehmen –, sondern im Sinne der Ausbildung einer eigenständigen Kommunikationsform und der Zuständigkeit für bestimmte Bezugsprobleme. Nur aufgrund dieser Bedingungen ist der Ausdifferenzierungsprozess von Religion möglich gewesen und rekonstruierbar. Wenn etwa eine Ikone von den einen andächtig verehrt und dieser Vorgang von anderen als ein religiöser beobachtet wird, handelt es sich um religiöse Kommunikation. Wenn die Ikone jedoch zum Gegenstand kunsthistorischer Betrachtungen oder auf einer Auktion versteigert wird, ist allen Beteiligten und jedem externen Beobachter klar, dass es sich primär nicht um religiöse, sondern um ästhetische bzw. wirtschaftliche Kommunikation handelt. Und wenn ein orthodoxer Geistlicher diesen Umstand beklagt, weiß er genau um die kontextuellen Unterschiede. Umgekehrt kann ein Produkt mittels bestimmter Werbe- und anderer verkaufsfördernder Maßnahmen mit einer »Aura« ausgestattet werden, die religiösen Kultgegenständen nahe- oder sogar gleichkommt. Ob dieses

---

**8** | Zu den Möglichkeiten einer Kombination der Luhmannschen Systemtheorie, deren Gegenstand einzig soziale Kommunikation ist, und das von Ulrich Oevermann entwickelte Verfahren der »Objektiven Hermeneutik« vgl. Gerald Schneider (1988).

**9** | Zum Begriff des religiösen Feldes vgl. Bourdieu (2000).

Produkt jedoch zu einem Gegenstand religiöser Verehrung wird, an den Heilserwartungen geknüpft werden, ist eine Frage der Empirie.<sup>10</sup>

Selbstverständlich aber ist bei der in der Praxis erfolgenden und mit ihr korrespondierenden analytischen Vereindeutigung einer Situation oder eines Sachverhalts stets die Polysemie bzw. Polykontextualität<sup>11</sup> zu berücksichtigen; kein Ereignis und kein Gegenstand sind *per se* und ausschließlich religiös bestimmt. Beispielsweise ist »die Kirche« weder nur eine religiöse Organisation (sie hat stets auch andere – etwa administrative, wirtschaftliche, politische, pädagogische und zuweilen auch künstlerische – Aufgaben zu erfüllen) noch als Gebäude ausschließlich ein religiöser Ort (sondern auch ein musealer, touristisch und anders bestimmter Raum). Religiös bestimmt und vereindeutigt werden Sachverhalte, Ereignisse und Objekte erst durch die entsprechende Zuschreibung innerhalb rekursiver religiöser und sich als solche bewährender Kommunikation.

Neben dem inferentiellen Zusammenspiel von Empirie und Theoriebildung ermöglicht ein kommunikationsorientierter Ansatz eine Art von Wissenssoziologie, welche die semantische Seite von der strukturellen Seite von Kommunikation analytisch unterscheidet und beide aufeinander bezieht. In der Praxis hängen zwar beide Aspekte der Kommunikation miteinander zusammen, aber die Analyse kann den einen oder anderen Aspekt akzentuieren. Auf diese Weise wird eine Vergleichsperspektive eröffnet, so dass sowohl Varianten sozialer Strukturen als auch Veränderungen religiöser Inhalte sichtbar werden. Da soziale Strukturen tendenziell, das heißt mit zunehmendem Formalisierungsgrad, in oder jedenfalls in der Nähe von bestimmten Funktionskontexten stehen, kommt die Unterscheidung von Semantik und Funktion hinzu. Somit können verschiedene religiöse Semantiken als Variationen religiöser Kommunikation identifiziert werden, wenn man die ihnen gemeinsamen Funktion(-en) bzw. Bezugsprobleme herausarbeitet. Damit wird zugleich die Alternative zwischen einer substantiellen und einer funktionalen Bestimmung von Religion unterlaufen, welche die religionssoziologische Diskussion für lange Zeit geprägt hat. Außerdem können auf diese Weise Kommunika-

---

**10** | Allerdings ist eine solche Entwicklung wenig wahrscheinlich. Bis auf den Cargo-Kult ist mir kein entsprechender Fall bekannt; allerdings ist auch diese Religionsform kein Resultat von Verkaufsstrategien. Wenn im Zusammenhang verkaufsförderlicher Maßnahmen »Kultmanagement« betrieben wird, so handelt es sich (noch lange) nicht um Religion, sondern um wirtschaftliche Bedürfnisbefriedigung mit Anleihen bei religiösen Inhalten und Formen.

**11** | Die Theorie der Polykontextualität ist von dem Philosophen und Logiker Gotthard Günther in den 1970er Jahren entwickelt worden, um formal beschreiben zu können, dass und wie Wertigkeiten und Bedeutungen von mehreren Kontexten abhängig sind (Günther 1976-1980, insb. Bd. 2: 283-306). Auf sozialwissenschaftliches Terrain wird sie z.B. von Uwe Schimank (2007: 123ff.) angewendet.

tionsarten, die nicht auf traditionelle religiöse Vorstellungen rekurrieren, als ein funktionales Äquivalent von Religion identifiziert werden.

Ich sehe die Aufgabe und Möglichkeiten einer kommunikationsorientierten Religionssoziologie darin, die Wechselwirkungen zwischen religiöser Semantik einerseits und der Sozial- und Gesellschaftsstruktur andererseits zu erforschen. Bei aller Heterogenität besteht in dieser Perspektive doch eine Gemeinsamkeit religionssoziologischer Analysen seit ihren Anfängen. Schon Max Weber mit seinem Blick auf das Zusammenspiel von Ideen und Interessen und Ernst Troeltsch in seinen *Soziallehren* – übrigens auch die Vertreter der Religionsgeschichtlichen Schule – haben so angesetzt, und seit Karl Mannheim wird dieser Ansatz als Wissenssoziologie bezeichnet; ein Begriff freilich, der unter anderem über Robert Merton, Thomas Luckmann und Peter L. Berger bis zu Niklas Luhmann je verschiedene theoretische und methodische Bestimmungen erfahren hat.

Nach den Wechselwirkungen zwischen religiöser Semantik einerseits und der Sozial- und Gesellschaftsstruktur andererseits zu fragen, bedeutet, zwei Differenzierungsarten zu unterscheiden. Auch das hat eine lange soziologische Tradition, die Niklas Luhmann auf die begriffliche Unterscheidung von funktionaler und vertikaler Differenzierung gebracht hat. Während die funktionale Differenzierung die Ausbildung gesellschaftlicher Teilbereiche betrifft, bezieht sich die vertikale Differenzierung auf die Etablierung verschiedener Sozialformen, von der Interaktion unter Anwesenden bis zur formalen Organisation. Die wissenssoziologische Perspektive zeigt, dass religiöse Kommunikation in der modernen Gesellschaft den Anforderungen der folgenden Strukturprinzipien ausgesetzt ist: den Erfordernissen a) des Strukturprinzips *funktionaler Differenzierung* (oder mindestens einer Differenzierung verschiedener Rationalitäten)<sup>12</sup> und innerhalb der vertikalen Differenzierung b) des *strukturellen Individualismus* als dem Korrelat funktionaler Differenzierung<sup>13</sup> sowie c) der Bedeutung verschiedener *Sozialformen* (von der Gruppe bis zur formalen Organisation).<sup>14</sup> Diese Strukturmerkmale der modernen Gesellschaft geben den Variationsspielraum für religiöse Semantik vor, können aber ebenso von religiösen Inhalten verändert werden.<sup>15</sup> An den vorangegan-

---

**12** | Nicht unbedingt dem Begriff, aber der Sache nach gehört die Annahme, dass die moderne Gesellschaft auf funktionaler Differenzierung bzw. auf der Diversifizierung verschiedener Rationalitäten beruhe, zum Grundbestand soziologischen Denkens seit ihren Anfängen.

**13** | Zum Zusammenhang zwischen funktionaler Differenzierung und Individualismus vgl. Schimank (1996) und Kaufmann (1989: 217).

**14** | Vgl. statt vieler Gabriel (1979); für Religion in der DDR siehe Pollack (1994).

**15** | In der Soziologie wird zuweilen die Frage der zeitlichen Abfolge von semantischen und gesellschaftsstrukturellen Entwicklungen diskutiert (vgl. etwa Stäheli 1998). Wenn man so will, ist diese Frage die Fortsetzung des Streits um die Alternative von idealistischer und materialistischer Perspektive. Nach meinem

genen Überlegungen orientiert sich die Gliederung der Kapitel, die auf die Skizze ausgewählter Paradigmen der Religionsforschung folgen.

1) Ein prominentes Thema innerhalb religionssoziologischer Debatten der letzten 20 bis 30 Jahre stellt die religiöse Individualisierung dar. Fasst man die Diskussionen zusammen, so stellen sich zwei Aspekte innerhalb des Zusammenhangs von Religion und Individualisierung heraus: a) in der Sozialdimension die Privatisierung von Entscheidungen auch im Bereich des Religiösen und b) ein Vorgang in der Sachdimension, der von Thomas Luckmann als »sacralization of subjectivity« bezeichnet wird (Luckmann 1991b: 177). Es geht also nicht nur darum, dass das Individuum zur Zurechnungsinstanz wird, um über die Gültigkeit religiöser Überzeugungen zu entscheiden, sondern auch darum, dass das Selbst, die Identität und Biographie von Personen zum Gegenstand religiöser Sinnbildung werden. Der zuletzt genannte Aspekt korrespondiert mit der Beobachtung, dass in der gegenwärtigen religiösen Semantik die »subjektive Erfahrung« eine große Rolle spielt. Dieser Umstand könnte gegen ein kommunikationsorientiertes Religionskonzept sprechen und dazu führen, in der »religiösen Erfahrung« eine anthropologische Konstante zu sehen. Im Unterschied zu einigen religionstheoretischen Ansätzen sehe ich in diesem Sachverhalt jedoch keinen Beleg für die These, dass Religion in einem – wie auch immer näher zu bestimmenden – anthropologischen Bedürfnis gründe. In einer kommunikationsorientierten und wissenssoziologischen Sichtweise drückt sich in der Erfahrungssemantik vielmehr ein struktureller Individualisierungsprozess aus, wie er auch in anderen gesellschaftlichen Bereichen<sup>16</sup> zu beobachten ist (und damit das genaue Gegenteil der Annahme, Religion gehe von Individuen aus – andernfalls ergäbe die Rede von Individualisierung keinen Sinn). Im Anschluss an Georg Simmel verstehe ich das Individuum als eine mögliche, aber keinesfalls immer notwendige Zurechnungsinstanz sozialer Vorgänge.<sup>17</sup> Was einzelnen Personen zugeschrieben (das heißt: an Verantwortungsübernahme zugemutet) wird oder sie sich selbst zuschreiben, variiert im diachronen und synchronen interkulturellen Vergleich erheblich. Das gilt nicht zuletzt für den Bereich der Religion. Im Zuge eines allgemein-gesell-

---

Dafürhalten lassen sich die Wechselwirkungen zwischen Semantiken und sozialen bzw. gesellschaftlichen Strukturen nicht in ein Kausalverhältnis auflösen; mit Max Weber handelt es sich bei konkreten Sachverhalten eher um eine »Wahlverwandtschaft« beider Seiten der Unterscheidung. Im Übrigen kommt es hier, wie stets, auf empirische Detailstudien an.

**16** | Etwa im Recht als Rechtsintegrität von Personen und in der Wirtschaft als Eigentum.

**17** | Vgl. Simmel (1992a: 136): »Eine That wird mir »zugerechnet«, wie ein Posten einem Konto zugerechnet oder »zugeschrieben« wird, d.h. als zu ihm gehörig erkannt, als Theil dieser Einheit und Gesamtheit behandelt; nur wenn die Handlung als ein Theil meines Ich erkannt, d.h. zu *mir* gerechnet wird, wird sie mir zugerechnet.«

schaftlichen Individualisierungsprozesses als dem Korrelat gesellschaftlicher Differenzierung und kultureller Pluralisierung wird das Individuum in der modernen Gesellschaft mehr und mehr zur Zurechnungsinstanz für religiöse Gewissheiten.<sup>18</sup>

Dieser *strukturelle* Umstand bleibt auch für die religiöse *Semantik* nicht ohne Folgen. Eine der Konsequenzen besteht darin, dass das subjektive Erleben in der religiösen Kommunikation in besonderer Weise thematisiert wird und als ›Authentizitäts‹- und Evidenzkriterium religiöser Kommunikation gilt.<sup>19</sup> Auf der anderen Seite bleibt Erleben immer subjektiv und ist nicht kommunikabel. Kommuniziert werden kann es erst, indem es mittels sozial generierter Deutungsschemata mit Sinn ausgestattet wird – im Falle religiöser Deutungsschemata mit spezifisch religiösem Sinn. Die Konstitutionsweise der Erfahrungssemantik wird erst durch einen kommunikationsorientierten Ansatz deutlich. Den semantischen Bereich ›religiöser Erfahrung‹ als kommunikativ konstituiert zu begreifen, ist Gegenstand des Kapitels über semantische Aspekte moderner Religion. Die Fallstudie gibt ein Beispiel für den Vorgang, wie religiöse Semantik auf die Anforderungen eines strukturellen Individualismus reagiert. Durch den Vergleich zweier Kontrasttypen religiöser Deutungsmuster wird deutlich, dass die ›subjektive religiöse Erfahrung‹ zwar immer Thema religiöser Kommunikation ist. Aber sie muss nicht unbedingt in ihrem Zentrum stehen und ihre Sinnmitte ausmachen.

2) Auch wenn religiöse Kommunikation in der modernen Gesellschaft einem strukturellen Individualisierungsprozess unterliegt, kann sie auf weitere Institutionalisierungsformen nicht verzichten. Es handelt sich bereits um eine erfolgte Institutionalisierung, wenn in bestimmten Deutungsschemata religiös kommuniziert wird; und nur auf diese Weise kann es sich um eine sinnvolle religiöse Kommunikation handeln.<sup>20</sup> Solche Deutungsschemata können von sozial geteilten Mythen über Dogmen bis zu Narrationen reichen, die für kollektive Identitäten und biographische Entwürfe anschlussfähig sind. Des Weiteren kann Religion ebenso wenig wie andere Kommunikationsbereiche auf Sozialformen verzichten. Selbstverständlich ist religiöse Kommunikation mit ihren Institutionalisierungsweisen nicht deckungsgleich und vice versa. Dieser Sachverhalt kommt beispielsweise bereits in der Unterscheidung von Religion und Kirche zum Ausdruck. Der Frage nach den Institutionalisierungsformen von Religion ist das Kapitel über sozialstrukturelle Aspekte religiöser

---

**18** | Damit ist selbstverständlich nicht ausgeschlossen, dass religiöse Erfahrung auch in vormodernen Gesellschaften relevant ist, sondern nur gemeint, dass der Subjektivität markierende Anteil religiöser Kommunikation in der modernen Gesellschaft zunimmt.

**19** | Zur sozialen Konstruktion von ›Authentizität‹ vgl. Stauth (1999).

**20** | In der Terminologie von Thomas Luckmann konstituieren religiöse Deutungsmuster eine spezifische Sinnschicht innerhalb einer Weltansicht, die er als ›Heiligen Kosmos‹ bezeichnet (vgl. Luckmann 1991a: 58).

Kommunikation gewidmet. Es behandelt zunächst einige grundlegende Fragen in Bezug auf die Institutionalisierung von Religion (im weiteren Sinn) und unterscheidet religiöse Institutionen (im engeren Sinn) von organisierter Religion. Im Anschluss daran wende ich mich – gemäß der Bedeutung von Organisationen in der modernen Gesellschaft – der Kirchenorganisation zu.

Die Bedeutung der Kirchenorganisation ist nicht allein in dem quantitativen Argument begründet, dass sie in westlichen Gesellschaften im Vergleich zu anderen religiösen Sozialformen die meisten Mitglieder hat; dies ist ein religionshistorischer und daher kontingenter Sachverhalt. Im Übrigen kennen nur wenige religiöse Sozialformen den Status der (formalen) Mitgliedschaft.<sup>21</sup> Die gesellschaftliche Relevanz der Kirchenorganisation scheint mir vielmehr darin zu liegen, dass sie, wie auch Organisationen in anderen gesellschaftlichen Bereichen, eine ›Brückenfunktion‹ innehat; systemtheoretisch formuliert, ist sie für die Fremdreferenz des Religionssystems zuständig. Hierauf liegt der Fokus des Abschnittes über religiöse Organisationen. Ich werde nur skizzenhaft auf ihre interne Funktionsweise eingehen, um mich sodann auf ihre ›Brückenfunktion‹ zu konzentrieren. Die Kirchenorganisation hat zum einen die Aufgabe, religiöse Kommunikation auf Problemlagen von Personen auszurichten; dafür hat sie den Pfarrberuf ausgebildet. Zum anderen kommt ihr die Aufgabe zu, religiöse Kommunikation mit anderen gesellschaftlichen Teilbereichen zu vermitteln – systemtheoretisch formuliert: für die strukturelle Koppelung zwischen Religion und anderen Kommunikationsbereichen zu sorgen. Wie die Kirchenorganisation dieser Aufgabe nachzukommen versucht, analysiere ich anhand der kirchlichen Wohlfahrtsverbände.

Die Analysen des Pfarrer- und des diakonischen bzw. karitativen Handelns zeigen allerdings, dass die Kirchenorganisation zunehmend Schwierigkeiten damit hat, die Fremdreferenz des Religionssystems zu bedienen. Das Pfarrerhandeln verlagert sich von der Aufgabe, dogmatisches Wissen auf Alltagsprobleme der Gläubigen zu applizieren, mehr und mehr auf lebensweltliche Kommunikation, die religiös Gesinnte unter sich ebenso gut praktizieren können. Und das sozialpolitische Engagement der Kirchen ist dem Problem ausgesetzt, autonome System- und Professionsrationalitäten der Bereiche von Gesundheit und sozialer Hilfe mit einem religiösen Programm vermitteln zu müssen. Diakonische bzw. karitative Einrichtungen unterscheiden sich zumeist nicht (mehr) von anderen Anbietern sozialer Dienstleistungen, und ihre christlichen Statuten erzeugen innerhalb der Organisation und bei den in ihnen beschäftigten professionellen Akteuren oftmals nur (noch) Irritationen.

---

**21** | Analog zur Kirchenorganisation beginnen sich in anderen Religionen als dem Christentum innerhalb Europas seit geraumer Zeit Vereinigungen herauszubilden. Dieser Sachverhalt ist als struktureller Isomorphismus zu verstehen, der in den Anforderungen der modernen »Organisationsgesellschaft« begründet liegt.

Vor dem Hintergrund dieser Befunde stellt sich *in sozialstruktureller Hinsicht* die Frage, ob religiöse Kommunikation in der modernen Gesellschaft andere Sozialformen als die Kirchenorganisation präferiert. Als Kandidaten dafür kommen Gruppen und Bewegungen infrage. Im Unterschied zur Organisation basiert die religiöse Gruppe auf Interaktionen unter Anwesenden und zielt zugleich auf ›Verpersönlichung‹ und Vergemeinschaftung. Somit könnte sie ein geeignetes Forum zur Einübung der religiösen Praxis und zur gegenseitigen personalen Vergewisserung der religiösen Überzeugung darstellen. Vielleicht übernimmt die religiöse Gruppe auf diese Weise die Aufgabe religiöser Sozialisation, die ehemals der Familie und der ›Kirchenzucht‹ zukam. Möglicherweise ist die religiöse Gruppe auch besser als das Pfarrerhandeln in der Lage, religiöse Themen auf die lebensweltliche Situation von Individuen zu beziehen. Diesem Thema ist ein Abschnitt gewidmet, der den dritten Teil über sozialstrukturelle Aspekte moderner Religion abschließt.

3) Die analysierten Schwierigkeiten der Kirchenorganisation evozieren *in gesellschaftsstruktureller Hinsicht* die Frage, auf welche Weise Religion oder Aspekte des Religiösen für andere gesellschaftliche Bereiche anschlussfähig werden, wenn nicht in ihrer organisierten Form als ›Brückenfunktion‹. Dieser Frage geht das Kapitel über *gesellschaftsstrukturelle Aspekte* religiöser Kommunikation nach. In diesem Zusammenhang könnte man zunächst daran denken, dass Religion ein Bestandteil von Kultur bleibt. Tatsächlich wird Religion sowohl in der Religionsforschung (vgl. etwa Fitzgerald 2000, Kippenberg/von Struckrad 2003, McCutcheon 2007) als auch in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit zunehmend auf diese Weise thematisiert. Allerdings ist damit das Problem verbunden, dass Religion gerade dadurch dem Vergleich ausgesetzt ist. Als ein Teil von Kultur steht jede konkrete Religion zur Disposition, denn andere Kulturen verfahren anders. Diese Einsicht wiederum verträgt sich nur bedingt mit der spezifisch religiösen Art, Kontingenz zu bearbeiten. Daher gehe ich im Anschluss an einen Abschnitt über das Verhältnis von Religion und Kultur weiteren Möglichkeiten nach, wie Religion oder einzelne religiöse Elemente für andere Kommunikationsformen anschlussfähig werden können. Die empirische Entwicklung weist auf folgende ›Kandidaten‹, die von sich aus auf religiöse Sinngehalte zurückgreifen bzw. sie selbst erzeugen oder ein funktionales Äquivalent für Religion darstellen können: auf den semantischen und strukturellen Komplex der Person (Selbst, Identität, Biographie, Lebensführung) sowie auf die gesellschaftlichen Teilbereiche von Politik und Kunst. Zu allen drei Feldern stelle ich empirische Untersuchungen vor: eine über Extremsport als ein funktionales Äquivalent einer religiösen Lebensführung, eine über religiöse Semantik in neuen sozialen Bewegungen sowie eine über den Rekurs auf christliche Werte in der Europadiskussion und eine Studie über Kunstreligion am Beispiel des Triptychons ›Crucifixion‹ von Francis Bacon. Die leitende These dabei ist, dass sich Religion transformiert oder dass sie diffundiert, und zwar in dem Sinne, dass die Sozialform ›Person‹ und

bestimmte gesellschaftliche Funktionskontexte von sich aus auf religiöse Sinngehalte bzw. Formen zurückgreifen oder sie erzeugen. Hierbei handelt es sich jedoch nicht – oder wenigstens noch nicht – um religiöse Kommunikation im engeren Sinn der Selbstreferentialität oder der Rekursion, sondern entweder um Sakralisierungsprozesse von – vor dem Hintergrund funktionaler Differenzierung – nichtreligiösen Bereichen oder um die Ausbildung eines funktionalen Äquivalents. Die Sozialform ›Person‹ sowie die Kommunikationsbereiche von Politik und Kunst scheinen dann in besonderer Weise ›religionsanfällig‹ zu sein, wenn sie – anders als etwa wirtschaftliche Kommunikation oder in sozialstruktureller Hinsicht: in Organisationen – das zugemutete Maß an Kontingenztrennsparenz nicht ›vertragen‹. Das bedeutet jedoch nicht, dass jede politische und künstlerische Kommunikation oder die Sozialform ›Person‹ *per se* dazu tendieren, sich mit religiösen Sinngehalten aufzuladen. Dafür ist die Differenzierung der modernen Gesellschaft zu weit vorangeschritten. Die von mir exemplarisch analysierten Transformations- und Diffundierungsprozesse sollen lediglich zeigen, dass die genannten Kommunikationsbereiche bzw. die Sozialform ›Person‹ Potentiale für Religion bergen. Religiöse *Potentiale* können zu Sakralisierungen im Sinne von semantischen Aufladungen und Auratisierungen mit religiösen Sinngehalten führen, müssen es aber nicht. Zuweilen – beispielsweise bei dem analysierten Fall des Extremsports – kann es sich auch um ein funktionales Äquivalent von Religion handeln, das (weitgehend) auf übernommene und als solche erkennbare religiöse Semantik verzichtet, aber trotzdem eine Funktion bedient, für die traditionellerweise Religion zuständig ist.

Um die Frage nach Transformationsprozessen des Religiösen behandeln zu können, ist der Rekurs auf die Diskussion des Säkularisierungsparadigmas sinnvoll, das die religionssoziologische Forschung im 20. Jahrhundert kontrovers bestimmt hat und dem noch gegenwärtig die Rede von der Wiederkehr des Religiösen und von der postsäkularen Gesellschaft *ex negativo* verpflichtet ist. Daher beginnt das Kapitel zu gesellschaftsstrukturellen Aspekten von Religion in der Moderne mit einem entsprechenden Abschnitt.

4) Die Unterscheidungen zwischen selbstreferentieller oder rekursiver religiöser Kommunikation einerseits und Sakralisierungen, funktionalen Äquivalenten von und Potentialen für Religion andererseits werden innerhalb des Buches entfaltet, aber im Epilog noch einmal zusammenfassend expliziert. Hier greife ich die eingangs aufgeworfene Frage erneut auf, bei welchen sozialen Phänomenen sinnvollerweise von religiöser Kommunikation zu sprechen ist. Zu diesem Zweck knüpfe ich an die von Georg Simmel eingeführte Unterscheidung zwischen ›religioid‹ und ›religiös‹ an. Der Epilog will trotz oder gerade wegen der exemplarisch analysierten Transformations- und Diffundierungsprozesse dem inflationären Gebrauch des Attributes ›religiös‹ Einhalt gebieten und die Distinktionsfähigkeit des Religionsbegriffes schärfen, zugleich aber die Möglichkeit offenhalten, religiöse Elemente außerhalb selbstreferentieller

religiöser Kommunikation auszumachen und zu analysieren. Auf diese Weise kann die Unschärfe des Religiösen, die in dem doppelten Prozess von rekursiver Schließung und diffundierender Sakralisierung gründet, zugleich empirisch berücksichtigt und systematisch bedacht werden. Und nicht zuletzt soll im Epilog die These plausibel gemacht werden, dass mit einem kommunikationsorientierten Konzept Religion nicht nur als wissenschaftlicher Gegenstand besser zu erkennen, sondern auch von anderen sozialen Phänomenen deutlicher zu unterscheiden ist. In den begrifflichen Differenzierungen, die sich anhand des Wechselspiels von theoretischen Erwägungen und empirischen Analysen herausgebildet haben, liegt ein heuristischer Gewinn zur Beschreibung der gegenwärtigen Lage und möglicher Entwicklungspfade des Religiösen in der modernen Gesellschaft jenseits der kategorialen Alternativen von Systemzwang oder Diffusion sowie – im Sinne des Bedeutungsverlustes von Religion verstandenen – Säkularisierung oder ihrer Wiederkehr.