

Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie
der Deutschen Gesellschaft für Soziologie

Rafael Walthert

Religiöse Rituale und soziale Ordnung

OPEN



Springer VS

Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie

Reihe herausgegeben von

Marc Breuer, Fachbereich Sozialwesen, Katholische Hochschule Nordrhein-Westfalen, Paderborn, Deutschland

Uta Karstein, Institut für Kulturwissenschaften, Universität Leipzig, Leipzig, Deutschland

Jens Köhrsen, Theologische Fakultät, Universität Basel, Basel, Schweiz

Kornelia Sammet, Institut für Kulturwissenschaft, Universität Leipzig, Leipzig, Deutschland

Heidemarie Winkel, Fakultät für Soziologie, Universität Bielefeld, Bielefeld, Deutschland

Alexander Yendell, Institut für Praktische Theologie, Universität Leipzig, Leipzig, Deutschland

Weitere Bände in der Reihe <http://www.springer.com/series/12575>

Rafael Walthert

Religiöse Rituale und soziale Ordnung

OPEN

 **Springer** VS

Rafael Walthert
Religionswissenschaftliches Seminar
Universität Zürich
Zürich, Schweiz

vorgelegt als Habilitationsschrift für das Fach Religionswissenschaft an der Theologischen Fakultät der Universität Zürich, Rafael Walthert, 17. Juni 2019.
Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.



Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie
ISBN 978-3-658-27593-8 ISBN 978-3-658-27594-5 (eBook)
<http://doi.org/10.1007/978-3-658-27594-5>

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Der/die Herausgeber bzw. der/die Autor(en) 2020. Dieses Buch ist eine Open-Access-Publikation. **Open Access** Dieses Buch wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Buch enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.

Die Wiedergabe von allgemein beschreibenden Bezeichnungen, Marken, Unternehmensnamen etc. in diesem Werk bedeutet nicht, dass diese frei durch jedermann benutzt werden dürfen. Die Berechtigung zur Benutzung unterliegt, auch ohne gesonderten Hinweis hierzu, den Regeln des Markenrechts. Die Rechte des jeweiligen Zeicheninhabers sind zu beachten.

Der Verlag, die Autoren und die Herausgeber gehen davon aus, dass die Angaben und Informationen in diesem Werk zum Zeitpunkt der Veröffentlichung vollständig und korrekt sind. Weder der Verlag, noch die Autoren oder die Herausgeber übernehmen, ausdrücklich oder implizit, Gewähr für den Inhalt des Werkes, etwaige Fehler oder Äußerungen. Der Verlag bleibt im Hinblick auf geografische Zuordnungen und Gebietsbezeichnungen in veröffentlichten Karten und Institutionsadressen neutral.

Springer VS ist ein Imprint der eingetragenen Gesellschaft Springer Fachmedien Wiesbaden GmbH und ist ein Teil von Springer Nature.
Die Anschrift der Gesellschaft ist: Abraham-Lincoln-Str. 46, 65189 Wiesbaden, Germany

*„The most reckless and treacherous of
all theorists is he who professes to let
facts and figures speak for themselves.“*

Alfred Marshall

Für Jean-Luc und Giusep.

Danksagung

Beim Schreiben dieser Arbeit hatte ich das Glück, auf die Hilfe vieler zählen zu können. Mein herzlicher Dank geht an Loïc Bawidamann, Felizia Benke, Hélène Coste, Katharina Frank, Fabian Huber, Simona Pfister, Daniela Stauffacher, Andrea Suter und Urs Weber für die Lektüre und kritische Diskussion meiner Arbeit. Den Studierenden der Religionswissenschaft in Zürich danke ich für die vielfältigen Diskussionen und Anregungen. Weiter danke ich allen Mitarbeitenden des Religionswissenschaftlichen Seminars der Universität Zürich. Insbesondere Dorothea Lüddeckens und Christoph Uehlinger bin ich für die Unterstützung unterschiedlichster Art zu Dank verpflichtet – nicht zuletzt auch für die kritische Lektüre der Habilitation, wofür ich auch Volkhard Krech herzlich danke. Für die Unterstützung bei der Publikation danke ich Cori Antonia Mackrodt von Springer VS sowie den Reihenherausgebern. Der Theologischen Fakultät der Universität Zürich danke ich für das mir entgegen gebrachte Vertrauen.

Inhaltsverzeichnis

1	Einleitung	1
2	Theoretische Grundlagen	7
2.1	Durkheims Grundmodell	7
2.1.1	<i>De la division du travail social</i>	8
2.1.2	Zwischen <i>Division</i> und <i>Formes</i>	12
2.1.3	<i>Les formes élémentaires de la vie religieuse</i>	15
2.1.3.1	Epistemologisches Interesse	17
2.1.3.2	Religionsverständnis	19
2.1.3.3	Glaubensvorstellungen	20
2.1.3.4	Rituale	21
2.1.3.5	Heilig und Profan	22
2.1.4	Durkheim differenzieren	24
2.2	Praxis	26
2.2.1	Praxis bei Karl Marx	27
2.2.2	Praxis bei Pierre Bourdieu	29
2.2.2.1	Grundzüge	29
2.2.2.2	Praxistheorie und wissenschaftliche Perspektive	33
2.2.2.3	Bourdieu im Feld der Praxistheorie	37
2.2.3	Kritik an Bourdieus Praxisverständnis	45
2.2.3.1	Objektivismus	45
2.2.3.2	Materialismus	46
2.2.3.3	Homologe Strukturen	48
2.3	Ritual	50
2.3.1	Ritualisierung	52
2.3.1.1	Formalisierung	54

	2.3.1.2	Traditionalismus	55
	2.3.1.3	Invarianz und Repetition	56
	2.3.1.4	Explication und Trennschärfe der Dimensionen	57
	2.3.1.5	Ritualisierung und Ritual	58
	2.3.2	Rituale als Praxis	59
	2.3.3	Rituale und Sinn	63
	2.3.4	Rituale und Kommunikation	64
2.4	Funktion		67
	2.4.1	Die Karriere des Funktionalismus	68
	2.4.1.1	Emile Durkheim: Erzeugung von Solidarität	69
	2.4.1.2	Bronislaw Malinowski: Bedürfnisbefriedigung	71
	2.4.1.3	Talcott Parsons: Normativer Funktionalismus	73
	2.4.2	Kritik an Parsons' Funktionalismus	81
	2.4.2.1	Normen und Werte	82
	2.4.2.2	Gleichgewicht statt Konflikt	85
	2.4.2.3	Konservativismus	86
	2.4.2.4	Kritik des logischen Positivismus	88
	2.4.3	Funktionalistische Reaktionen	90
	2.4.3.1	Spezifikation und Quantifizierung	90
	2.4.3.2	Funktionalismus als Methode	92
	2.4.3.3	Funktion und Geschichte: Evolution	95
	2.4.3.4	Funktion als Effekt: Causal Role Functionalism	96
	2.4.4	Folgen statt Funktionen	98
2.5	Soziale Ordnung		99
	2.5.1	Von Hobbes zu Parsons	99
	2.5.2	Jüngere Positionen	104
	2.5.2.1	Goffman: <i>Shared cognitive presuppositions</i> statt Werte	104
	2.5.2.2	Giddens: <i>Social relations across time and space</i>	105
	2.5.2.3	Alexander: Konflikt und Ordnung als Alternative?	106
	2.5.2.4	Garfinkel: Wer bestimmt die Ordnung?	107
	2.5.3	Offene Ordnungen	109

2.6	Rituale und Glaubensvorstellungen	112
2.6.1	<i>Pratiques</i> und <i>croyances</i> bei Durkheim	112
2.6.2	Strukturfunktionalistische Durkheiminterpretationen	115
2.6.2.1	<i>Structure</i>	115
2.6.2.2	Werte und Funktion	120
2.6.2.3	Kultur als System	122
2.6.2.4	Kultur und Struktur	126
2.6.2.5	Religion als Symbolsystem	129
2.6.2.6	Kritik	132
2.6.3	Praxistheoretische Durkheiminterpretationen	135
2.6.3.1	Positionen vor Durkheim	136
2.6.3.2	Praktiken bei Durkheim	137
2.6.3.3	Priorität der Praxis bei Rawls	140
2.6.4	Der Primat der Praxis	143
2.6.4.1	Bourdieu	143
2.6.4.2	Weitere Positionen	148
2.6.5	Praxis ohne Kultur	157
2.7	Religion	160
2.7.1	Problem	161
2.7.2	Differenzierung	163
2.7.2.1	Luhmann: Religion als Funktionssystem	164
2.7.2.2	Die Ausbreitung einer Unterscheidung	166
2.7.3	Religion und Ritual	168
2.8	Interaktion und Gesellschaft	170
2.8.1	Mikro-Makro-Debatte	171
2.8.1.1	<i>Reduction</i>	172
2.8.1.2	<i>Linkage</i>	173
2.8.2	Ausdifferenzierung von Interaktion und Gesellschaft	174
2.8.2.1	Luhmann: Evolution einer Differenz	174
2.8.2.2	Giddens: Wachsende Raum-Zeit-Distanzierung	180
2.8.3	Begriffe und Anschlüsse	181
3	Interaktion	183
3.1	Interaktion im Anschluss an Durkheim	183
3.1.1	Kollokale Interaktion in den <i>Formes</i>	184
3.1.1.1	Ausgangspunkt für die Rituale	184
3.1.1.2	Zusammenkunft und Erregung	185

3.1.1.3	Längerfristige Wirkungen	186
3.1.1.4	Rezeption.	188
3.1.2	<i>Encounters</i> bei Goffman	190
3.1.3	Interaktionsrituale bei Collins	196
3.1.3.1	Ansatz	196
3.1.3.2	<i>Interaction Ritual Chains</i>	197
3.1.3.3	Anfragen an Collins	205
3.2	Interaktion und Kontext	207
3.2.1	Interaktion und Praxis	207
3.2.2	Körper	210
3.2.3	Bedeutung	213
3.2.3.1	Positivismus	213
3.2.3.2	<i>Frames</i>	216
3.2.4	Affektivität.	226
3.2.4.1	Affektivität und Sinnbezug als Alternativen	227
3.2.4.2	Affektivität als Qualität jeder Interaktion	229
3.2.5	Ritualisierung und Interaktion	236
3.3	Religiöse Interaktionen	239
3.3.1	Evangelikales Ritual.	239
3.3.1.1	Emotionen erzeugen und intensivieren.	239
3.3.1.2	Folgen der Rituale.	243
3.3.1.3	Ritualisierung	245
3.3.2	Zen-Meditation.	246
3.3.2.1	Meditation als Interaktionsritual	247
3.3.2.2	Kontext der Meditation	249
3.3.2.3	„Zen Habitus“	250
3.3.3	Ritualisierung und Training	251
4	Gemeinschaft	253
4.1	Gemeinschaftsverständnis	253
4.1.1	Klassische Definitionen	254
4.1.1.1	Tönnies: Gemeinschaft und Gesellschaft	254
4.1.1.2	Durkheim: Mechanische Solidarität	255
4.1.1.3	Weber: Vergemeinschaftung, Emotionalität und Tradition.	257
4.1.1.4	Parsons: <i>Affective economy</i>	258
4.1.1.5	Luhmann: Spezifizierungen	261
4.1.1.6	Chancen und Problematiken	261

4.1.2	Netzwerktheorie	263
4.1.2.1	Grundposition	264
4.1.2.2	Kritik an der Soziologie der Gemeinschaft.	267
4.1.2.3	Variablen	268
4.1.3	Grenzziehung	273
4.1.3.1	Notwendigkeit.	273
4.1.3.2	Systemtheorie	274
4.1.3.3	<i>Manchester School</i>	275
4.1.3.4	Netzwerk und Bedeutung	276
4.1.3.5	Typen von Gemeinschaft.	278
4.2	Religiöse Gemeinschaften	283
4.2.1	Gemeinschaft des Geistes: Das <i>International Christian Fellowship</i>	283
4.2.1.1	Netzwerkbeziehungen.	284
4.2.1.2	Dilemmata von Gemeinschaft.	285
4.2.1.3	Symbole und rituelle Technologie.	293
4.2.2	Gemeinschaften des Ortes: Kommunen in den USA.	293
4.2.2.1	Definition und Merkmale	295
4.2.2.2	Religion.	298
4.2.2.3	Rituale	301
4.2.2.4	Fallbeispiel Bruderhof.	307
4.2.2.5	Fallbeispiel Auroville	309
4.2.2.6	Interaktionsnähe	312
4.2.3	Gemeinschaft des Blutes: Parsi Zoroastrier.	314
4.2.3.1	Grenzziehungen und Beziehungen	314
4.2.3.2	Konflikt und Ritual	315
4.2.3.3	Ritual und Reflexivität	318
4.3	Gemeinschaft und Ritualisierung.	318
4.3.1	Religiöse Rituale und Gemeinschaft	318
4.3.1.1	Alltagspraxis und Kontakthäufigkeit.	319
4.3.1.2	Strukturierung entlang primordialer Unterscheidungen	320
4.3.1.3	Voluntarismus und die Ritualisierung generalisierter Symbolik.	321
4.3.2	Das Ende der Gemeinschaft.	322
4.3.2.1	Vergesellschaftung	322
4.3.2.2	<i>Community lost or saved</i>	324
4.3.2.3	<i>Community liberated</i>	325

5	Gesellschaft	327
5.1	Gesellschaft und Moderne	327
5.1.1	Durkheim und die Ordnung der Moderne	328
5.1.2	Differenzierung	332
5.1.2.1	Funktionale Differenzierung	334
5.1.2.2	Differenzierung Interaktion-Gesellschaft	336
5.1.2.3	Segmentäre Differenzierung	338
5.1.3	Rationalität und Reflexivität	341
5.1.3.1	Durkheim: Loslösung vom Konkreten	341
5.1.3.2	Parsons: <i>Rationality for what?</i>	344
5.1.3.3	Habermas: Kommunikatives Handeln.	345
5.1.3.4	Weber: Rationalisierung und Standpunkt	347
5.1.3.5	Rationalisierung und Praxis	349
5.1.3.6	Giddens: Reflexivität.	350
5.1.4	Säkularisierung.	354
5.1.4.1	Funktionale Notwendigkeit von Religion	354
5.1.4.2	Historisch bedingter Rückgang der Relevanz von Religion	357
5.1.4.3	Luhmann: Funktionale Differenzierung und Reflexivität	359
5.1.5	Rituale und Moderne	362
5.2	Gesellschaft als Gemeinschaft	363
5.2.1	Strukturfunktionalismus und Zivilreligion.	363
5.2.1.1	<i>Religion de l'humanité</i> bei Durkheim.	363
5.2.1.2	Zivilreligion in den USA.	365
5.2.1.3	Zivilreligion und Nation	376
5.2.2	Weltgesellschaft und Massenmedien	379
5.2.2.1	Weltgesellschaft	380
5.2.2.2	<i>Media events</i>	381
5.2.2.3	<i>Social drama</i>	384
5.2.3	Kritiken	386
5.2.3.1	Kritik an der Theorie der <i>media events</i>	386
5.2.3.2	Gesellschaftstheoretische Kritik: Gesellschaft als Stamm?	389
5.2.3.3	Praxistheoretische Kritik an der impliziten Handlungstheorie: Handlung, Ordnung, Wert. ...	391
5.2.3.4	<i>Dull compulsion</i> statt Integration	395
5.2.4	Gemeinschaft als Ideal	397

5.3	Die Gesellschaft des Individuums	398
5.3.1	Individualität und Moral bei Durkheim	399
5.3.1.1	Differenzierung und Individuum.	399
5.3.1.2	Individualismus als Moral.	404
5.3.1.3	Individualkult als Resultat kollektiver Kräfte.	405
5.3.1.4	Kult des Individuums	407
5.3.2	Probleme der Konzeptionalisierung.	410
5.3.2.1	Normativität	410
5.3.2.2	Übersetzungsprobleme: Individualismus, Individualität, Individualisierung	413
5.3.3	Variablen	414
5.3.3.1	Struktur und Semantik.	414
5.3.3.2	<i>Group</i> und <i>grid</i>	415
5.3.4	Individuum und Ritual	417
5.3.4.1	Individualisierung: Beichte.	417
5.3.4.2	Individualismus: „Spiritualität“ als individualisierte Religion	423
5.3.5	Soziale Ordnung und Pflege des Individuums	430
5.3.5.1	Religiöse Rituale.	430
5.3.5.2	Soziale Ordnung	431
6	Jenseits elementarer Formen	437
6.1	Praxis und Ritualisierung.	437
6.1.1	Praxis	437
6.1.2	Ritualisierung	441
6.2	Theoretische Dilemmata	442
6.2.1	Subjektivismus vs. Objektivismus	442
6.2.2	Idealismus vs. Positivismus	444
6.2.3	Deduktion vs. Geschichte	446
6.3	Religiöse Rituale und soziale Ordnung	447
	Literatur.	453

Einleitung

1

Im Jahr 1912 hat Durkheim mit *Les formes élémentaires de la vie religieuse* ein Werk vorgelegt, das die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Religion bis heute prägt. Mit den *Formes* bot Durkheim eine umfassende Theorie von Religion und Gesellschaft, er definierte Religion, erklärte ihren Ursprung und ihre soziale Funktion und rekonstruierte ihr inneres Funktionieren. Schlüsse zog er dabei nicht nur zu Religion und ihrem Zusammenhang mit der Gesellschaft, sondern auch hinsichtlich der Konstitution von Gesellschaft und des menschlichen Denkens und Handelns überhaupt.

Wie kaum ein anderes Werk zeitigen die *Formes* für die Thematisierung von Religion bis heute Auswirkungen in der Soziologie, der Ethnologie und der Religionswissenschaft. Dafür gibt es verschiedene Ursachen: Einerseits liegt es an der Prominenz von Durkheim, die er schon mit früheren Werken begründet hatte. Andererseits liegt es an der Tatsache, dass er eine umfassende Theorie der Religion ausarbeitete, die er nicht philosophisch, sondern auf empirischen Daten begründete. Und für die Religionswissenschaft und Religionssoziologie besteht die Relevanz gerade auch darin, dass Durkheim Religion aus einer nicht-religiösen Position eine fundamentale Rolle für das menschliche Leben zuwies. Dass mit Durkheim Religion eine zentrale Funktion für die Gesellschaft einnimmt, kommt einer Wissenschaft, die mit Religion einen Gegenstand hat, an dessen Verschwinden immer wieder geglaubt wird, entgegen.

Die Antworten, die Durkheim in den *Formes* auf Fragen nach Ursprung, Funktionieren und Funktion von Religion gegeben hat, haben klassischen Charakter. Ein solcher Charakter als Klassiker bedeutet gemäss Niklas Luhmann, dass die *Formes* zwar einerseits Forschungsfragen definiert haben, die bis heute Gültigkeit hätten, andererseits jedoch Antworten auf diese Fragen boten, die heute nicht mehr akzeptiert werden. Man könne am klassischen Text, so Luhmann (1992a: 21), „ablesen, was zu leisten wäre; aber nicht mehr: wie es zu leisten ist.“ Tatsächlich kann

nach über 100 Jahren Rezeption, Kritik und Modifikation das, was Durkheim zum Ursprung, der Funktion und dem Funktionieren von Religion schreibt, nicht mehr ohne Weiteres übernommen werden. Grund dafür ist nicht nur, dass man unterdessen bessere Antworten zu kennen glaubt, sondern auch, dass Durkheims Antworten gar nicht so eindeutig zu identifizieren sind, wofür die höchst unterschiedlichen Rezeptionen seines Werkes ein Beleg sind: Die scheinbare Konsistenz der *Formes* als Werk und Theorie wurde zum Ausgangspunkt für verschiedene Rezeptionslinien, die an unterschiedlichen Aspekten des Werkes ansetzen und sie unterschiedlich interpretieren. Es besteht inzwischen eine Uneinigkeit über die im klassischen Werk stehenden Antworten, ihren Stellenwert und sogar die dahinter stehende Fragestellung. Sieht Durkheim Glaubensvorstellungen oder Praktiken als primär an? Ist seine Position idealistisch? War seine Fragestellung überhaupt eine religionssoziologische und nicht vielmehr eine epistemologische?

Neben ihrer anhaltenden Wirkung macht gerade diese Verweisungsoffenheit und die darauf folgende Verschiedenheit der Interpretationslinien die *Formes* zu einem ergiebigen Ausgangspunkt für ein weiteres Buch – das vorliegende. Verfolgt wird darin eine Frage, die in den *Formes* zwar neben anderen stehen mag, auf jeden Fall aber zentral war: Was ist die Rolle von religiösen Ritualen für die Herstellung und Aufrechterhaltung sozialer Ordnung? Wie lässt sich der Einfluss von religiösen Ritualen auf die Gesellschaft analytisch fassen?

Angesichts der eben angestellten Überlegungen zur Relevanz und zum klassischen Status von Durkheims *Formes* dienen letztere hier nicht nur als Ausgangspunkt für die Fragestellung, sondern auch für die sich darin findenden Antworten darauf oder zumindest den Ansätzen dazu. Zur Verfolgung und Ausarbeitung dieser Ansätze wird verschiedenen Linien gefolgt, in denen die Rezeption Durkheims hinsichtlich der Frage nach dem Zusammenhang von religiösen Ritualen und sozialer Ordnung verlief. So können unterschiedliche Argumentationen gegeneinander abgewogen werden, was die Ausgangslage für die Erarbeitung einer neuen Position herstellt.

Dabei soll keine „Theoriegeschichte in systematischer Absicht“ geschrieben werden, wie sie Habermas (1981b: 201) betrieb, eher geht es um Theoriebildung unter Rekonstruktion und Einbezug ihrer theoriegeschichtlichen Einbettung. Was ist der Gewinn eines solchen Vorhabens? Erstens wird damit der Tatsache Rechnung getragen, dass auch ein zeitgenössischer Ansatz nur als Teil einer Geschichte wissenschaftlicher Auseinandersetzung mit dem Thema zu verstehen ist. Gerade die Geschichte dieser Auseinandersetzung hat die Fragestellungen hervorgebracht, die heute anders beantwortet werden mögen. Der wissenschaftliche Anspruch an Selbstreflexion verpflichtet dazu, sich dieser Situiertheit bewusst zu werden. Zweitens wird davon ausgegangen, dass in dieser Geschichte Diskussionen geführt,

Fehler gemacht und erkannt wurden, die durch die Kenntnis der Fachgeschichte vermieden werden können. Damit verdankt sich gerade ein solcher Blick zurück einem wissenschaftlichen Fortschrittsglauben. Drittens soll, gemäss einem Diktum von Jürgen Habermas (1981b: 201), dieser Rückbezug dazu verhelfen, der Partikularität gegenwärtiger Strömungen nicht unvermittelt ausgeliefert zu sein. Gerade die Verlockungen von theoretischen Positionen, die zur Zeit *en vogue* sind, wie die im Folgenden wichtigen Praxistheorien, gilt es durch eine theoriegeschichtliche Kontextualisierung der Partikularität zu entheben, die sie zu ihrer Profilierung typischerweise propagieren.

Für ein solches Projekt der Theoriebildung unter Berücksichtigung der Theoriegeschichte mit Ausgangspunkt Emile Durkheim muss aus der Vielfalt von Durkheimrezeptionen notwendigerweise ausgewählt werden. Verfolgt wird in erster Linie die soziologische Diskussion, wobei darin wiederum die strukturfunktionalistische Rezeption einerseits und die mikrosoziologische andererseits im Zentrum stehen. Dies bringt eine Konzentration auf angelsächsische Autoren mit sich und führt beispielsweise dazu, dass die französischen Erben und Rezeptionslinien Durkheims, wie beispielsweise Marcel Mauss oder auch der Strukturalismus, kaum berücksichtigt werden. Dies ist der Kapazität des Autors und des Buches geschuldet, dessen Umfang durch diese Selektionen eingeschränkt und dessen Übersichtlichkeit erhöht werden soll.

Zudem wird es nicht darum gehen, ein Verständnis davon zu erarbeiten, was Durkheim wirklich gemeint hat und damit nicht um die Frage, welche Rezeptionslinie denn auf einer richtigen Interpretation basiert. Dies würde den Aussagen in den *Formes* eine Eindeutigkeit unterstellen und würde einer exegetisch überprüfbareren Richtigkeit nacheifern, die auch bei einem allfälligen Erreichen nur wenig zum eigentlichen Ziel der soziologischen Arbeit beitragen würde: einem adäquaten Verständnis der sozialen Welt, nicht Emile Durkheims. Und schliesslich unterstellt die Beanspruchung Durkheims für die eine oder andere Lesart, z. B. die mikrosoziologische, praxistheoretische oder strukturfunktionalistische, dass die entsprechenden Zuordnungen, die erst im Laufe des 20. Jahrhunderts entstanden sind, überhaupt sinnvoll auf Durkheim anwendbar sind.

Zudem folgt die Diskussion nicht bloss Durkheim und seiner Rezeption. Im Zentrum der Untersuchung steht ein Verständnis von Praxis, das für das hier entwickelte Verständnis von Ritualen zentral ist, womit in gewisser Weise ein Kontrapunkt zu Durkheim gesetzt wird: Das erarbeitete Praxisverständnis verdankt sich anderen Theoretikern als Durkheim, zentrale Referenzen sind Marx, Wittgenstein und Bourdieu. Gerade im Rahmen einer Konfrontation eines praxistheoretischen Verständnisses mit durkheimianischen Verständnissen von sozialer Ordnung und religiösen Ritualen können die jeweiligen Schwächen bearbeitet und Defizite ausgeglichen werden.

Diesem Einleitungskapitel folgt im zweiten Kapitel die Auseinandersetzung mit den theoretischen Grundlagen, auf denen die Bearbeitung der vorliegenden Fragestellung beruht. In einem ersten Abschnitt geht es darum, nahe an Durkheim ein Grundmodell des Zusammenhanges zwischen religiösen Ritualen und sozialer Ordnung herauszuarbeiten, was im Rahmen einer kurzen Übersicht über sein Werk erfolgt. Gewissermassen als erster Kontrapunkt werden darauf insbesondere im Rückgriff auf Bourdieu Verständnisse von Praxis und Ritual erarbeitet. Auf dieser Ausgangslage werden die Konzepte Funktion, soziale Ordnung und die umstrittene Frage nach der Beziehung zwischen Glaubensvorstellungen und Ritualen diskutiert. Notwendig ist auch ein Abschnitt zum Religionsverständnis, da die vorliegende Arbeit zwar durchaus allgemeine Ritual- und Gesellschaftstheorie betreibt, sich jedoch auf religiöse Rituale konzentriert.

Der letzte Abschnitt des zweiten Kapitels ist grundlegend für die Struktur der vorliegenden Arbeit. Bei Durkheim stehen für das soziale Ganze, das durch Religion und Rituale aufrecht erhalten wird, die gemeinschaftlichen Sozialformen bei den australischen Ureinwohnern. Die entsprechenden Erkenntnisse wiederum generalisierte er auf das Bestehen der sozialen Ordnung der modernen Gesellschaft. Was bei den Aborigines in elementaren Formen bestehe, so schloss Durkheim, fände sich auch in den komplexeren Formen der Gesellschaft seiner Gegenwart wieder. Diese Annahme über die elementare Gleichheit zwischen verschiedenen Formen des Sozialen und die Verallgemeinerung über sie hinweg wird hier durch die systemtheoretische Unterscheidung zwischen verschiedenen sozialen Ordnungen, derjenigen der Interaktion, der Gemeinschaft und der Gesellschaft ersetzt. Diese sind je nicht reduzierbar aufeinander, keine stellt die elementare Form der anderen dar. Und so ist jeder dieser sozialen Ordnungen ein Kapitel gewidmet, in dem nach der Rolle religiöser Rituale gefragt wird.

Im Kap. 3 geht es um Interaktion, verstanden als Kommunikation unter Anwesenheit. Für deren Analyse werden mikrosoziologische Ansätze fruchtbar gemacht und dazu einerseits auf ihre Ursprünge bei Durkheim bezogen, andererseits in Auseinandersetzung mit dem entwickelten Praxisansatz gebracht. Im Zentrum des Kapitels steht die Ausarbeitung eines Schemas zur Analyse von Interaktionen und die Frage, wie Ritualisierung Interaktion auf spezifische Weise strukturiert. Das Kap. 4 widmet sich der sozialen Ordnung der Gemeinschaft. Seit den Klassikern gilt sie als die eigentliche Sozialform von Religion. Ein auf die klassischen Referenzen aufbauendes Gemeinschaftsverständnis wird aufbereitet und einer netzwerktheoretisch motivierten Kritik unterzogen. Dies stellt die Grundlage für ein Modell von Gemeinschaft dar, auf dessen Basis nach der Rolle von religiösen Ritualen gefragt werden kann und verschiedene Formen von Gemeinschaften untersucht werden können. Kap. 5 widmet sich der modernen Gesellschaft. Der praxistheoretische Blick, der

gesellschaftstheoretische Defizite aufweist, wird mit der Systemtheorie Niklas Luhmanns erweitert, die gerade die Spezifität der Ordnung der modernen Gesellschaft herauszuarbeiten erlaubt. In enger Verknüpfung von Theorie mit empirischen Studien werden im Anschluss daran zwei Argumentationslinien verfolgt, mittels welcher die Rolle religiöser Rituale in der Gesellschaft analysiert werden kann: Die eine Linie folgt dem Versuch, Gesellschaft in Analogie zu Gemeinschaft zu fassen, die andere der Position, dass das Individuum die eigentliche Form der Gesellschaft sei und religiöse Rituale mit Individuumsbezug allenfalls die Nachfolge gemeinschaftlicher Praktiken einnehmen könnten.

Diese drei Kapitel bestehen aus Theoriediskussion einerseits, aber auch aus der Diskussion von empirisch erhobenen Zusammenhängen. Deren Stellenwert ist nicht bloss der einer der Anwendung und Exemplifizierung, sondern auch der Erweiterung dessen, was theoriebezogen entwickelt wurde. Die aus diesem Vorgehen gewonnene Position, ein praxistheoretisch angeleiteter, mit anderweitigen Theoriereferenzen angereicherter Blick auf die Beziehung religiöser Rituale zu sozialer Ordnung, wird im letzten Kapitel zusammengefasst.

Auf dem Weg durch das Dickicht der Theorien mag die Abb. 1.1 allenfalls zur Übersicht beitragen. Verzeichnet sind die für das Folgende wichtigsten Autoren und massgeblichen Theorierichtungen, wobei je nachdem ein Autor nur teilweise einer solchen Richtung zugeordnet wird. Einflüsse, die für das Verständnis der Argumentation eine Rolle spielen (und nur sie), sind mit einem Pfeil dargestellt.

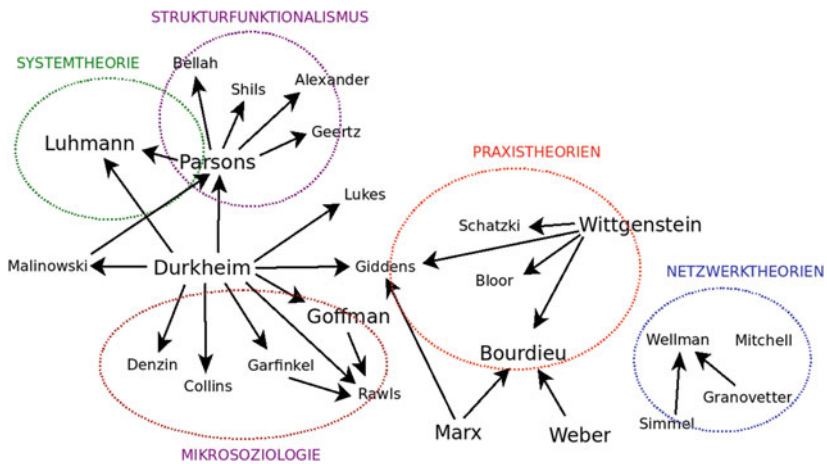


Abb. 1.1 Autoren, Ansätze und Rezeptionslinien

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.





Theoretische Grundlagen

2

In diesem Kapitel werden neben Durkheims Grundmodell des Zusammenhangs religiöser Rituale und sozialer Ordnung die für die vorliegende Untersuchung zentralen begrifflichen Grundlagen geklärt. Obwohl definitorische Diskussionen langwierig sind und vom direkt relevanten Forschungsgegenstand zunächst einmal ablenken, können die damit verbundenen Problematiken nicht dadurch umgangen werden, dass sie nicht expliziert werden (vgl. Goody 1961: 142). Begrifflichkeiten und Theorien haben den Anspruch, die Thematisierung sozialer Zusammenhänge anzuleiten. Die Einsicht in die Perspektivität des wissenschaftlichen Umganges muss mit der Einsicht in die Notwendigkeit der Reflexivität dieses Umganges verbunden sein. Die Thematisierung verwendeter Begrifflichkeiten ist jedoch mehr als nur Problembehandlung, sie leistet auch den Anschluss an bestehende Forschung. Durch die Orientierung an bestimmten Begriffsverständnissen werden einzelne Studien, ob sie nun empirisch oder theoretisch ausgerichtet sind, Teil der wissenschaftlichen Diskussion.

2.1 Durkheims Grundmodell

Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung sind Emile Durkheims *Formes élémentaires de la vie religieuse*, auf sie wird im Verlauf der Analysen immer wieder zurückzukommen sein. Als erstes gilt es, einen Überblick über Durkheims religionssoziologisches Werk zu gewinnen, mit besonderer Berücksichtigung der *Formes* und Durkheims frühem Klassiker, der *Division*.

2.1.1 *De la division du travail social*

Emile Durkheim legte mit dem 1893 erschienenen Buch „De la division du travail social“, deutsch „Über soziale Arbeitsteilung“ (1992), ein für die Soziologie grundlegendes Werk vor, das von manchen als erster Klassiker der Soziologie¹ bezeichnet wird, von anderen aber auch als „his weakest work“ (Lévi-Strauss, Claude 1945: 513). Die Forschungsfrage des Werkes ist, so Durkheim (1992: 82, 1986a: XLIII)² im Vorwort zur ersten Auflage die Frage „nach den Beziehungen zwischen der individuellen Persönlichkeit und der sozialen Solidarität“. Im Zentrum steht dabei eine Unterscheidung zwischen zwei grundsätzlich verschiedenen Formen des sozialen Zusammenhaltes, nämlich der mechanischen und der organischen Solidarität. Erstere konstatiert er für Gesellschaften, die, durchaus an Tönnies' Unterscheidung erinnernd,³ auf gemeinschaftlichen Bindungen und damit auf der Gleichheit ihrer Mitglieder beruhen.⁴ Organische Solidarität hingegen ist gesellschaftlich konstituiert und beruht auf der Koordination zwischen ungleichen Gesellschaftsgliedern in Form sozialer Arbeitsteilung.⁵ In seiner Charakterisierung dieser Form von Solidarität legt er ein Konzept von Moderne vor, das er bis am Schluss beibehält: gesteierte Arbeitsteilung, funktionale Differenzierung und berufliche Spezialisierung (vgl. Müller und Schmid 1992: 511). Gleichzeitig scheint jedoch bei Rezipienten

¹So in der Spezialausgabe des *Sociological Forum*: „The 100th Anniversary of Sociology's First Classic: Durkheim's ‚Division of Labor in Society‘“ im Jahr 1994. Diesen Rang streitig machen könnten ihm allerdings Tönnies' ‚Gemeinschaft und Gesellschaft‘, das 1887 erstmals erschien, und Georg Simmels ‚Über sociale Differencierung‘ von 1890.

²In der Folge wird Durkheim in deutscher Übersetzung zitiert. Die jeweiligen Seitenzahlen in den französischen Originalausgaben werden in kursiver Schrift mit angegeben.

³Die Unterscheidungen von Tönnies und Durkheim waren wohl verwandt, die Bewertungen insbesondere von „Gesellschaft“ bzw. der „organischen Solidarität“ aber höchst unterschiedlich. Durkheim bezeichnete Tönnies' Gesellschaftsbild als von „dunklen Farben“ geprägt, die dieser von Marx und Lasalle entliehen habe, Tönnies wiederum beurteilte Durkheims Konzeption als „scholastisch und ohne kritische Analyse“ (Tönnies zitiert in Cahnmann 1970: 204; vgl. Müller und Schmid 1992: 487). Steven Lukes (1975a: 147–148) vermutet, dass Emile Durkheim seine Begriffswahl „organisch“ für moderne Gesellschaften und „mechanisch“ für traditionelle in bewusstem Gegensatz zu der Metaphorik wählte, die in seiner Wahrnehmung zeitgenössischen deutschen Konzeptionen wie derjenigen von Tönnies nahe lag.

⁴Durkheim verwendet dabei stets den Begriff „Gesellschaft“ und qualifiziert ihn durch die Adjektive „mechanisch“ (Gemeinschaft) und „organisch“ (Gesellschaft).

⁵Wie Wallwork (1984) betont, bietet Durkheim eine differenziertere Begrifflichkeit als die zweiwertige Unterscheidung in mechanische und organische Solidarität an, da er auf beiden Seiten drei unterschiedliche Arten von Gemeinschaft bzw. Gesellschaft identifiziert, die in einer evolutionären Abfolge zueinander stehen.

Einigkeit darüber zu bestehen, dass es Durkheim nicht gelang, zu zeigen, wie organische Solidarität funktionierte (vgl. z. B. Meier 1995: 138). Dagegen kommt seiner Charakterisierung mechanischer Solidarität breite Zustimmung zu (vgl. z. B. Pope und Johnson 1983; Collins 2004: 117). Für die Frage nach den Wirkungen von religiösen Ritualen in gemeinschaftlichen Zusammenhängen ist sie damit ein vielversprechender Ausgangspunkt und, obwohl Durkheim kaum mehr auf die Begrifflichkeit oder die *Division* als Werk verweist, auch für das Verständnis seines Spätwerkes wichtig.

Zusammenfassend lässt sich die Stärke sozialer Bindungen unter Bedingungen mechanischer Solidarität mit Durkheim über drei Variablen charakterisieren (vgl. Lukes 1975a: 151): Erstens geht es um das Größenverhältnis und die Deckung zwischen dem gemeinsamen und dem individuellen Bewusstsein (vgl. z. B. Durkheim 1992: 182, 100). Mit der zweiten Variable ist die Intensität der Zustände der Gruppe zu fassen, die, je höher sie ist, desto weniger Platz für individuelle Divergenzen lässt. Drittens wird der Grad der Determiniertheit dieser Zustände gefasst (vgl. z. B. Durkheim 1992: 205, 124f.). Diese drei Faktoren erzeugen jeweils eine Vereinheitlichung von Denken und Handeln, was zu einer starken „conscience collective“, einem starken Kollektivbewusstsein⁶ führt. Dieses ist durch die Unmittelbarkeit der Beziehung des Individuums zum Kollektiv und ein schwach oder segmentär intern differenziertes soziales Ganzes (vgl. Durkheim 1992: 230, 150) gekennzeichnet. Religion spielt in der mechanischen Solidarität eine umfassende Rolle, sie entspricht, so Durkheim „einem zentralen Bereich des Kollektivbewusstseins“ (Durkheim 1992: 224, 143).

Moderne Gesellschaft hingegen sei nicht durch mechanische, sondern durch organische Solidarität geprägt. Zentrales Merkmal dieser Form von Solidarität sei die Arbeitsteilung. Diese sah Durkheim nicht als ein bloss auf die Wirtschaft beschränktes Phänomen, sie zeitige ebenfalls in anderen Bereichen der Gesellschaft wie der Politik oder dem Recht, aber auch in der Kunst Folgen. Auch die Wissenschaft sei betroffen, Durkheim verweist auf die Philosophie, die keine einheitliche Disziplin mehr darstelle, sondern in eine Vielzahl von Spezialdisziplinen fragmentiert sei, jede mit ihrem Gegenstand und ihrer Methode (vgl. Durkheim 1992: 84,

⁶Parsons (1949: 309) bemerkt, dass „conscience“ sowohl „conscience“ im „ethischen“ Sinne von Gewissen als auch „consciousness“ im „psychologischen“ Sinne von Bewusstsein bedeuten könne und entscheidet sich für die erste Betonung. Auch wenn sich im Deutschen die Übersetzung von, wie es im Original heisst, „conscience collective ou commune“ mit „Kollektivbewusstsein“ durchgesetzt hat (vgl. Durkheim 1992: 128, 46), darf dies nicht vorschnell mit „Kollektivseele“ gleichgesetzt und Durkheim entsprechend abgeurteilt werden. Durkheim geht es gerade darum, „kollektive Zustände“ in ihrer Herstellung und nicht als gegebene Entitäten zu erfassen.

2). Durkheim fragt danach, ob Arbeitsteilung für die Gesellschaft integrative (wie z. B. Adam Smith vermutete) oder disruptive (wie von Marx und dem Sozialismus geahnte) Konsequenzen habe. Fest steht für ihn, dass unter den Bedingungen der Arbeitsteilung das Kollektivbewusstsein zurückgeht: „[...] die Rolle des Kollektivbewusstseins [verringert sich] in dem Mass, in dem sich die Arbeit teilt.“ (1992: 433, 356). Daraus schliesst Durkheim aber nicht, dass die Solidarität verschwindet: Im Vorwort zur ersten Auflage betont er (1992: 82, XLIII) vielmehr, dass mit diesem Rückgang die Autonomie des Individuums steige, gleichzeitig aber die Solidarität sogar zunehme. Das sei ein scheinbarer Widerspruch, den aufzulösen Durkheim sich zur Aufgabe machte.

Dass ihm dies gelungen ist, wird bezweifelt. Zahlreiche Rezipienten scheinen sich mehr oder weniger einig darin zu sein, dass es Durkheim nicht gelang, Klarheit über die von ihm angenommene Erzeugung von Solidarität in arbeitsteiligen Gesellschaften zu gewinnen (vgl. z. B. Rüschemeyer 1985: 175; Tyrell 1985: 182; eine Übersicht: Müller und Schmid 1992: 493).⁷ Die *Division* sei „far from being complete or clear in many of its essential points“ urteilt auch Talcott Parsons (1949: 308), ähnlich fällt die Einschätzung von Lukes (1975a: 166) aus.⁸

Klar scheint, dass Durkheim nicht einer einzelnen Institution wie dem Staat die Fähigkeit zusprach, Solidarität zu erzeugen. Diesbezüglich kritisierte er ausdrücklich Auguste Comte: Die mit der Arbeitsteilung einhergehende Diversität könne nicht durch zentrale Lenkungsmassnahmen eines politischen Akteurs wieder in Einheit überführt werden (vgl. Durkheim 1992: 430, 352). Und selbst wenn sich eine solche Einheit identifizieren liesse, wäre sie zu schwach und zu allgemein, als dass sie eine durch Differenzierung geprägte Gesellschaft tatsächlich strukturieren könnte. Viel eher würde sich ein „spontane[r] *Konsensus* der Parteien“ (Durkheim 1992: 429, 351; Hervorhebung im Original) einstellen, wobei dieser in der Interaktion in den verschiedenen ausdifferenzierten Teilbereichen der Gesellschaft erzeugt werde. Ein umfassender sozialer Konsens, wie er gemäss anderer Konzeptionen von einer zentralen Institution hergestellt werden müsste, scheint für Durkheim

⁷Tyrell (1985: 193) bezeichnet die Ausführungen zur mechanischen Solidarität sogar als die eigentliche Leistung der *Division*. Möglicherweise liesse sich auch derselbe Schluss für die *Formes* ziehen. Letztere wurden weitaus eher von Ethnologen, die sich stärker als Soziologen Verhältnissen mechanischer Solidarität widmen, rezipiert als die *Division*, wobei sie damit auch Gegenstand ethnologischer Kritik wurde, auf die noch einzugehen sein wird. Vgl. z. B. die frühe Kritik Goldenweisers (1915), ein späteres Beispiel gerade auch der soziologischen Rezeption der *Formes* liefert z. B. Mary Douglas (1999).

⁸Etwas anders sieht dies Anne Rawls (2012), die in den letzten Kapiteln der *Division* eine Theorie vorfindet, die soziale Ordnung als Produkt dezentral konstituierender Praktiken sieht. Mehr dazu im Abschn. 5.1.1.

also gar keine Bedingung für Solidarität und die Verhinderung von Anomie im Sinne von Regellosigkeit zu sein. So sieht er auch keine Notwendigkeit dafür, dass die Individuen sich mit einem umfassenden Sinn der Gesellschaft identifizierten. Die Arbeitsteilung führe automatisch dazu, dass sich die Individuen in die für sie wichtigen sozialen Beziehungen einfügten. Der Einblick in den Sinn dieser Zusammenhänge würde sich jeweils in der Ausübung dieser Einbindung einstellen – so am Beispiel der Wissenschaft:

„Damit die Wissenschaft eine Einheit wird, ist es nicht nötig, dass sie zur Gänze im Blickfeld ein und desselben Bewusstseins liegt – was im übrigen unmöglich ist –, es genügt, dass alle, die sie pflegen, fühlen, dass sie am gleichen Werk mitarbeiten.“
(Durkheim 1992: 440, 365)

An anderen Stellen der *Division* sieht Durkheim aber doch noch eine gewisse Rolle für ein Einheitsbewusstsein vor. Das Kollektivbewusstsein schwinde, so Durkheim (1992: 227, 146) nicht völlig, werde jedoch stark verallgemeinert und lasse Raum für die Individualität der Menschen. Das Individuum, das in seiner Differenziertheit zentrales Element der organischen Solidarität sei, werde nun zum „Gegenstand einer Art von Religion“ (Durkheim 1992: 227, 147), die Durkheim (1992: 228, 147) auch als „Kult des Individuums“ (*culte de l'individu*) bezeichnet.

Neben den Verweisen auf diesen Kult und das dezentrale Einspielen von Solidarität in einer arbeitsteiligen Gesellschaft bietet Durkheim im Vorwort der zweiten Auflage der *Division* einen weiteren Antwortansatz auf die Frage nach dem Zusammenhalt moderner Gesellschaft, nämlich die Wichtigkeit von Organisationen, die sich entlang der Arbeitsteilung bilden: So sah er Berufsgruppen als neue Träger der Solidarität, sie würden solidarische Beziehungen hervorbringen, die konstitutiv mit der Arbeitsteilung verbunden seien und als intermediäre Gruppierungen, die arbeitsteilig untereinander vermittelt seien, den sozialen Zusammenhalt förderten.

Zwischen den Interpreten Durkheims besteht Uneinigkeit in der Frage, ob die *Division* die Grundlage für die folgenden Werke Durkheims darstellt (so z. B. Giddens 1995: 79) oder von diesem gänzlich beiseite gelegt wurde (so z. B. Müller und Schmid 1992). Zentrale Begrifflichkeiten wie „Kollektivbewusstsein“, „organische“ und „mechanische Solidarität“ liess er nach der *Division* zwar fallen; das heisst jedoch nicht, dass er mit den Begriffen die dahinter stehenden Konzepte verabschiedete (vgl. Tyrell 1985: 198). So könnte in den *Formes* der Begriff des Kollektivbewusstseins problemlos eingefügt werden. Unbestreitbar ist auf jeden Fall, dass sich Durkheim in seinem späteren Werk weiterhin der Frage nach der Beziehung zwischen struktureller Differenzierung und sozialer Ordnung widmet.

2.1.2 Zwischen *Division* und *Formes*

In der vorliegenden Untersuchung wird der Fokus auf der *Division* und den *Formes* liegen. In der langen Karriere dazwischen finden sich jedoch mindestens zwei Monographien, die einen beinahe ebenso grossen Einfluss auf die Soziologie ausgeübt haben.

Dies einerseits in den methodologischen und methodischen Ausführungen in *Les règles de la méthode sociologique* (1895, deutsch 1961), in denen er Konzepte wie dasjenige der sozialen Tatsache (*fait social*) oder des Kollektivbewusstseins (*conscience collective*) klärt. Andererseits in der empirischen Studie über Selbstmord, *Le suicide: étude de sociologie* von 1897 (im Folgenden zitiert nach 1990a; deutsch 1973), in der er nach den Ursachen von Suizid fragt. Einen engen Bezug sieht er dabei zu religiöser Zugehörigkeit: Je nach religiöser Tradition wirke Religion stärker integrierend, was zu einer geringeren Selbstmordrate führe. Gerade der Protestantismus, der die „freie Prüfung“ (*libre examen*) zum Standard erhebe und in dem die kritische Hinterfragung von Tradition die Regel darstelle, integriere weniger stark, weshalb – Durkheim verweist zum Beleg auf statistische Daten – die Selbstmordrate unter Protestanten höher sei als bei Katholiken (vgl. Durkheim 1973: 162, 159). Durkheim betont also die integrierende Wirkung von Religion, sieht aber ausdrücklich auch funktionale Äquivalente dazu, so z. B. die Familie oder politische Zugehörigkeiten (vgl. Durkheim 1973: 224, 222).

Die Betonung der Relevanz von Religion in *Suicide* ist Teil einer Entwicklung, in der Religion als Thema in Durkheims Soziologie einen immer prominenteren Platz einnimmt. Bereits in der *Division* spielt Religion eine Rolle, diese Relevanz steigt jedoch bis zu seinem Spätwerk an. Es stellt sich die Frage, wie es zu dieser verstärkten Betonung und dem Rückgriff auf Religion und Ritual zur Beantwortung der Frage nach sozialer Ordnung kam. Die Antworten darauf und die Meinungen dazu sind unterschiedlich.

Durkheims Interesse für Religion ist in seinem Kontext zu sehen. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wächst die Relevanz von Religion als ethnologischem, philologischem, historischem und soziologischem Gegenstand. Wichtiger Faktor davon dürften im Fahrwasser des Kolonialismus erfolgende „Entdeckungen“ fremder religiöser Traditionen, die Übersetzung ihrer Schriften sowie die Auseinandersetzung mit „schriftlosen“ Völkern in den kolonialisierten Gebieten dargestellt haben.⁹ Letzteres prägte vor allem die Ethnologie und damit Autoren wie James

⁹Vgl. zum Kontext des Entstehens dieses Interesses Kuper (1988).

George Frazer (1976, erstmals 1899) oder Baldwin Spencer und James Gillen (1899, 1904), die einen direkten Einfluss auf den späten Durkheim ausübten. Auch bei Historikern findet sich jedoch die Anerkennung des Faktors Religion, z. B. bei Fustel de Coulanges, einem einflussreichen Lehrer Durkheims.

Durkheims Zuwendung zum Thema Religion wird gelegentlich als dramatischer Vorgang geschildert: So soll 1895 die berühmte *révélation* stattgefunden haben, die verschiedentlich als entscheidender Umschwung in Durkheims Soziologie gefeiert wird. Identifiziert hat Durkheim diese *révélation* selbst, dies allerdings erst retrospektiv im Jahr 1907 und zwar in einer Reaktion auf Kritik an seiner Person und seinem Werk, die zu jener Zeit laut geworden war: Durkheim wurde zu der Zeit zur Zielscheibe römisch-katholischer Kritiker, die der Meinung waren, Durkheim mache aus der Gesellschaft und damit einer in ihren Augen profanen Sache eine höchst metaphysische Angelegenheit. Dies wurde mit einer politischen Kritik ergänzt: Durkheim würde deutsche Theorie, nämlich Wilhelm Wundt, bei dem er in seiner Zeit in Leipzig studiert hat, reproduzieren, was vor dem 1. Weltkrieg in Frankreich ein sehr gewichtiger Vorwurf war. In Antwort auf diese Kritik betonte Durkheim 1907, dass es vielmehr ein britischer Wissenschaftler, nämlich Robertson Smith war, der ihn ab 1895 stark beeinflusst habe. Durkheim spricht diesbezüglich selbst von einer *révélation* (vgl. Pickering 2009: 61), da Robertson Smith ihn zu einer intellektuellen Konversion, zur Anerkennung der Wichtigkeit von Religion inspiriert habe. Genauer spezifizierte Durkheim die Folgen dieser *révélation* jedoch nicht. Wie schlagartig und umfassend sie auch gewesen sein mag, Auslöser seiner neuen oder zumindest stärkeren Betonung von Religion dürfte eine Vorlesung Durkheims zum Thema Religion gewesen sein, bei deren Vorbereitung er sich 1894–1895 ausführlich mit ethnographischer Forschung und den Werken Robertson Smiths und Frazers beschäftigte (vgl. Jones 1993: 32; Lukes 1975a: 237–241). Die Schriften Robertson Smiths zur sozialen Funktion totemistischer Rituale trugen an Durkheim wohl eine neue Perspektive heran, führten ihn aber auch zur Ausarbeitung bereits bestehender Ansätze in der Auseinandersetzung mit Religion (vgl. Lukes 1975a: 238): Wie Kuper (1985: 225) zeigt, war Durkheim schon zehn Jahre vor 1895 mit angelsächsischer Literatur zum Totemismus vertraut.

Neben diesem Einfluss durch die englische frühe Anthropologie dürfte die Zusammenarbeit mit dem Milieu der *Année sociologique*, seinen Schülern, insbesondere Marcel Mauss und Henri Hubert, aber auch Robert Hertz entscheidend für Durkheims Religionssoziologie gewesen sein, was in der Rezeption oft vernachlässigt wird (vgl. Moebius 2012: 618). Gerade Mauss, darauf lassen die Ausführungen von Moebius (2012: 623) schliessen, dürfte dabei als Bindeglied zwischen Durkheim und der englischen Anthropologie fungiert haben. Aufgrund seiner breiten

Sprachkenntnisse und Reisetätigkeit war Mauss mit der religionswissenschaftlichen und ethnologischen Forschung allgemein vertrauter.

Ganz abgelehnt wird die *révélation* von Meier (1995: 130–131), der die Rede vom Bruch mit dem Hinweis darauf anzweifelt, dass bereits der frühe Durkheim Religion nicht individualistisch, intellektualistisch oder über den Bezug auf bestimmte symbolische Elemente wie Götter definiert habe.¹⁰ Bereits in Aufsätzen vor der *Division* habe Durkheim die Bedeutung von Religion als sozialer Tatsache bemerkt (vgl. auch Wallwork 1984: 45). Mit entsprechenden Ideen dürfte Durkheim schon früh in Kontakt gekommen sein und dies nicht via ethnographische Berichte und ethnologische Analysen, sondern durch Historiker. Gerade beim oft als einer von Durkheims Lehrern genannten Numa Denis Fustel de Coulanges finden sich an den späten Durkheim erinnernde Konzepte hinsichtlich des Beitrages von Religion für den sozialen Zusammenhalt. So beispielsweise in der Annahme, dass der soziale Zusammenhalt der Familie der Religion geschuldet sei: Religion würde via Ahnenverehrung die moralischen Regeln installieren, die diesen Zusammenhalt garantierten und Rituale, so bemerkte bereits Fustel, würden ihnen ihre Geltung verleihen (vgl. Jones 1993: 41). Während vor allem der frühe Durkheim kritisch gegenüber solchen umfassenden Funktionszuschreibungen zumindest bezüglich moderner Gesellschaft war, sind die Parallelen zum Durkheim der *Formes* offensichtlich¹¹, wenn sich auch einige Unterschiede finden: So spielte in Fustels Konzeption durch die Betonung der Ahnenverehrung die individuelle Unsterblichkeit eine grosse Rolle, während bei Durkheim, der in verschiedensten Schriften die Rolle individueller Sinnprobleme für Religion als höchstens sekundär bezeichnete, die Gemeinschaft in den Vordergrund rückte (vgl. Jones 1993: 34) – eine Position, für die wiederum die britische Sozialanthropologie eine wichtige Referenz darstellte.

Auch wenn eine schlagartige Erkenntnis der Relevanz von Religion unwahrscheinlich scheint, ist entscheidend, dass mit Robertson Smiths ethnologischen Berichten Daten zur Basis von Durkheims Argumentation wurden, die er bisher ignoriert und einst sogar als „wirre[.] und flüchtige[.] Beobachtungen von

¹⁰Die von Meier genannten Kontinuitäten sind bemerkenswert – wenn sich auch, wie z. B. Jones (1974: 207) bemerkt, gerade in ritualtheoretischer Hinsicht entscheidende Unterschiede finden. So fehlt beim frühen Durkheim die Unterscheidung zwischen Glaubensvorstellungen und Praktiken und auch diejenige zwischen heilig und profan.

¹¹Diese Parallelen beschränken sich nicht nur auf die Zuschreibungen der Rolle von Religion, sondern auch auf den Anti-Utilitarismus: Fustel wie Durkheim sahen Religion nicht als Produkt individuellen Kalküls sondern als etwas, was jenseits von Entscheidungen steht und dem ein verpflichtender Charakter zukommt (Jones 1993: 34). Wie später der Durkheim der *Division* vertrat Fustel eine scharfe Gegenüberstellung zwischen Vergangenheit und Gegenwart, Tradition und Moderne (vgl. Jones 1993: 27).

Reisenden“ (Durkheim zitiert in Meier 1995: 139) bezeichnet hatte. Ebenfalls dürfte Robertson Smith zu einer Neu Beurteilung der von Durkheim einst abgelehnten grundlegenden Funktion von Religion auch in modernen Gesellschaften geführt haben. Dieser Wandel wurde wohl auch von Veränderungen ausserhalb der Wissenschaft begünstigt. Neben dem Kolonialismus spielte auch die Situation in Europa selbst eine Rolle: Die steigende Relevanz von Religion als wissenschaftliches Thema ging mit der politischen Problematisierung ihrer Rolle für Staat und Öffentlichkeit einher, einer Diskussion, die in Frankreich ihren Kulminationspunkt in der Dreyfus-Affäre hatte, in der Durkheim wiederum eine wichtige Rolle spielte (vgl. Moebius 2012: 622). Die dritte Republik, die den Kontext von Durkheims Soziologie prägte, war in drei unvereinbare politische Lager geteilt: Konservative und Radikale kämpften gegen Republikaner, wobei die einen für eine monarchische Restauration, die anderen für eine sozialistische Revolution kämpften. Ein entsprechendes Krisenbewusstsein führte zur Frage nach der Möglichkeit von Einheit – Krech und Tyrell schliessen:

„Durkheims Religionssoziologie reagiert auf den das gesamte 19. Jahrhundert hindurch in Frankreich, zumal soziologisch, geltend gemachten Mangel und Bedarf an gesellschaftlicher ‚Einheit‘ und institutioneller Stabilität.“ (Krech und Tyrell 1995: 48)

Die ethnologische „Entdeckung“ neuer Gegenstände vereinigte sich mit den in Europa präsenten Diskussionen um die Möglichkeit von Einheit angesichts sozialer Ungleichheit. Adam Kuper zieht, hinsichtlich der Frage, was der tatsächliche Gegenstand der daraus entstehenden Auseinandersetzung war, einen radikalen Schluss:

„The anthropologists took this primitive society as their special subject, but in practice primitive society proved to be their own society (as they understood it) seen in a distorting mirror.“ (Kuper 1988: 5)

Nicht nur die Fragestellung der damaligen Ethnologie sei von der eigenen Gesellschaft angeleitet worden, auch die „primitiven Gesellschaften“ seien als blosse Projektionen des Eigenen zum Untersuchungsgegenstand geworden.

2.1.3 *Les formes élémentaires de la vie religieuse*

Bereits Passagen in der *Division* lassen erkennen, dass aus Durkheims Sicht Religion und Rituale für die Erzeugung zumindest der mechanischen Solidarität zentral sind. Wie bereits erwähnt hat er sich in dieser Phase seines Werkes aber dem Thema Ritual

nicht gewidmet (vgl. Wallwork 1984: 47), dies geschah erst in seinem Spätwerk, den *Formes élémentaires de la vie religieuse*, also den „Elementaren Formen des religiösen Lebens“, von 1912, in denen er sie als zentralen Vorgang der Herstellung von Solidarität identifiziert.¹² Dabei stellte er die Frage nach der Erzeugung des Sozialen in all ihrer Grundsätzlichkeit. Im Zentrum ihrer Beantwortung standen „primitive Gesellschaften“, gemeinschaftlich organisierte Stammesgesellschaften der Aborigines in Australien – ein für Soziologen ungewohnter Gegenstand.¹³ Im Hintergrund stand für Durkheim aber die Suche nach der Erklärung der Erzeugung von Solidarität in modernen Gesellschaften.

Als Grund für diese Wahl führt Durkheim an, dass sich bei den Aborigines in elementaren und einfachen Formen erkennen lässt, was auch komplexere Verhältnisse prägt, dort aber schwieriger zu identifizieren ist. So sei das, was sich in den „Hochreligionen“ findet, auch bei den „primitiven“ Arunta oder Dieri vorhanden. Beispielsweise handelt es sich bei religiösem Opfer nicht um „ein spätes Produkt der Zivilisation“ (Durkheim 1994: 462, 489), bereits das Intichiuma enthalte „die Keime des Opfersystems“. Während in modernen Gesellschaften der „Grund des religiösen Lebens unter der verschwenderischen Vegetation“ (Durkheim 1994: 22 f., 7) verschwindet, ist er in den elementaren Formen einfacher zu erkennen. Dementsprechend will Durkheim (1994: 556, 593) über die Untersuchung des „Einfachen“ die Grundmuster eruieren, die sich auch im „Komplexen“ finden lassen. Als ursprünglichste Form der Religion identifiziert Durkheim nach einer Diskussion von Animismus und Naturismus den Totemismus, den er über Verweise auf Ethnologen wie MacLennan, Robertson Smith und Frazer als „System mit einer gewissen Allgemeingültigkeit“ (Durkheim 1994: 128, 125) identifiziert.¹⁴ Das Hauptaugenmerk legt er dabei auf Australien. Bei der amerikanischen indigenen Bevölkerung

¹²Vgl. zu einer Kurzdarstellung von Durkheims Argument und wichtigsten Kategorien in den *Formes* z. B. Mellor (1998).

¹³Dies mag dazu geführt haben, dass die *Formes* zumindest bis in die 1990er Jahre hinein stärker als ethnologischer denn als soziologischer Klassiker rezipiert wurden (vgl. Tiryakian 1974: 771).

¹⁴Diese Auffassung der Elementarität von Totemismus wurde bereits früh kritisiert (vgl. z. B. Goldenweiser 1915). Durkheim (1994: 137, Fn. 34, 134, Fn. 1) betont aber, dass die Universalität des Totemismus keine Bedingung für die Bedeutung sei, die ihm als Fallbeispiel für die Untersuchung elementarer Formen der Religion zukomme. Das würde es erlauben, angesichts der breiten Kritik am Konzept Totemismus dafür zu argumentieren, dass er ihn nicht als Urform, sondern als heuristisch sinnvolle Folie und Ausgangspunkt für seine Fragestellung betrachtete. Zweifellos steht dahinter jedoch ein Konzept von Evolution, in dem Totemismus als „primitivste und einfachste Religion“ und die untersuchten Australier „dem Ursprung der Evolution am nächsten sind“ (Durkheim 1994: 138, 135).

würden sich zwar Spuren des Totemismus finden, in Australien seien jedoch die noch ursprünglicheren Formen auszumachen (vgl. Durkheim 1994: 131, 128). Ethnographische Berichte, insbesondere von Spencer und Gillen, eröffnen Durkheim (1994: 136, 134) den Zugang zu systematischen Darstellungen dieser elementaren Formen. In expliziter Abgrenzung von Frazer konzentriert er sich in seiner Untersuchung auf australische Beispiele unter bloss ergänzender Berücksichtigung von Studien zu nordamerikanischen Indianern. Da, so Durkheim (1994: 136, 133), „die sozialen Fakten in Beziehung zum sozialen System [stehen], dessen Teil sie sind“, lassen sie sich nicht verstehen, wenn sie von ihrem Kontext abgetrennt in einen komparativen Zusammenhang eingeführt werden. Deshalb konzentriert er sich in den *Formes* auf die Aborigines. Wenn bei bestimmten Völkern die Idee des Heiligen, der Seele, der Götter eine bestimmte Realität ausdrücke, müsse wissenschaftlich angenommen werden, dass im Prinzip dieselbe Explikation für alle Völker gelte, wo sich die selben Ideen mit den gleichen Grundzügen finden. Eine solche Induktion mit einer wohldefinierten Erfahrung sei weniger kühn, als viele der Generalisierungen, die versuchen, das Wesen der Religion zu erhaschen und gar keine Religion analysieren (vgl. Durkheim 1994: 594, 634f.).

Während Durkheim in der *Division* gerade die Unterschiede zwischen „primitiven“ und modernen Gesellschaften betonte, sieht er also in den *Formes* zwei Formen des Sozialen als vergleichbar und möchte sogar von der einen auf die andere schliessen. Immerhin sah er aber eine Betrachtung der Veränderungen, die in der Geschichte dazugekommen seien, ausdrücklich als notwendig an (vgl. Durkheim 1994: 26, 11f.), um auf moderne Gesellschaft schliessen zu können.

2.1.3.1 Epistemologisches Interesse

Es stellt sich nicht nur die Frage, wieso sich Durkheim ausgerechnet für die Aborigines interessiert, sondern auch, wieso er sie insbesondere über die Kategorie der Religion in den Blick nimmt. Fachgeschichtliche, biographische und politische Ursachen wurden bereits genannt, Durkheim selbst begründet diesen Fokus im Einstiegskapitel aber über sein epistemologisches Interesse. Dabei schliesst er an die philosophische Diskussion um die Herkunft der Grundkategorien des Denkens an:

„An der Wurzel unserer Urteile steht eine bestimmte Anzahl von wesentlichen Begriffen, die unser ganzes intellektuelles Leben beherrschen; es sind die Begriffe, die die Philosophen seit Aristoteles die Kategorien des Urteilvermögens nennen: Zeit, Ort, Substanz, Quantität [sic], Relation, Tätigkeit, Leiden, Verhalten, Befinden. Sie entsprechen den allgemeinsten Eigenschaften der Dinge. Sie sind die festen Regeln, die den Gedanken einengen; der Gedanke kann sich nicht davon lösen, ohne sich selbst zu

zerstören, denn es scheint nicht möglich zu sein, von Dingen anzunehmen, dass sie ausserhalb von Zeit und Raum oder unzählbar seien.“ (Durkheim 1994: 27 f., 12f.)¹⁵

Er kontrastiert Positionen, in denen der Ursprung dieser Kategorien in der Erfahrung gesehen wird, mit solchen, die sie als *a priori*, ausser der Erfahrung stehend, sehen. Er selbst bietet nun eine ganz andere, soziologische Antwort. Auf der Suche nach dem Ursprung der Kategorien kommt Durkheim auf Religion:

„Wenn man die primitiven religiösen Glaubensvorstellungen analysiert, begegnet man zwanglos den hauptsächlichsten dieser Kategorien. Sie sind in der Religion und aus der Religion entstanden; sie sind das Produkt des religiösen Gedankens.“ (Durkheim 1994: 28, 13)

Religion sieht Durkheim wiederum als grundlegend soziale Angelegenheit. Das heisst, seine Antwort auf die Frage nach den Kategorien lautet: Sie sind ein Produkt des sozialen Lebens. Nicht das Bewusstsein, sondern die Geschichte muss nach ihnen befragt werden. Entsprechend sind sie nicht *a priori* gegeben, sie lassen sich durch soziologische Analyse in ihrer Entstehung erfassen:

„Die Kategorien hören also auf, als nichtanalysierbare Ur fakten angesehen zu werden.“ (Durkheim 1994: 41, 27)

Und da gemäss Durkheim (1994: 27, 12) die ersten „Denksysteme [*systèmes de représentations*], die sich der Mensch von der Welt und von sich selbst gemacht hat“, religiösen Ursprungs sind, sind die ursprünglichsten Formen des Sozialen und auch der Kategorien in möglichst elementaren Religionen zu finden. Unter dieser Voraussetzung klärt er zunächst das Religionsverständnis und analysiert dann das, was ihm als „elementare“ Religion vorkam und zugänglich war. Damit ist Vernunft für Durkheim keine Angelegenheit *a priori* oder individueller Erfahrung, sondern ein Produkt des sozialen Lebens. Damit stehe sie weder ausserhalb der Natur noch ausserhalb wissenschaftlicher Erforschung und ihre Herstellung wird soziologisch, im Fall der Aborigines über den Gegenstand Religion, analysierbar (vgl. Durkheim 1994: 35, 21). Somit gründet Durkheim auf den *Formes* mehr als eine Religionssoziologie, nämlich eine ganze Epistemologie, so die Betonung von Rawls (2004). In den Worten Schluchters (2009) kann davon die Rede sein, dass Durkheim damit Kant soziologisiert.

¹⁵Im französischen Original lautet die Aufzählung nach dem Doppelpunkt: „notions de temps, d'espace, de genre, de nombre, de cause, de substance, de personnalité etc.“.

2.1.3.2 Religionsverständnis

Neben dem epistemologischen Aspekt der *Formes* soll der Fokus auf ihren Implikationen für eine auf religiöse Gemeinschaften bezogene Ritualtheorie liegen. In den ersten Kapiteln der *Formes* identifiziert Durkheim Religion als Erzeugungs- und Erhaltungsprinzip des sozialen Lebens und des menschlichen Denkens. Bevor er dazu eine eigene Religionsdefinition entwirft, argumentiert er gegen andere Definitionsstrategien: einerseits gegen diejenige, Religion über das Übernatürliche zu definieren (vgl. z. B. Durkheim 1994: 49, 36) und andererseits gegen Definitionsversuche, die Religion an Gottesvorstellungen festmachen.

Von zentralem Stellenwert für sein Konzept und für die Struktur der *Formes* ist dabei folgende Differenzierung:

„Die religiösen Phänomene kann man auf natürliche Weise in zwei Kategorien aufteilen: die Glaubensüberzeugungen und die Riten. Die ersten sind Meinungen: sie bestehen aus Vorstellungen; die zweiten sind bestimmte Handlungsweisen.“ (Durkheim 1994: 61, 50)

Diese Unterscheidung zwischen „pratiques“ und „croyances“ findet sich bereits in der *Division* an zentraler Stelle und zwar bei der Charakterisierung mechanischer Solidarität (vgl. Durkheim 1992: 434, 357). Wie François Héran (1986: 247) zeigt, stand Durkheim mit dieser Unterscheidung in einer langen Tradition: Sie lässt sich bei Autoren wie Fustel de Coulanges, Hegel, Bergson und nach Durkheim auch Lévi-Strauss als Vehikel von Wertungen und Taxierungen ganzer Zivilisationen vorfinden, so über die Gegenüberstellung von Rationalität und Ritual, die parallel zur Kontrastierung zwischen Griechenland und Rom gesetzt wurde. Auch bei Robertson Smith (1927: 16), von dem entscheidende Wirkungen auf Durkheims späte Religionssoziologie ausgegangen sind sowie Frazer (1994: 72–73), mit dem sich Durkheim in den *Formen* ausführlich auseinandersetzt, charakterisieren Religion über die Unterscheidung zwischen Glaube und Handeln.

Diese Unterscheidung bringt Durkheim mit einer weiteren, nämlich derjenigen zwischen heilig (*sacré*) und profan (*profane*), zusammen:

„Eine Religion ist ein solidarisches System von Überzeugungen und Praktiken, die sich auf heilige, d. h. abgesonderte und verbotene Dinge, Überzeugungen und Praktiken beziehen, die in einer und derselben moralischen Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören.“ (Durkheim 1994: 75, 65)¹⁶

¹⁶Diese wichtige Passage soll auch im Original wiedergegeben werden: „Une religion est un système solidaire de croyances et de pratiques relatives à des choses sacrées, c'est-à-dire séparées, interdites, croyances et pratiques qui unissent en une même communauté morale, appelée Église, tous ceux qui y adhèrent.“

Dazu gesellt sich eine funktionale Bestimmung von Religion, nämlich, dass sie zu moralischer Gemeinschaft führt.¹⁷ Damit unterscheidet Durkheim Religion von Magie, die sich auch mittels Überzeugungen und Handlungen um heilig und profan dreht, aber keine Solidarität konstituiert.¹⁸

2.1.3.3 Glaubensvorstellungen

Um eine Religion zu verstehen, so Durkheim (1994: 143, 141), müsse man die Ideen verstehen, auf denen sie beruhe. Im Zentrum der religiösen Vorstellungen der Aborigines sieht Durkheim das Totentier, dieses ist zwar Gegenstand des Kultes, zum Glauben daran führt jedoch nichts, was dem Objekt intrinsisch wäre. Durkheim (1994: 284, 294) fragt: „Das Totem ist also vor allem ein Symbol, ein materieller Ausdruck von etwas anderem. Aber wovon?“ Einige Zeilen später gibt Durkheim die Antwort:

„Wenn es [das Zeichen, mit dem sich die Klane voneinander unterscheiden, Anm. RW] also sowohl das Symbol des Totems wie der Gesellschaft ist, bilden dann nicht Gott und die Gesellschaft eins?“ (Durkheim 1994: 284, 295)

Das Totem, oder, in Religionen in denen er die zentrale Rolle spielt: Gott, ist die Idealisierung der Gesellschaft. Dieses Ideal nimmt dabei die Form von Repräsentationen an, die gleichzeitig etwas von sich verschiedenes darstellen, nämlich die Gesellschaft und dabei ein aktives Moment sind, indem sie das von ihnen repräsentierte gleichzeitig auch konstituieren. So stellt das Totem den Klan dar und wird im Handeln und Denken seiner Mitglieder zum eigentlichen Bezugspunkt, da der Klan selbst eine zu abstrakte Größe ist (vgl. Durkheim 1994: 302, 315). Die Unterscheidung zwischen verschiedenen Totemwesen gibt die Grenzen zwischen Klänen wieder. Die Symbolik verkörpert damit die sozialen Verhältnisse. In wenig differenzierter Form wird der Totemismus durch unpersönliche Kräfte bestimmt, wie z. B. „mana“, daneben gäbe es aber auch einen „Individualtotemismus“, eine Symbolik, die das Individuum bezeichnet, aber gleichzeitig von der kollektiven Symbolik abhängig ist.

Unabhängig davon, ob eine Gesellschaft mehr oder weniger differenziert ist, zieht Durkheim in seiner Konklusion den Schluss:

¹⁷Mit Kirche (*Église*) dürfte Durkheim dabei an eine sehr allgemeine Form von Religionsgemeinschaft denken, zumal er im *Suicide* (1990a: 159) auch von einer „église juive“ spricht. Die Begriffswahl zeigt freilich eine Prägung durch den katholischen Kontext an.

¹⁸Mit dieser Unterscheidung orientiert sich Durkheim an Robertson Smith (vgl. Goody 1961: 145).

„Eine Gesellschaft kann nicht entstehen, noch sich erneuern, ohne gleichzeitig Ideale zu erzeugen. Diese Schöpfung ist für sie nicht irgendeine Ersatzhandlung, mit der sie sich ergänzt, wenn sie einmal gebildet ist, es ist der Akt, mit dem sie sich bildet und periodisch erneuert.“ (Durkheim 1994: 565, 603)

2.1.3.4 Rituale

Die Autorität dieser Ideale als Symbolisierung des Sozialen, ihre moralische Kraft im Sinne Durkheims, schöpft sich aus der Emotionalität, mit der sie verbunden werden. Für die Erzeugung dieser Emotionen ist die Versammlung der Gruppenmitglieder notwendig:

„Damit die Gesellschaft sich ihrer bewusst werden kann und dem Gefühl, das sie von sich hat, den nötigen Intensitätsgrad vermitteln kann, muss sie versammelt und konzentriert sein.“ (Durkheim 1994: 565, 603)

Die einzelnen Familien des Stammes gehen normalerweise getrennt ihrem Leben nach, das durch Nahrungsbeschaffung geprägt ist. Dazwischen liegen jedoch Phasen, in denen sich der Stamm auf engem Raum versammelt, was emotionale Folgen zeitigt:

„Nun wirkt aber die Ansammlung allein schon wie ein besonders mächtiges Reizmittel.“ (Durkheim 1994: 297, 308)

Solche periodischen Versammlungen geschehen im Rahmen von Ritualen:

„Die Tradition, deren Erinnerung sie verewigt, besteht aus der Art und Weise, wie sich eine Gesellschaft den Menschen und die Welt vorstellt. Sie ist Moral und Kosmologie und zugleich Geschichte. Der Ritus dient also dazu, und kann nur dazu dienen, die Lebendigkeit dieser Überzeugungen zu erhalten; zu verhindern, dass sie aus dem Gedächtnis schwinden, d.h. im ganzen genommen, die wesentlichsten Elemente des kollektiven Bewusstseins wiederzubeleben. Durch ihn erneuert die Gruppe periodisch das Gefühl, das sie von sich und von ihrer Einheit hat.“ (Durkheim 1994: 504 f., 536)

Diese Kollokalität ist mit einer Bestimmtheit des Handelns durch die Gemeinschaft verbunden, die zu einer Koordination der Handelnden und in Verbindung damit einer Einheit im Denken und Fühlen führt, insbesondere während Ritualen:

„Darum hat der Befehl im allgemeinen kurze, schneidende Formeln, die dem Zaudern keinen Platz lassen. In dem Mass, in dem er nur als Befehl auftritt und nur durch seine eigenen Kräfte wirkt, schliesst er jeden Gedanken an Überlegung und an Berechnung aus. Der Wirkungsgrad des Befehls hängt von der Intensität des Geisteszustands ab,

in dem er gegeben wird. Diese Intensität ist es, die das ausmacht, was wir moralischen Zwang nennen.“ (Durkheim 1994: 286, 296f.)

Die Gesellschaft fordert von den Individuen Dinge, ohne die sie nicht existieren könnte, und führt dabei zu Verpflichtungen, die nicht gemacht und nicht gewollt sind und den fundamentalen Instinkten zuwider laufen. Die Überzeugung verläuft aber nicht einfach über Zwang, sondern über den „véritable respect“ (Durkheim 1994: 296). Sie entsteht auch nicht über Einsicht und nicht über Kalkül, sondern über generelle emotionale Zustimmung. Die sich in solchen Situationen aufschaukelnden Emotionen führen dazu, was Durkheim (z. B. 1990b: 517) als „effervescence collective“, als „kollektive Effervescenz“, bezeichnet.¹⁹ Diese Effervescenz ist für Religiosität unabdingbar:

„Wer eine Religion wirklich praktiziert hat, weiss genau, dass es der Kult ist, der die Freude, die innere Ruhe, den Frieden, die Begeisterung erregt, die für den Gläubigen der Erfahrungsbeweis für seinen Glauben ist.“ (Durkheim 1994: 559, 596)

Im Vollzug der Rituale findet eine Reproduktion und Idealisierung des sozialen Zusammenhanges, den sie jeweils verkörpern, statt, das Individuum wird damit an das Kollektiv gebunden:

„So existiert also eine Reihe von Zeremonien, deren einziger Zweck es ist, bestimmte Ideen und Gefühle zu erwecken, die Gegenwart an die Vergangenheit zu binden, das Individuum an die Kollektivität.“ (Durkheim 1994: 509, 541)

2.1.3.5 Heilig und Profan

Religiöse Überzeugungen unterscheiden gemäss Durkheim zwischen profan und heilig: „Wenn heilige Dinge untereinander Beziehungen der Zu- und Unterordnung haben, so dass sie ein System von gewisser Einheit bilden, das aber selbst in keinem anderen System derselben Art einbezogen ist, dann bildet die Summe der Überzeugungen und der entsprechenden Riten eine Religion.“ hält Durkheim (1994: 67, 56) fest. So kommt für Durkheim dem Totem als Zeichen eines Kollektivs gleichzeitig ein religiöser Charakter zu, da mit seiner Hilfe die Welt in religiös und profan eingeteilt wird. Die beiden Seiten schliessen einander vollständig aus und die Trennung ist absolut.

¹⁹In der deutschen Übersetzung wird „effervescence collective“ meist als „kollektive Erregung“ übersetzt (vgl. z. B. Durkheim 1994: 488), in der englischen Übersetzung jedoch als „collective effervescence“ (Durkheim 1995: 366).

Die Unterscheidung hat einen für Religion konstitutiven Charakter, so dass sie für Durkheim auch auf den Ursprung von Religion hinweist. Zwei Dinge schliesst Durkheim zunächst, was diesen Ursprung angeht, aus: Einerseits, so Durkheims Kritik am Naturismus, könne nicht das Erleben der Natur die Ursache von Religion gewesen sein. Selbst wenn die Natur gelegentlich überwältigend wirke, werde sie doch durchwegs als etwas Profanes, Alltägliches, Kontrollierbares erlebt, weshalb sie nicht der Ausgangspunkt für die Unterscheidung heilig/profan und damit für Religion sein könne (vgl. Durkheim 1994: 122–126, 118–124). Andererseits lehnt Durkheim auch die Auffassung ab, dass die Erfahrung einer Beseeltheit der Menschen und Dinge Ausgangspunkt für Religion gewesen sei. Die Seele des Menschen spiele bei den Aborigines keine grössere Rolle (vgl. Durkheim 1994: 97, 91) und die Beseeltheit aller Objekte, die bei den Aborigines durchaus wichtiger sei, wäre eine kollektive Illusion; Religion sei zu bedeutsam um derart vollständig auf falschen Tatsachen beruhen zu können (vgl. Durkheim 1994: 103 f., 97f.) – letzteres spricht für ihn auch gegen die naturistische Erklärung von Religion (vgl. Durkheim 1994: 117 f., 113f.). Stattdessen sieht Durkheim die Wahrnehmung des Gegensatzes von heilig/profan aus dem Erleben von aussergewöhnlichen, efferveszenten Momenten in rituellen Situationen entstanden und dem Kontrast dieses Erlebens zur Normalität des Alltags. Dieser hinterlasse den Eindruck, dass es zwei ganz unterschiedliche, nicht miteinander vergleichbare Welten gibt (Durkheim 1994: 301, 313).

„Die Heiligkeit eines Dinges besteht, wie wir gezeigt haben, in dem kollektiven Gefühl, dessen Objekt es ist.“ (Durkheim 1994: 553, 590). Es sind also „hypostasierte kollektive Kräfte“ (Durkheim 1994: 437, 461), die zur Wahrnehmung eines Bereichs des Heiligen führen. Materielle Gegenstände können zu Verkörperungen des Heiligen werden. Die Heiligkeit ist dabei den Dingen nicht inhärent, sondern kommt ihnen zu, insofern sie in diesen kollektiven Vollzug einbezogen werden. Das heisst, dass die verschiedensten Dinge der Klasse des Heiligen zugerechnet werden können. Sind Gegenstände ins kollektive und emotionale Handeln involviert, gewinnen sie an Heiligkeit und können sie auch wieder verlieren, wenn sie Teil des alltäglichen Lebens sind.

Hinter der Vorstellung von Heiligkeit steht etwas auch wissenschaftlich nachweisbar Reales, nämlich die Gesellschaft, ihre Kraft ist es, die im Rahmen kollektiver Effervescenz wahrgenommen und in Form von Gegenständen und Konzeptionen symbolisiert wird. Der Gegensatz zwischen dem Kollektiv und der Vereinzelung findet sich in der Unterscheidung zwischen heilig und profan wieder und konstituiert eine doppelte Natur des Menschen, eine soziale und eine egoistische:

„In ihm [dem Mensch, Anm. RW] befinden sich zwei Wesen [*êtres*]: ein individuelles, das seine Basis im Organismus hat und dessen Wirkungsbereich dadurch eng begrenzt ist, und ein soziales Wesen, das in uns, im intellektuellen und moralischen Bereich die höchste Wirklichkeit darstellt, die wir durch die Erfahrung kennen können: ich meine die Gesellschaft.“ (Durkheim 1994: 37, 23)

Der Gegensatz heilig/profan ist dabei nicht parallel zu positiv/negativ oder gut/böse zu sehen. Ob die Kommunion des Bewusstseins nun in Euphorie oder in starker Niedergeschlagenheit besteht, beides trägt gleichermaßen zur Heiligkeit bei, innerhalb dessen sich dementsprechend positiv und negativ Gewertetes wiederfindet. Gott gilt als heilig, aber dies trifft auch auf den Teufel zu. In beiden Fällen stehen kollektive Gefühle dahinter (vgl. Durkheim 1994: 554, 591). Religion ist dabei als Einheit der Unterscheidung zwischen heilig und profan zu sehen und nicht bloss auf der Seite des Heiligen angesiedelt. Den Anfang von Religion macht die Erfahrung einer Differenz zwischen ausseralltäglichen und alltäglichen Situationen. Das Ziehen dieser Trennlinie, das entsprechende Unterscheiden der Welt ist das, was Religion ausmacht, nicht bloss die Ausarbeitung der einen Seite der Unterscheidung.²⁰

2.1.4 Durkheim differenzieren

Durkheim sieht Religion als Reproduktion und Idealisierung des sozialen Zusammenhanges, den sie jeweils verkörpert. An einer Stelle drückt er dies pointiert wie folgt aus:

„Wenn die Religion alles, was in der Gesellschaft wesentlich ist, hervorgebracht hat, dann deshalb, weil die Idee der Gesellschaft die Seele der Religion ist.“ (Durkheim 1994: 561, 599).

Religion stellt dabei keine blossе Widerspiegelung sozialer Verhältnisse dar. Dies betont er noch einmal im Schlussteil der *Formes*, wo er sein Religionsverständnis vom historischen Materialismus abgrenzt. Zwar hänge auch in seinem Konzept Religion vom sozialen Leben ab, es handle sich aber nicht um eine blossе Übersetzung der materiellen Verhältnisse der Gesellschaft. „(. . .) das kollektive Bewusstsein ist etwas anderes als eine einfache abgeleitete Erscheinung seiner morphologischen Basis, so wie das individuelle Bewusstsein etwas anderes ist als eine einfache

²⁰ Anders lesen Durkheim in dieser Hinsicht sowohl Luhmann (2000: 9) als auch Malinowski (1973: 44), der darauf hinweist, dass sich Religion um das Heilige und das Profane kümmert, und sich damit explizit von Durkheim abzugrenzen glaubt.

Effloreszenz des Nervensystems.“ (Durkheim 1994: 567, 605). Das Kollektivbewusstsein (*conscience collective*) – damit verwendet er ein Konzept, das er in der *Division* eingeführt hat, in den *Formes* ansonsten jedoch nicht verwendet – ist das Resultat einer Synthese *sui generis* des Bewusstseins der Einzelnen.

Dieses Modell des Zusammenhanges von sozialer Ordnung und religiösen Ritualen ist Ausgangspunkt der vorliegenden Untersuchung und seine Differenzierung ihr Ziel. Diese Differenzierung setzt am Explanandum, also dem, was erklärt werden soll, und dem Explanans, also dem Faktor, der entscheidend für die Erklärung ist und der Form der Erklärung selbst an:

1. Explanandum: Ausgangspunkt der Argumentation und massgeblich für die Struktur der vorliegenden Untersuchung ist die Differenzierung zwischen verschiedenen Formen von sozialen Ordnungen, wie sie im Abschn. 2.8 genauer beschrieben wird. Explanandum der *Formes* waren Gemeinschaften der Aborigines, die Durkheim mit dem Begriff der Gesellschaft (*société*) fasste, den er auch zur Bezeichnung des Frankreichs seiner Zeit verwendete. Der Begriff wird damit zu einem Vehikel der Generalisierung von Schlüssen von dem, was er als „primitive Gesellschaft“ fasste, zu dem, was auch mit Durkheim (1994: 294, 305) selbst als moderne Gesellschaft bezeichnet werden kann. In der *Division* hatte Durkheim selbst noch deutlich gemacht, dass es sich dabei um unterschiedliche Formen des Sozialen mit unterschiedlichen Formen der Herstellung von Solidarität handelt, in den *Formes* rückt diese Differenzierung zugunsten der Verallgemeinerung weitgehend in den Hintergrund.

In der vorliegenden Untersuchung soll sie wieder einbezogen werden, weshalb die Ordnung der Gemeinschaft (Kap. 4) von derjenigen der Gesellschaft (Kap. 5) unterschieden und mit unterschiedlichen Antworten zum Einfluss religiöser Rituale gerechnet wird.

2. Explanans: Zudem wird von diesen zwei Ordnungen eine dritte unterschieden, nämlich Interaktion, worunter Kommunikation unter Anwesenden verstanden wird (Kap. 3). Ritual, also das Explanans in Durkheims Argumentation, wird als Form von Interaktion gesehen, die sich durch ein hohes Mass an Ritualisierung auszeichnet. Über die Diskussion eines entsprechenden Konzepts wird bereits im vorliegenden Theorieteil ein Verständnis von Ritual erarbeitet, das die eher vage Bestimmung dieses Begriffs bei Durkheim überschreitet (Abschn. 2.3). Durch die Fassung als Interaktion kann zudem an entsprechende neuere soziologische Theorien angeschlossen werden, die ihrerseits Durkheims Ausführungen zu Interaktionen in den *Formes* als Ausgangspunkt hatten. Interaktion ist in (Kap. 3) ihrerseits Explanandum (Wie strukturiert Ritualisierung Interaktion?),

in den anderen zwei Kapiteln Explanans (Wie strukturiert ritualisierte Interaktion Gemeinschaft, bzw. Gesellschaft?).

3. Erklärung: Für die Diskussion des Zusammenhangs von Explanans und Explanandum wird insbesondere das Verständnis von Funktion zu diskutieren sein, das seit Durkheim zu seiner Charakterisierung verwendet, aber auch kontrovers diskutiert wird (Abschn. 2.4). Die vorliegende Arbeit reiht sich angesichts dieser Kontroverse nicht in die funktionalistische Tradition der Durkheiminterpretation ein, sondern in die praxistheoretische. Ein entsprechender Ansatz, der unter Abschn. 2.2 ausgeführt wird, stellt dazu die Ausgangslage her. Ein Verständnis von Praxis erlaubt es, das Verhältnis von religiösen Ritualen und sozialer Ordnung als eines von Handlung und Struktur zu begreifen und so in ein Verständnis der Reproduktion der sozialen Welt zu überführen.

Weitere der Fragestellung inhärente Konzepte, die es im Anschluss an Durkheim und über ihn hinaus zu charakterisieren gilt, sind Religion (Abschn. 2.7) und soziale Ordnung (Abschn. 2.5). Des Weiteren ist die Beziehung zwischen Glaubensvorstellungen und Ritualen zu klären – aus dieser Beziehung setzt sich gemäss Durkheim Religion zusammen, wobei die entsprechende Verhältnisbestimmung zu sehr unterschiedlichen Interpretationen von Durkheims Werk und dessen Antwort auf die hier massgebliche Frage geführt hat. Im Abschn. 2.6 soll die Debatte rekonstruiert und Stellung bezogen werden.

2.2 Praxis

Der Begriff der Praxis spielt in verschiedenen Ansätzen in den Sozialwissenschaften eine wichtige Rolle. Soziologen wie Pierre Bourdieu und Anthony Giddens können mit ihm assoziiert werden. Auch Klassiker werden neuerdings praxistheoretisch gelesen, was insbesondere bei Durkheim der Fall ist, der von Anne Rawls (2004) einer entsprechenden Relektüre unterzogen wird. Hier wird, im Gegensatz zu früheren Lesarten²¹ der zentralen Unterscheidung zwischen Glaubensvorstellungen und Praktiken, den Letzteren der oberste Stellenwert zugeschrieben (siehe Abschn. 2.7). Die mit dem Praxisbegriff verbundene theoretische Bewegung wird verschiedentlich

²¹Dabei insbesondere derjenigen von Talcott Parsons, die Durkheim jener Generation amerikanischer Soziologen, die den *mainstream* des Faches der Nachkriegszeit nachhaltig prägten, überhaupt erst näher gebracht hat. Parsons sieht eine zentrale Leistung Durkheims, in direktem Gegensatz zur praxistheoretischen Interpretation von Anne Rawls, darin, dass dieser einem „gemeinsamen System von Werten“ die soziologische Relevanz zugesprochen habe (vgl. z. B. Parsons 1949: 425).

als „practical turn“ gefeiert. Die Notwendigkeit, einen weiteren „turn“ auszurufen, scheint jedoch gering und Kontinuitäten zu soziologischen Klassikern scheinen die Rede von der Wende nicht zu rechtfertigen (vgl. Bongaerts 2007). Zudem sind praxistheoretische Ansätze bisher weder zeitlich parallel noch inhaltlich einheitlich aufgetreten, sondern stellen eher ein „facettenreiches Bündel von Analyseansätzen“ (Reckwitz 2003b: 282) dar, dessen Vertreter sich oft gegenseitig nicht rezipieren.

Im Folgenden soll der Fokus auf dem einflussreichsten Praxiskonzept in der Soziologie liegen, demjenigen Pierre Bourdieus. Gerade in der Ritualtheorie hat es direkt, aber auch indirekt über die praxistheoretische Ritualtheoretikerin Catherine Bell, einen wichtigen Stellenwert erlangt. Dem Facettenreichtum der Praxistheorien soll insofern Rechnung getragen werden, indem auf die Spätphilosophie Ludwig Wittgensteins eingegangen wird, die am ehesten als gemeinsamer Nenner der verschiedenen Praxistheorien gelten kann. Darauf werden die Ansätze von Giddens und der Ethnomethodologie, die in der vorliegenden Untersuchung eine Rolle spielen, andiskutiert und in Bezug zur Praxistheorie Bourdieus gesetzt. Die Ausführungen über Praxis und Praxistheorien beginnen mit Karl Marx und damit demjenigen Klassiker, der meist als Ausgangspunkt für Praxistheorien genannt wird.

2.2.1 Praxis bei Karl Marx

Marx kann als Begründer der sozialwissenschaftlichen Praxistheorie gesehen werden (vgl. z. B. Ritzer 1996: 528). Dies erklärt auch, wieso praxistheoretische Ansätze nach den 1960er Jahren und damit in einem Zeitraum entwickelt und breit rezipiert wurden, in dem marxistische Ansätze im Rahmen zunehmender Kritik an strukturfunktionalistischen Positionen in den Sozialwissenschaften an Boden gewannen. Für Praxistheoretiker wie Bourdieu stellen dabei Marx' *Bemerkungen zu Feuerbach* und die *Deutsche Ideologie* die zentralen Bezugspunkte dar.

Bei ersteren handelt es sich um elf lose zusammenhängende, postum von Engels herausgegebene Bemerkungen, in denen sich Marx von Feuerbachs philosophischer Religionskritik abwendet und stattdessen fordert, den Blick auf Geschichte und Gesellschaft zu richten. In diesem Bezug betont er die Wichtigkeit, Wirklichkeit nicht als Objekt, sondern als menschliche Praxis zu fassen: Das gesellschaftliche Leben sei letztlich „praktische menschlich-sinnliche Tätigkeit“ (Marx und Engels 1978b [1845]: 6; Hervorhebung im Original). Marx grenzt seine Position damit gegen die deutsche idealistische Philosophie seiner Zeit ab, die sich, so Marx, den Ideen und der Anschauung verschrieben habe. Auch ein fortschrittlicher Idealist wie Feuerbach vertrete gemäss Marx einen „anschauenden Materialismus“ und ignoriere die aktive Seite des Menschen (vgl. Schluchter 2009: 57). „Feuerbach sieht

daher nicht, daß das ‚religiöse Gemüt‘ selbst ein gesellschaftliches Produkt ist und daß das abstrakte Individuum, das er analysiert, in Wirklichkeit einer bestimmten Gesellschaftsform angehört.“ (Marx und Engels 1978b: 7). Die idealistische Geschichtsauffassung leite die Praxis aus den Ideen ab und nicht die Ideen aus der Praxis.

In der *Deutschen Ideologie* arbeiten Marx und Engels (1978a [1846]) an einer entsprechenden Gegenposition, deren Systematisierungsbasis die revolutionäre Praxis darstellt, wobei der Praxisbegriff beinahe zum „antiidealistischen Kontrastbegriff“ wider die „rationalistisch verhimmelte Vernunft“ (Tietz 2010: 67) wird. Den Autoren ging es dabei um die „Entidealisierung der Gesellschaft“ und „Historisierung der menschlichen Natur“ (vgl. Henning und Thomä 2010: 207). Die *Deutsche Ideologie* wurde, auf der Suche nach einem Verständnis von „Praxis“ und von den Feuerbachthesen her gelesen, zum Bezugspunkt für verschiedenste praxistheoretische Ansätze, so von Castoriadis, Giddens, Bourdieu und auch Habermas (vgl. Bluhm 2010: 7). Dieser breite Einfluss stehe, so Bluhm (2010: 7), im Kontrast dazu, dass „Praxis“ gar keine Zentralkategorie bei Marx darstelle. Noch weniger traut Heinrich Marx’ Praxisbegriff zu: Dieser stelle zunächst nicht mehr als eine Leerformel dar, die „für das Konkrete, Empirische, das im Gegensatz zu den philosophisch-abstrakten Konstruktionen der Junghegelianer als Ausgangspunkt und Erklärungsgrund genommen werden soll“ (Heinrich 2004: 261), stehe. Gerade diese Unbestimmtheit habe es ermöglicht, dass unterschiedliche Theorieprojekte mit Verweis auf die Feuerbachthesen an „Praxisphilosophien“ oder „Praxeologien“ arbeiteten.²² Marx habe selbst, so Heinrich weiter, in späteren Werken auf den Praxisbegriff verzichtet, dies wohl nicht zuletzt aufgrund seiner zunehmenden Skepsis gegenüber einem darauf aufbauenden Empirismus: Marx erkannte zunehmend, dass die Produktion von Begriffen auch für die kritische wissenschaftliche Arbeit unausweichlich und eine „unmittelbare Empirie“ im Sinne eines unverfälschten Blickes auf die Positivität der Praxis nicht möglich war.

„Vor dem Hintergrund der Kritik der politischen Ökonomie erweist sich der Praxisbegriff der *Feuerbachthesen* und der *Deutschen Ideologie*, der als Synonym für das Empirische, das alle Mystifikationen der Theorie auflösen sollte, als ein *vorkritischer* Begriff: die Praxis selbst, so wie sie sich empirisch zeigt, ist in Mystifikationen befangen; Praxis ist gerade nicht der transparente Erklärungsgrund, auf den alles zurückzuführen ist, sondern selbst ein Erklärungsgegenstand.“ (Heinrich 2004: 267; Hervorhebungen im Original)

²²Dass der Grad an Ausarbeitung des Praxiskonzepts bei Marx höchst gering war, wird dabei in der sozialwissenschaftlichen Diskussion kaum erwähnt. Eine Ausnahme ist Giddens (1993: 106).

Dennoch, eine mit den Anliegen späterer Praxistheoretiker kongruente Grundlage ist bei Marx durchaus vorhanden: Einerseits findet sich wie in späteren Praxistheorien die Ablehnung „idealistischer Erklärungen“ der sozialen Welt, also Erklärungen, die in Ideen und Werten den Antrieb für das menschliche Handeln suchen. Andererseits findet Marx' Ablehnung eines Bildes der Welt, das beim souverän handelnden Individuum ansetzt, ihre Fortsetzung in gegenwärtigen Praxistheorien. Die Tätigkeiten des Individuums sind bereits für Marx immer über die sozialen Verhältnisse und ihre Geschichte zu erklären. Für Marx bedeutete dies in der *Deutschen Ideologie*, sich von der Philosophie zunächst hin zur Geschichte und dann zur Ökonomie zu bewegen (vgl. Heinrich 1999: 114). So schreibt er im Vorwort zur 1. Auflage des *Kapitals*: „Weniger als jeder andere kann mein Standpunkt, der die Entwicklung der ökonomischen Gesellschaftsformation als einen naturgeschichtlichen Prozess auffasst, den Einzelnen verantwortlich machen für Verhältnisse, deren Geschöpf er social bleibt, so sehr er sich auch subjektiv über sie erheben mag.“ (Marx 1991: 10). Die Individuen tragen zwar zur Reproduktion dieser Verhältnisse durch den Austausch ihrer Arbeitsprodukte und damit die Herstellung von Werten bei, aber, so bringt es Marx (1991: 73) auf den Punkt: „Sie wissen das nicht, aber sie thun es.“ Auch wenn die Begrifflichkeit der Praxis für ihn dabei keine Rolle mehr spielt, bleibt mit einer solchen Position auch der späte Marx für Praxistheorien bedeutsam.

2.2.2 Praxis bei Pierre Bourdieu

2.2.2.1 Grundzüge

In einem Interview betont Bourdieu rückblickend, dass er gerade am Anfang seiner akademischen Karriere von den Feuerbachthesen stark beeinflusst gewesen sei (vgl. Honneth et al. 1986: 35). Mit Blick auf die im Abschn. 2.2.1 vorgestellten Einschätzungen Heinrichs ist allerdings ein Fragezeichen dahinter zu setzen, wenn beispielsweise Müller (2011: 57) darauf verweist, dass Bourdieu auf eine „Praxisphilosophie des jungen Marx“ zurückgreife, da von einer ausgearbeiteten „Philosophie“ bei Marx nicht die Rede sein kann. Doch wie bereits gezeigt: Genau weil der Begriff eine Leerformel dargestellt hat, konnten Unterstellungen hinsichtlich einer „Praxisphilosophie“ von Marx, wie sie sich schon bei Engels fanden, ungehindert Einzug halten. Seine marxistische Stossrichtung gewinnt der Praxisbegriff möglicherweise weniger durch Referenzen auf die Feuerbachthesen, sondern, so lässt sich mit Bluhm (2010) vermuten, durch die Einbettung in andere auf Marx zurückzuführende Kategorien und Perspektiven. Beispiele für diese Bezüge sind der Begriff der „Entfremdung“, der Blick auf Machtdifferenziale, sowie die Kritik

am Idealismus und der epistemologischen Bevorzugung des Individuums. Entsprechende Verknüpfungen, wie sie bei Bourdieu offensichtlich sind, geben seinem Praxisansatz trotz des Fehlens einer Praxisphilosophie des jungen Marx eine marxistische Stossrichtung. Diese zeigt sich in Bourdieus Ansatz insbesondere in der Ablehnung von Positionen, die er dem „Subjektivismus“ zurechnet. Seine Theorie beruht aber noch auf einer weiteren Abgrenzung, derjenigen von dem, was Bourdieu als „Objektivismus“ bezeichnet. Mit seiner Theorie sucht er vielmehr nach einer Alternative zwischen Objektivismus und Subjektivismus.²³ Ersteren sah er insbesondere repräsentiert durch die Position des Ethnologen Claude Lévi-Strauss, letzteren durch die Sozialphänomenologie von Alfred Schütz, die Ethnomethodologie Harold Garfinkels und verwandte Positionen, die Bourdieu auch mit „Interaktionismus“ zusammenfasst. Objektivistische Positionen konzipieren menschliches Handeln als Ausdruck übergeordneter, objektiver, die soziale Welt durchdringender und prägender Strukturen. Durch Handeln und Kultur werden diese Strukturen, derer sich die Individuen kaum bewusst sind, realisiert (vgl. Bourdieu 1993: 180): Lévi-Strauss reduziere, so Bourdieu (1993: 180) „die Handelnden auf den Status von Automaten oder trägen Körpern, die von obskuren Mechanismen auf Ziele hinbewegt werden, von denen sie selbst nichts wissen.“ Ihre Aufdeckung und Identifikation erfolge erst durch den Wissenschaftler. Der Objektivismus vernachlässige die Ebene des Vollzugs im Handeln, das mehr als nur Ausdruck von etwas Übergeordnetem und Unbewusstem sei. Objektivistisch werde der sozialen Wirklichkeit damit ein Modell unterstellt, das nicht Grundlage der darin stattfindenden Prozesse sei, womit letztlich ein „Hervorbringen ohne Hervorbringer“ behauptet werde (vgl. Bourdieu 1993: 76). Lévi-Strauss' Aufdeckung eines „in der Architektur der Welt enthaltenen Weltbilds“ mit seinen allgemeingültigen und ewigen logischen Kategorien, der „unbewussten logischen Geistestätigkeit“, stelle schliesslich eine Spielform von Idealismus dar (vgl. Bourdieu 1993: 77).

Aber auch die dem Objektivismus entgegengesetzte Position, der Subjektivismus/Interaktionismus, schaffe es nicht, soziales Handeln adäquat zu erfassen: Interaktionistische Positionen verstehen die soziale Wirklichkeit als durch die bewussten Interaktionen von Personen erzeugt und geformt. Damit seien entsprechende Ansätze nicht fähig, soziale Zusammenhänge zu fassen, die die stattfindenden Interaktionen und das darin Thematisierte überschritten. Selbst wenn Praxis entgegen objektivistischer Positionen nicht als Ausdruck übergeordneter Strukturen verstanden werden könne, nicht als eine durch die „vorhergehenden Bedingun-

²³ Ähnliche Kontrastierungen finden sich auch bei anderen Autoren: Vgl. z. B. die Gegenüberstellung von „Interaktionismus“ und „Strukturalismus“ von interaktionistischer Seite bei Denzin und Keller (1981). Vgl. auch Gonos (1977) zur Kontrastierung strukturalistischer und interaktionistischer Ansätze.

gen unmittelbar determinierte[.] Reaktionsform“ (Bourdieu 2009: 169), dürfe nicht dem „schöpferischen freien Willen“ das Wort geredet werden. Eine solche Position würde, gemäss Bourdieu, eine „Spontantheorie des Handelns“ darstellen, die die individuelle Entscheidung als letztes Prinzip vorsehe. Dies laufe letztlich darauf hinaus, „die kleinbürgerliche Sicht gesellschaftlicher Beziehungen als etwas, was man macht und was man sich macht, auf das Niveau einer Theorie der sozialen Welt zu erheben.“ (Bourdieu 2009: 150).

Bourdieu sieht Praxis als menschliche Aktivität, womit er wie der Subjektivismus das Handeln in den Blick nimmt. Dieses lässt sich für ihn jedoch nicht als die Realisierung individueller Ziele oder Strategien verstehen, denn ihr Verlauf werde nicht durch explizite und bewusste Zuweisungen von Bedeutungen bestimmt (vgl. z. B. Bourdieu 2009: 169). Den Individuen liegt meist kein Plan ihrer Handlungen vor, den sie in voller Bewusstheit zielgerichtet realisieren. Gleichzeitig ist Praxis jedoch nicht die blosse Widerspiegelung von übergreifenden Strukturen, denn sie erzeugt in ihrem Vollzug jeweils die Ausgangslage für ihre Fortsetzung, ist also ihrerseits produktives Prinzip. Damit schlägt Bourdieu einen Weg zwischen den genannten Ansätzen vor und setzt dabei über „Praxis“ mit einer Kategorie an, die er zwischen objektiven Strukturen und sinnhaften Interaktionen platziert.

Als Beispiel einer Praxis können Begrüssungsrituale dienen: Sie stehen nicht in einem von anderen Beziehungen und Bedeutungen leeren Raum, sie schliessen an vorherige Praktiken an, die die Ausgangslage für den aktuellen Vollzug geschaffen haben. Dass Grüsse geäussert und Hände geschüttelt werden, stellt eine Wiederholung früherer Durchführungen von Begrüssungen dar. Durch ihren erneuten praktischen Vollzug werden frühere Erfahrungen, Schemata des Denkens und Handelns aktualisiert. Diese Schemata, die als kollektive Dispositionen fungieren, bezeichnet Bourdieu als Habitus. Dieser wird in der Praxis reproduziert, er ist ihr „durch geregelte Improvisationen dauerhaft begründetes Erzeugungsprinzip“ (Bourdieu 2009: 170). Der Habitus ist ein Produkt der Geschichte, er bringt individuelle und kollektive Praktiken hervor und produziert damit seinerseits wiederum Geschichte. Über den Habitus sind frühere Erfahrungen präsent, die sich in den Individuen als Wahrnehmungs-, Denk- und Handlungsschemata niederschlagen. Mit der Praxis übereinstimmend bieten sie eine grössere Stabilität, als dass es formale Regeln und explizite Normen gewährleisten können (vgl. Bourdieu 1993: 101). Im Beispiel der Begrüssung wäre der Habitus die mehr oder weniger explizite Einsicht in die in einem Kontext geltende Notwendigkeit, sich auf eine bestimmte Art und Weise zu begrüssen, die Praxis wäre die Aktivität, die vollzogen wird und zur Bestätigung des Habitus beiträgt. Als kollektive Disposition steht der Habitus in gegenseitigen Wirkbeziehungen mit Strukturen, wie z. B. Hierarchien oder ökonomischen Verhältnissen. Der Vorgang der Praxis stellt die gleichzeitige Realisierung und das

In-Beziehung-Setzen von Dispositionen, also Habitus, und Strukturen dar (vgl. Evens 1999: 12).

Die praktische Reproduktion des Habitus zeigt, dass Praxis nicht nur Ausdruck oder Verkörperung von ihr übergeordneten, objektiven Zusammenhängen, sondern der Vorgang der Erzeugung dieser Objektivität und dieser Strukturen selbst ist. Praxis weist beispielsweise Handelnden und Handlungen Positionen zu, eröffnet Möglichkeiten für anschließende Operationen und bestimmt Verhältnisse zwischen Dingen, Personen und Bedeutungen. Praxis ist also die fortwährende Produktion von Strukturen und Habitus, sie ist strukturierende Struktur. Entscheidend ist dabei, dass Bourdieu Praxis nicht als Realisierung eines Modells sieht, nicht als Rückgriff auf einen, wie Bourdieu (1993: 182) mit Verweis auf Jakobson schreibt, „Zettelkasten vorgefertigter Vorstellungen“, sondern als Resultat von Strategien, die sich im zeitlichen Verlauf der Aktivität entfalten und die Handlung in bestimmte Bahnen lenken. Praxis ist also nicht blosser Vollzug von etwas, was schon vorher bestimmt war: Der kabyliche Bauer reagiert nicht einfach auf objektive Bedingungen, sondern auf die von ihm erzeugte praktische Interpretation dieser Bedingungen, „der die gesellschaftlich konstituierten Schemata seines Habitus zugrunde liegen.“ (Bourdieu 2009: 257).²⁴ In anderen Worten: Praxis ist eine Aktivität, die im Kontext von Strukturen steht und mit habituellen Dispositionen verknüpft ist, die die Handelnden mit Strategien versehen, denen sie folgen. Mit dem Begriff der Strategie schlägt Bourdieu vor, den von ihm für sein Praxisverständnis zunächst ausführlich bemühten, von Wittgenstein beeinflussten Regelbegriff zu ersetzen (vgl. Bourdieu 2009: 217). Das Bild von Strategien unterstellt Spielzüge, mit denen entlang bestimmter Interessen auf veränderte Situationen improvisierend reagiert wird, während das Bild der Regel – auch wenn es mit Wittgenstein freilich nicht so verstanden werden sollte²⁵ – ein zeitloses Arrangement von Elementen unterstellt. Mit dem Begriff der Strategie betont Bourdieu gerade die Zeitlichkeit der Praxis: Diese spiele sich immer unter Zeitdruck ab, sie ist geprägt durch Verzögerungen und Differenzen. Eine Erwartbarkeit des Handelns ist zwar im Spiel, dabei handelt es sich aber um Überzufälligkeit nicht um Determination – diesen Unterschied betont Bourdieu (1993: 182) mit Nachdruck.

²⁴Der Habitus ist dabei seinerseits durch die materielle Existenzbedingungen, z. B. klimatische und ökologische Bedingungen, geprägt (Bourdieu 2009: 258).

²⁵Wittgenstein selbst scheint sich der Problematik des Regelbegriffs bewusst zu sein, so fragt er kurz nach seiner Ablehnung der Vorstellung einer idealen Sprache „Was soll der Ausdruck ‚Regel, nach welcher er vorgeht‘ hier noch besagen?“ (Wittgenstein 1999: § 82). Mehr zu Wittgensteins Bedeutung für die Praxistheorie im Abschn. 2.2.2.3.

Es ist gemäss Bourdieu (1993: 158) typisch für Praxis, dass sie wenig Kapazität für reflexive und explizite Selbstbeobachtung und -strukturierung hat. Die unter Zeitdruck stattfindende praktische Befolgung von Strategien, die von kollektiven Dispositionen bestimmt sind und in denen auf die Spielzüge der anderen, wie auch auf objektive Bedingungen reagiert werden muss, folgt keiner *a priori* bestimmbarer Logik. Damit können praktische Selektionen nicht aus einem Set von Prinzipien abgeleitet werden (vgl. Bourdieu 1993: 159). Dies trifft beispielsweise auf rituelle Praxis zu, sie folgt, so ist mit Bourdieu zu schliessen, keiner „logischen Logik“, sondern einer „praktischen“. Sie ist durch Struktur und Habitus bestimmt, gerade die logische Sparsamkeit der praktischen Logik, der sie folgt, ist massgeblich. So schreibt Bourdieu:

„Riten finden statt und finden nur deshalb statt, weil ihre *raison d'être* in den Existenzbedingungen und in den Dispositionen der Individuen gründen, die sich den Luxus logischer Spekulation, mystischer Ausstrahlung oder metaphysischer Unruhe nicht leisten können.“ (Bourdieu 2009: 257)

Das Erkennen dieser Sparsamkeit ist zentral für die Vermeidung intellektualistischer Unterstellungen an Rituale. Das führt zur Frage nach dem Zusammenhang zwischen der Rekonstruktion des wissenschaftlichen Beobachters, der, in den Worten Bourdieus, einer „Praxis der Logik“ folgt, mit seinem Gegenstand, der einer „Logik der Praxis“ gehorcht.

2.2.2.2 Praxistheorie und wissenschaftliche Perspektive

Auf den ersten Blick könnte das Praxisverständnis Bourdieus auf genau denjenigen „naiven Realismus“ hindeuten, dem in der *Deutschen Ideologie* Marx gemeinsam mit Engels durch die wenig reflektierte Betonung von Praxis als unmittelbar empirisch fassbare Angelegenheit gefolgt sein dürfte (vgl. Heinrich 1999: 153). Einem solchen Realismus sagt Bourdieu (2009: 158) in seiner Praxistheorie jedoch explizit den Kampf an und erörtert die Rolle des wissenschaftlichen Beobachters sowie die Möglichkeiten und Grenzen der Untersuchung eines praktisch konstituierten Gegenstands. Diese Überlegungen sind für die vorliegende Arbeit deshalb von besonderer Wichtigkeit, weil die Diskussion um den „Sinn der Rituale“ und die Rolle der wissenschaftlichen und anderer Beobachter in dessen Konstitution eine für die Ritualtheorie zentrale Diskussion darstellt.²⁶

²⁶Vgl. insbesondere Staals (1979) einflussreichen Beitrag „The meaninglessness of rituals“ und die daran anschliessende Diskussion. Aus der Perspektive Bourdieus ist die Antwort auf die Frage nach der Sinnhaftigkeit von Ritualen schnell gegeben. Spätestens der wissenschaftliche Beobachter weist ihnen Sinn zu und dieser ist notwendigerweise verschieden von dem Sinn, den die Ausübenden der Praxis ihr möglicherweise zuweisen.

Wie hängen Praxis und wissenschaftliche Beobachtung zusammen? Wenn Beobachter in der Praxis eine Logik erkennen und diese in begriffliche Kategorien und Ausschlussregeln überführen, tun sie dies ausserhalb der durch sie kommentierten Praxis. Die Logik der Praxis ist, so Bourdieu (1993: 157), nicht diejenige der Logik. Über die Hinterfragung und Reflexion der Praxis verabschiedet sich der Beobachter aus ihr (vgl. Bourdieu 1993: 165). Das heisst, dass die Ausführungen des Beobachters in grundlegender Weise von ihrem Gegenstand unterschieden sind, weshalb der Fehler nicht gemacht werden darf, der Praxis die Regelmässigkeiten und Prinzipien als Faktoren zu unterstellen, die erst der Wissenschaftler formuliert – in den Worten Bourdieus:

„Dass Gymnastik Geometrie ist, lässt sich durchaus sagen, sofern man darunter nicht versteht, dass der Gymnastiker Geometer ist.“ (Bourdieu 1993: 170)

Sein Praxisverständnis ist für Bourdieu auch Mittel zur Reflexion des Verhältnisses des wissenschaftlichen Betrachters zum von ihm analysierten Gegenstand.

„Der Praxis muss demzufolge eine Logik zugeschrieben werden, die keine der Logik ist, um damit zu vermeiden, ihr mehr Logik abzuverlangen, als sie zu geben in der Lage ist, und sich auf diese Weise dazu zu verurteilen, ihr eine Kohärenz aufzwingen zu wollen.“ (Bourdieu 2009: 248)

Der praktischen Tätigkeit ist zwar eine Logik inhärent. Diese hat, wie soeben bereits angetönt, nicht die Form bewusster Überlegung oder logischer Nachprüfung durch Akteure.

„Die Idee der praktischen Logik als einer Logik an sich, ohne bewusste Überlegung oder logische Nachprüfung, ist ein *Widerspruch in sich*, der der logischen Logik trotzt. Genau nach dieser paradoxen Logik richtet sich jede Praxis, jeder *praktische Sinn*: gefangen von dem, *um was es geht*, völlig gegenwärtig in der Gegenwart und in den praktischen Funktionen, die sie in dieser in Gestalt objektiver Möglichkeiten entdeckt, schliesst die Praxis den Rekurs auf sich selbst (d.h. auf die Vergangenheit) aus, da sie nicht von den sie beherrschenden Prinzipien und den Möglichkeiten weiss, die sie in sich trägt und nur entdecken kann, indem sie sie ausagiert, d.h. in der Zeit entfaltet.“ (Bourdieu 1993: 167; Hervorhebungen im Original)

Die theoretische Sicht der Praxis darf nicht mit dem praktischen Verhältnis zur Praxis verwechselt werden (vgl. Bourdieu 1993: 148). Das heisst, was der wissenschaftliche Beobachter in seiner theoretischen Sicht beispielsweise als Handlungsursachen feststellt, muss dem Handelnden in seinem praktischen Verhältnis nicht als Grund vorgeschwebt haben. Genau dies hätte jedoch Saussure in seiner Linguistik angelegt,

die Bourdieu (1993: 57–59) als prototypisch für den Objektivismus hält. Der Subjektivismus wiederum mache genau den umgekehrten Fehler, wenn er postuliere, dass das Eintauchen in die Praxis und das Aufgehen darin das wissenschaftliche Geschäft ausmachen solle (vgl. Bourdieu 1993: 63). Die wissenschaftliche Analyse, die nicht die Verkürzungen des Subjektivismus reproduzieren will, bedeutet eine schematische und verdinglichte Umsetzung der impliziten Schemata in Vorstellungen. Was der praktische Sinn ausagiert, ohne sich davon eine Vorstellung zu machen, wird damit „symbolisch gemeistert“ (vgl. Bourdieu 1993: 187). Auch auf der Ebene des Untersuchungsgegenstandes selbst finden sich entsprechende Explikationen und Symbolisierungen, z. B. in Form von Regeln der Grammatik, der Moral oder des Rechts. Solche „eingeborenen Theorien“ sind jedoch dann für den wissenschaftlichen Beobachter irreführend, wenn er sie als Erklärungen der Praktik übernimmt und sie damit eine „objektivistische“ Sicht der Praktiken bekräftigen (vgl. Bourdieu 1993: 189).

Die Gefahr des wissenschaftlichen Vorhabens besteht darin, das Modell der Realität als eine Realität des Modells zu sehen (vgl. Bourdieu 2009: 162), oder, mit Bourdieu (2009: 164) Marx zitierend, die Sache der Logik als Logik der Sache auszugeben. Diese Problematik verunmöglicht eine einfache Repräsentation analysierter Verhältnisse in den Produkten wissenschaftlicher Beobachtung. Über das Erarbeiten einer „logischen Erklärung“ bewegt sich der Wissenschaftler durch das Ausüben einer wissenschaftlichen Praxis und die Produktion einer Logik der Praxis von der Objektivität des Stattfindenden weg. Das ist nicht illegitim, nur darf die ausformulierte Logik des beobachteten Gegenstandes als solche weder den handelnden Menschen in Form von bewussten Absichten unterstellt werden, noch einer latenten objektiven Struktur zugeschrieben werden, deren bloße Realisierung die Praxis darstelle. Dies zeitigt direkte Konsequenzen für die Untersuchung von Ritualen, bei der typischerweise die Frage nach den Glaubensüberzeugungen, die das rituelle Handeln informierten, eine grosse Rolle spielt. Praxistheoretisch kann dies als Unterstellung der Logik des Wissenschaftlers an die Praxis des Gegenstands entlarvt werden. Darauf wird insbesondere im Abschn. 2.6 zurückzukommen sein.

Auch wenn Bourdieu den Objektivismus ablehnt, geht seine praxeologische Perspektive mit diesem einig, wenn sie ihre Analyse der Praxis in grundsätzlicher Weise von den Deutungen im Feld unterscheidet. Wie der Objektivismus konstruiert sie das Objekt der Wissenschaft gegen die Evidenz des Alltagswissens und orientiert sich damit nicht an bereits im Feld bestehenden Repräsentationen. Damit können diese Konstruktionen, so betont Bourdieu (2009: 149) nicht wie bei Schütz oder Garfinkel als Konstruktionen von Konstruktionen gesehen werden. Die Selbstbeobachtung im Gegenstand kann nicht als Wissenschaft der sozialen Welt gesehen werden und der Soziologe kann sich so nicht darauf beschränken, das aus einer

etwas anderen Perspektive zu thematisieren, was im Gegenstand selbst thematisiert wird. Der Objektivismus falle jedoch wieder ins andere Extrem: Er beziehe die Sicht der Menschen auf die Dinge, das heisst die subjektiven Illusionen, „gegen die er seine Wahrheit erobern musste“, die überhaupt erst Bedingung für die Hervorbringung und kollektive Verneinung sind, gar nicht ein (Bourdieu 1993: 197). Das heisst, in der Praxis ist gerade die Verdrängung wirksam, deren Umgehung sich der Objektivismus verschrieben hat. Eine solche Aufdeckung ist auch für Bourdieu ein legitimes Ziel, aber die Verdrängung und damit die subjektiven Sichtweisen stellen doch Tatsachen dar, denen in der Analyse der sozialen Welt als Gegenstand Rechnung getragen werden muss.

Eine abschliessende Bemerkung betrifft die Beziehung des Konzeptes „Praxis“ zum Konzept „Diskurs“. Bourdieu spricht sich dafür aus, die Welt eher als Praxiswelt denn als Diskurswelt zu sehen (vgl. Bourdieu 1993: 158).²⁷ Diskurs kann mit Bourdieu als Reflexion der Praxis gesehen werden. Bereits das Nachdenken des Handelnden über sein eigenes Handeln bringt diesen dazu, einen Standpunkt einzunehmen, der von der Praxis verschieden ist – denn die Praxis lässt in ihrem Rahmen solche Fragen nicht zu (vgl. Bourdieu 1993: 165). Damit scheint die Reichweite des Praxisbegriffes eingeschränkt zu werden: Wenn solche diskursive und damit reflexive Kommunikation massgeblich für die Reproduktion der Praxis wäre und die Aktivitäten zumindest teilweise auch hervorbringen und formen, wie vielleicht für besonders „rationalisierte“ Bereiche der Gesellschaft wie die Wissenschaft vermutet werden könnte, hätte dies zumindest zur Folge, dass „Diskurs“ neben „Praxis“ als Grundbegriff für die soziologische Fassung des Sozialen treten müsste. Entsprechende Bedenken am Primat von Praxis lassen sich jedoch für den Praxistheoretiker leicht zerstreuen: Diskurse über Praxis sind ihrerseits als Praxis zu verstehen. Auch sie sind „strukturierte und strukturierende Struktur“. Dabei mögen sie zwar flexibler sein, als die von ihnen beobachtete „stumpfe Repetition“ einer Praxis und eine höhere Reflexivität aufweisen, aber trotzdem stellen sie die Reproduktion objektiver Beziehungen eines Feldes dar, das beispielsweise durch Unterschiede in Bildung und ökonomischem Kapital geprägt ist. Die Teilnehmer eines reflexiven Diskurses werden durch diese Ausgangslage in die Position gebracht und mit Interessen und Strategien versehen, die sie zu dieser Teilnahme bringen und in dieser Teilnahme strukturieren. Auch die Praxis der Logik, die als Diskurs stattfindet, ist eine Praxis. Und damit sind Diskurse ihrerseits nicht als Resultat freier individueller

²⁷Vgl. in Übereinstimmung damit Schatzki (2002: 77), der diskursive und nicht-diskursive Handlungen zur Praxis zählt und keiner der beiden Priorität zuweist, allerdings feststellt, dass aufgrund des „linguistic turns“ verschiedentlich die Relevanz von diskursiven Praktiken überbewertet würde.

Entscheidungen zu verstehen, sondern als durch strukturelle Lagen beeinflusstes Handeln – letztlich treffen somit alle Eigenschaften, die auf Praxis zutreffen, auch auf Diskurs zu.

2.2.2.3 Bourdieu im Feld der Praxistheorie

Bourdieu's Position lässt sich als eine neben anderen Konzeptionen in einem breiteren Feld von Praxistheorien beschreiben. Dieses Feld ist durch hohe interne Diversität geprägt, Reckwitz (2003b) folgend lassen sich aber doch Gemeinsamkeiten identifizieren und in drei Merkmalen zusammenfassen: 1) Praktiken werden als durch eine implizite Logik, nicht durch die Befolgung bewusster, expliziter Konzeptionen, angeleitet gesehen. 2) Damit einher geht eine Abgrenzung von Ansätzen, die Diskurs, Symbole und Werte in den Vordergrund stellen. 3) Die Materialität praktischer Aktivitäten, Bewegungen und Verrichtungen von Körpern in ihrem materiellen Umfeld wird betont.

Um Bourdieu's Position im Feld der Praxistheorien etwas zu kontextualisieren, ist als erstes die bereits kurz erwähnte Spätphilosophie Ludwig Wittgensteins zu diskutieren. Des Weiteren gilt es, Anthony Giddens' Praxisverständnis anzusprechen, dem oft eine gewisse Parallelität zu Bourdieu's Konzept attestiert wird. Schliesslich soll, um die Brücke zu Durkheim schlagen zu können, das sich u. a. auf Emile Durkheim und Harold Garfinkel berufende Praxisverständnis der Soziologin Anne Rawls erörtert werden.

Wittgenstein: Regel folgen Die späte Philosophie Ludwig Wittgensteins stellt eine wichtige Referenz für zahlreiche Praxistheoretiker dar.²⁸ Zentraler Bezugspunkt ist Wittgensteins Verständnis von dem Befolgen einer Regel, auf das auch Bourdieu (1993: 49, 74–76) verweist. Dabei wird von Wittgenstein insbesondere die Betonung des impliziten Charakters der Regelbefolgung übernommen: Für Wittgenstein bedeutet das Befolgen einer Regel nicht eine Übereinstimmung von Meinungen, sondern eine Übereinstimmung in der „Lebensform“. Eine Regel wird nicht reflektiert, ihr wird gefolgt, wobei dieses Folgen im Fall der Befolgung sprachlicher Regeln in der Teilnahme an einem geteilten Gebrauch von Sprache besteht, einem „Sprachspiel“. Dieser geteilte Gebrauch bestimmt die Richtigkeit der Regelbefolgung – so ergibt sich das Erkennen von Farben aus der Einbindung in einen sprachlichen Zusammenhang:

„Wie erkenne ich, dass diese Farbe Rot ist? - Eine Antwort wäre: ‚Ich habe Deutsch gelernt.‘“ (Wittgenstein 1999: §381)

²⁸Vgl. dazu insbesondere den Sammelband von Schatzki, Knorr-Cetina und von Savigny (2001).

Die Regeln des Sprachspiels sind nicht in einer idealen Sprache bzw. in universalen Strukturen festgelegt, sondern im Gebrauch. Das heisst, dass es kein „Dahinter“ hinter dem Vollzug des Sprachspiels gibt, die Richtigkeit liegt in der Anwendung:

„Wenn du einmal weisst, was das Wort bezeichnet, verstehst du es, kennst seine ganze Anwendung.“ (Wittgenstein 1999: §264).

Die Regel besteht nur in dem, was als Regelbefolgung gilt. Einer Regel zu folgen ist deshalb nicht mit Deuten im Sinne der expliziten Zuweisung von Sinn verbunden. Um eine Deutung würde es sich nur handeln, wenn dieser Ausdruck einer Regel durch einen anderen ersetzt wird (vgl. Wittgenstein 1999: § 201), also Handlungen beispielsweise sprachlich aufgegriffen und beschrieben werden. „Regel folgen“, so Wittgenstein im darauf folgenden Paragraph, ist eine Praxis (vgl. dazu auch Bloor 2001: 95–96). Bedeutung gründet damit für Wittgenstein in einer Aktivität, nicht in Entsprechungen von Gegenständen und Wörtern. Letzteres, so zeigt Wittgenstein in den ersten Paragraphen der Philosophischen Untersuchungen, würde es nicht einmal erlauben, ganz einfache Sprachspiele zu verstehen, da mit Wörtern meistens nicht bloss Vorstellungen hervorgerufen, sondern Menschen in Tätigkeiten eingebunden würden: So kann das Wort „Platte“ in bestimmten Zusammenhängen bedeuten, dass eine Platte gebracht und dem Auffordernden überreicht wird (vgl. Wittgenstein 1999: § 2–6). Es wird nicht bloss ein Gegenstand bezeichnet, sondern eine Handlung eingeleitet.

Wittgenstein diskutiert dieses Konzept von Bedeutung mittels der Definition des Begriffes „Spiel“, die nicht über eine eindeutige und verbalisierbare Grenze zwischen den Angelegenheiten, die als Spiele gelten und solchen, die nicht als Spiele gelten, vorgenommen werden kann.²⁹ Dennoch wisse man jeweils, was ein Spiel sei, ohne dass diesem Wissen eine unausgesprochene Definition zugrunde liegen würde (vgl. Wittgenstein 1999: § 75–76). Wissen, was ein Spiel ist, bedeutet nicht, es wissen und nicht sagen zu können, sondern die Tätigkeit des Unterscheidens zu vollziehen, das heisst am Fall entscheiden zu können, ob das nun ein Spiel ist oder nicht. Sprache basiert nicht auf einer idealen Sprache, die Regeln enthalten würde, die (möglicherweise in nicht perfekter Weise) umgesetzt werden (vgl. Wittgenstein 1999: § 81), sondern auf ihrem Gebrauch.

²⁹ An dieser Stelle führt Wittgenstein (1999: § 67) das auch in der Diskussion um den Religionsbegriff oft verwendete Konzept der „Familienähnlichkeit“ ein, das heisst die Kennzeichnung der Menge der „Spiele“ über einander kreuzende und übergreifende Ähnlichkeiten.

Der Philosoph David Bloor führt dieses gegen ein rationalistisches Verständnis gerichtete Konzept Wittgensteins weiter: Welche Formen von Bewusstheit und Explikation der Regel beinhaltet dieses Regelfolgen? Bloor greift auf das bereits bei Wittgenstein angelegte Beispiel der Beteiligung an einem Spiel zurück: Ein Spiel spielt man – und denkt, dass man das Spiel spielt – wenn man mit dem Spiel und seinem Hintergrund in genügender Weise vertraut ist, um daran teilzunehmen, dabei die richtigen Zeichen der Beteiligung und damit verknüpften Erwartungen signalisiert und bei einem laufenden Spiel die angebrachten Reaktionen aufzeigen kann. Diese Fähigkeiten sind, so Bloor (2001: 99), „blind“ möglich, sie können vorhanden sein, auch wenn sie vom Spielenden nicht in sprachliche Regeln überführt werden können. Dementsprechend würden auch die Regeln gelernt: Sie würden typischerweise nicht in diskursiver Form übertragen, sondern, wie Wittgenstein in verschiedenen Paragraphen ausführt, durch die Durchführung seitens kompetenter Akteure und durch die Aufforderung „Tu dies!“

Diese anti-intellektualistische Perspektive bezieht Wittgenstein in seiner Kritik an James George Frazers „Golden Bough“ auch auf den hier relevanten Gegenstand, religiöse Rituale. So schreibt Wittgenstein über explizite Ansichten und ihren Bezug zur rituellen Praxis:

„Vielmehr ist das Charakteristische der rituellen Handlung gar keine Ansicht, Meinung, ob sie nun wahr oder falsch ist, obgleich eine Meinung – ein Glaube – selbst auch rituell sein kann, zum Ritus gehören kann.“ (Wittgenstein 1967: 240)

„Meinungen“ können zwar im Ritualvollzug mitschwingen, sie bestimmen diesen aber typischerweise nicht. Meinungen als Handlungsgründe identifizieren zu wollen entspräche, so hält mit Theodore Schatzki (1996: 120) ein weiterer wittgensteinianischer Praxistheoretiker fest, einer „pervasive temptation to overintellectualize action“.

Dies lässt sich auf Wittgensteins Verständnis beziehen, was es heisst, einer Regel zu folgen. Wittgenstein (2015: 422; vgl. Bloor 2001: 105) schreibt diesbezüglich: „Man folgt der Regel ‚mechanisch‘. Man vergleicht sich also mit einem Mechanismus. ‚Mechanisch‘, das heisst: ohne zu denken. Aber ganz ohne zu denken? Ohne nachzudenken.“ Die Befolgung der Regel erfolgt über die Einbindung in einen Kontext, die Teilnahme an einem bestimmten Sprachspiel, innerhalb dessen bestimmte Handlungen als Praxis institutionalisiert werden. Dementsprechend liegen gemäss Wittgenstein die Kriterien für die „Richtigkeit“ der Handlungen darin, dass sie richtig in einen Gebrauch eingebettet sind, sich in eine institutionalisierte Praxis einfügen und nicht darin, dass sie mit Deutungen verbunden sind. Regelbefolgung ist die Partizipation an einem solchen Gebrauch, der sich nicht, so Bloor, aus einem

Prozess des „grasping the rule“ verstehen lässt, das heisst nicht aus einem Vorgang des individuellen Begreifens der Regel ausserhalb ihres Gebrauchs und einem darauf basierenden Entscheid zur Befolgung.

Bedeutet das, dass Praxis jenseits dessen steht, was sich im Sinne Webers als sinnhaftes Sich-Verhalten bezeichnen lässt, also gar nicht als Handeln zu bezeichnen ist? Bloor (2001: 101) sieht die handelnden Menschen nicht als unbewusste Vollstrecker einer übermächtigen Praxis. Er sieht Vorgänge des „glossings“ am Werk, die in der Identifikation der Praktiken durch die daran partizipierenden Individuen bestehen.³⁰ Erst durch sie, so Bloor, komme einer Praxis ein institutioneller Charakter zu, in Analogie zu einem Metallstück, das nur durch die Praxis des Bezeichnens ein Geldstück wird. Die Handelnden können zwar meist keine Logik ihres Handelns verbalisieren und werden nicht von einer solchen angeleitet, sind aber doch in der Lage, zumindest ihr Handeln als solches zu identifizieren. Bloor führt dies am Beispiel der Trauung aus, in der einer der zu Vermählenden sich denkt, dabei alle anderen zu täuschen, weil er/sie sich innerlich nicht damit einverstanden erklärt, obwohl er/sie dieses Einverständnis in der Trauung kommuniziert. Tatsächlich ist diese Person nach der Trauung aber verheiratet und weiss auch, dies über seine/ihre Teilhabe am *glossing*, dass sie sich an der entsprechenden Praxis beteiligt und dass diese unabhängig von ihren damit verbundenen Intentionen und Überzeugungen gerade stattfindet. Und sie weiss, dass dies unabhängig davon ist, was sie als Durchführende von dieser Praxis hält, über sie weiss und ob sie es ehrlich meint.

Wie das Beispiel zeigt, ist Bewusstheit im Spiel, aber eine Praxis, über deren Stattfinden man sich einig ist, erweist sich als recht unempfindlich gegenüber mentalen Vorgängen der Reflexion und inneren Intentionen. Diese Unempfindlichkeit, auf die Bloor hinweist, stellt auch Wittgenstein (1967: 236) fest. So schliesst er zwar nicht aus, dass es so etwas wie Reflexivität geben könne, aufgrund derer ein Mensch sein Handeln verändern kann. Gerade für die von ihm in seiner Kritik diskutierten „religiösen“ bzw. „magischen“ Rituale, die Frazer beobachtet, erscheint ihm eine solche Rationalität jedoch unwahrscheinlich. Solche Rituale seien nicht entlang von Meinungen strukturiert, die durch Entscheidung revidiert werden könnten, sondern, so liesse sich mit Bloor sagen, sie sind in einer institutionalisierten Praxis eingebettet, deren Befolgung nicht auf Reflexion und Entschlüssen beruht – vielmehr kommt ihrer Durchführung in ihrem Kontext eine gewisse Selbstverständlichkeit zu.

³⁰Diese Begrifflichkeit ist Teil von Bloors (2001: 104) Verständnis von Regelbefolgung als Institution, das heisst Partizipation an einer notwendigerweise sozialen Praxis der Interaktion, die selbstreferenziell im Sinne des *glossings* ist. Sein Institutionenbegriff wird aufgrund seiner soziologischen Vieldeutigkeit hier nicht übernommen.

Gemäss Bloor, aber auch aus einer soziologischen Perspektive, ist die Frage zu beantworten, wie es zur Institutionalisierung einer Praxis kommt: Aus einer praxistheoretischen Perspektive werden gewisse Dinge dabei von den Teilnehmenden nicht erwartet, so explizite Regelkenntnis oder von allen Beteiligten geteilte Intentionen und Konnotationen. Andere Dinge werden erwartet, so eine „tendency to act“, die geteilte Disposition, auf eine bestimmte Art und Weise zu handeln, die zudem mit einem *glossing*, einem Bezeichnen oder zumindest Erkennen der Handlung als bestimmter Praxis, verknüpft ist. Um die Frage zu beantworten, ob es sich bei einer solchen Praxis um Handeln im Sinne Max Webers handelt: Von Handeln kann zwar die Rede sein, da es ein sinnhaftes Sich-Verhalten ist, aber die Bewusstheit beim Einzelnen leitet das Handeln nicht an.

Giddens: Praxis und structuration Das in der Soziologie neben Bourdieus Ansatz bekannteste Konzept von Praxis stammt von Anthony Giddens, wobei er und Bourdieu kaum Bezug aufeinander nehmen. Giddens formulierte sein Praxisverständnis im Rahmen seiner Theorie der „structuration“, mittels derer er das Verhältnis zwischen *agency* und *structure* konzipierte. Dabei suchte er über die Rede von „Praxis“ einen Ersatz für Handlungsverständnisse wie dasjenige des normativen Funktionalismus bzw. Strukturfunktionalismus zu finden. Dessen „fascination with ‚value-consensus‘ or symbolic orders“ gehe auf Kosten der „more mundane, practical aspects of social activity“ (Giddens 1986: xxxvii). Entgegen einer solchen Betonung von Werten sieht Giddens die „Strukturation“ von Gesellschaft vor allem als Angelegenheit ihrer Ausdehnung, Einbettung und Verknüpfung in Zeit und Raum.

Giddens' Praxisverständnis orientiert sich seinerseits an Marx³¹ und Wittgenstein, was zu Betonungen führt, die durchaus mit Bourdieus Praxisbegriff vergleichbar sind. Zentral ist die Feststellung, dass gerade in Interaktionen die Beteiligten ihr

³¹Dabei bringt Giddens auch einen anderen Marx als denjenigen der *Deutschen Ideologie* oder der *Thesen über Feuerbach* ein, der oft primärer Bezugspunkt von Praxistheorien ist. So verweist er in einer Fussnote der „Constitution of Society“ auf die folgende Stelle aus dem „18. Brumaire des Louis Bonaparte“: „Hegel bemerkt irgendwo, daß alle großen weltgeschichtlichen Tatsachen und Personen sich sozusagen zweimal ereignen. Er hat vergessen hinzuzufügen: das eine Mal als Tragödie, das andere Mal als Farce. (. . .) Die Menschen machen ihre eigene Geschichte, aber sie machen sie nicht aus freien Stücken, nicht unter selbstgewählten, sondern unter unmittelbar vorgefundenen, gegebenen und überlieferten Umständen. Die Tradition aller toten Geschlechter lastet wie ein Alp auf dem Gehirne der Lebenden. Und wenn sie eben damit beschäftigt scheinen, sich und die Dinge umzuwälzen, noch nicht Dagewesenes zu schaffen, gerade in solchen Epochen revolutionärer Krise beschwören sie ängstlich die Geister der Vergangenheit zu ihrem Dienste herauf, entlehnen ihnen Namen, Schlachtparole, Kostüm, um in dieser altehrwürdigen Verkleidung und mit dieser erborgten Sprache die neue Weltgeschichtsszene aufzuführen.“ (Marx 1960: 115).

Handeln zum grössten Teil nicht an verbalisierbarem Wissen orientieren, sondern dass dieses praktischen Charakter hat. Das heisst, dass alltägliche Interaktionen auf der implizit bleibenden Fähigkeit, das soziale Leben routiniert fortzuführen, basieren (vgl. Giddens 1986: 4–5). Das für das Handeln notwendige Wissen, die „knowledgeability“ „is founded less upon discursive than practical consciousness“ (Giddens 1986: 26). Auch zweckgerichtetes Handeln ist nicht das Aggregat separater Intentionen, Gründe und Motive, vielmehr findet Handeln als kontinuierlicher „flow of conduct“ statt und ist dabei in eine Praxis eingebettet. Auf diese kann von Beobachtern oder Beteiligten reflexiv Bezug genommen werden, wodurch Bezeichnungen und Begründungen Einzug halten können. Diese Diskursivität und die damit einhergehende Möglichkeit zur Reflexivität des Handelns sieht Giddens nicht als Bedingung, sondern als einen Faktor, der mehr oder weniger zum Zug kommen kann. Selbst wenn Reflexivität im Spiel ist, ist Gesellschaft auch bei Giddens nicht als Produkt gezielter Formung durch die Intentionen von Individuen zu verstehen (vgl. Giddens 1986: 26). Intentionen sind durchaus vorhanden, aber die Individuen reproduzieren dabei unbewusst und unintendiert die Konditionen, die das Handeln ermöglichen: „Human history is created by intentional activities but is not an intended project. However, such attempts are continually made by human beings, who operate under the threat and the promise of circumstance that they are the only creatures who make their ‚history‘ in cognizance of that fact.“ (Giddens 1986: 27)

Wie die letzten Sätze antönen, stellt die *knowledgeability*, wie implizit sie auch bleibt, Basis des Handelns dar und muss vom Soziologen erklärt werden, um die Reproduktion des Sozialen analysieren zu können. Die soziale Welt kann nicht, wie Giddens es den Funktionalisten vorwirft, über funktionale Gleichungen erklärt werden. Die Funktionalisten blenden bei ihrer Betonung der Nicht-Intentionalität die involvierten Wissensformen gänzlich aus. Damit erklären sie die Reproduktion des Sozialen allein aus Systemerfordernissen, von denen, so Giddens, im Funktionalismus nicht geklärt wird, wie sie das Handeln der Individuen anleiten, das letztlich für diese Reproduktion erforderlich ist. Im Vergleich mit Bourdieu scheint Giddens den Individuen, ihren Entscheidungen und ihrer Selbstbeobachtung das Potenzial für eine stärkere Rolle zuzuschreiben, die er mit Begrifflichkeiten wie Intentionalität und Reflexivität einräumt.

Wie Bourdieu macht Giddens explizite Anknüpfungen an Wittgenstein. Aufschlussreich ist, dass er sich dabei gegen die Überführung von Wittgenstein in die „Logik der Sozialwissenschaften“ richtet, wie sie Peter Winch (1970) vorschlägt. Diesen verortet er bei den interpretativen Soziologien, diese arbeiteten mit „action as meaning rather than with action as praxis – the involvement of actors with the practical realization of interests, including the material transformation of nature through human activity. Second, partly as a consequence of the first, none [der Schlüsse

interpretativer Soziologen, Anm. RW] recognizes the centrality of power of life.“ (Giddens 1993: 53). Denn nicht nur vom Funktionalismus, auch von dezidiert mikrosoziologischen Erklärungen der sozialen Welt, denen interpretative Soziologen oft zuzuordnen sind, grenzt sich Giddens mit seiner Theorie der Strukturation und seinem Praxisbegriff ab (vgl. Giddens 1993) – eine weitere Parallele zu Bourdieu.

Der Anschluss an Wittgenstein, die Abgrenzung von Objektivismus/Funktionalismus und Subjektivismus/interpretativer Soziologie sowie die Betonung von Macht und der Reproduktion materieller Strukturen stellen auffallende Parallelen zwischen Giddens und Bourdieu dar. Diese werden jedoch weit stärker von aussen (vgl. z. B. Karp 1986; Sewell 1992; Schatzki 1997) anerkannt als von den beiden Autoren selbst.

Bourdieu und Durkheim Es stellt sich die Frage, in welchem Bezug eine praxistheoretische Position, wie sie soeben insbesondere mit Verweis auf Bourdieu diskutiert wurde, zu Durkheim steht. Durchaus lassen sich bei Durkheim Stellen finden, die Parallelen zu solchen Positionen aufweisen, so die Idee, dass das soziale Leben die Menschen in die Befolgung von Regeln einbindet, die sie weder gemacht noch gewollt haben (vgl. z. B. Durkheim 1994: 285, 295f.). Und auch ein Konzept von „habit“ als bestimmender Faktor des menschlichen Lebens liesse sich bei Durkheim finden (vgl. Camic 1986).

Die Einflüsse von Weber und Marx auf Bourdieus Entwurf einer Praxistheorie sind jedoch weitaus offensichtlicher und bedeutsamer als derjenige Durkheims. Durkheims nachhaltiger Einfluss auf die französische Universitätslandschaft dürfte Bourdieus Denken stärker geprägt haben als bestimmte Elemente seiner Theorie (vgl. Robbins 2003: 23). Mittelbar könnte auch ein Einfluss über Marcel Mauss, Mitarbeiter und Neffe Durkheims, stattgefunden haben, an den Bourdieu in seiner Diskussion von Tausch und Habitus anschliesst. Darüber hinaus hatte Bourdieu mit Fragen um sozialwissenschaftlichen Positivismus und Strukturalismus zu ringen, die durch Durkheim entscheidend geprägt wurden. Typisch für die Verschiedenheit von Durkheim ist, wie er in seinen Arbeiten zu Algerien auf Quellen zu den Kabylen zurückgreift, auf die bereits Durkheim in seiner *Division* verwiesen hat. Der Zugriff Bourdieus erfolgt ganz anders, so z. B. unter Verzicht auf die Zuordnung zur mechanischen Solidarität, wie sie sich bei Durkheim findet (vgl. Robbins 2003: 24). Vielsagend ist auch der grundsätzlich von Durkheim verschiedene Bezug auf das Bildungssystem, das von Durkheim noch als Faktor sozialer Solidarität gesehen wurde, von Bourdieu aber kritisch als Faktor der Reproduktion von Ungleichheit thematisiert wurde (vgl. Robbins 2003: 27). Auch das Religionsverständnis Bourdieus unterscheidet sich in grundlegender Weise von demjenigen Durkheims: Nicht die Erfahrung des Sozialen im Rahmen kollektiver Efferveszenz im

Gegensatz zum Alltag führt für Bourdieu (2000a: 63) zur Unterscheidung zwischen heilig und profan, sondern der radikale Gegensatz zwischen denen, die im religiösen Feld als Priester Monopolstellung erlangt haben und den Laien, die als dem Heiligen „fremd“ gelten. Damit stehen für Bourdieu im Anschluss an Weber und Marx durch religiöse Arbeit reproduzierte Machtdifferenziale und nicht das Soziale oder in der Interaktion erzeugte Emotionen am Anfang von Religion.

In seinen praxistheoretisch bedeutsamen Werken verweist Bourdieu allerdings wiederholt und meist nicht abgrenzend, sondern positiv auf Durkheim. Dies beispielsweise, wenn es um die Unbewusstheit geht, die Menschen über die Vergangenheit haben, die sie und ihre Gegenwart hervorbringen (vgl. Bourdieu 1993: 105). An anderer Stelle ordnet Bourdieu Durkheim jedoch wiederum einem objektivistischen Funktionalismus zu, dem er mit seiner Praxeologie entgegentritt (vgl. Bourdieu 1993: 175–176, 2009: 256).

Während Bourdieu in seiner Praxeologie also kaum an Durkheim anschliesst, findet sich ein explizit an Durkheim anschliessendes und von Garfinkel beeinflusstes Praxisverständnis bei Anne Rawls. Ihr Ausgangspunkt sind Durkheims Ausführungen zu Handlungen und Ritualen in den *Formes*. Hier zieht Rawls (2004: 142) eine Parallele von Durkheim, der soziale Vorgänge und nicht „belief systems“ im Zentrum der sozialen Welt sehe, zu Wittgenstein, der Gebrauch und nicht Referenz im Zentrum von Sprache sehe.

Das führt sie im Anschluss an Garfinkel zu einer Durkheiminterpretation, die im Gegensatz zu derjenigen des Strukturfunktionalismus steht und in der nicht Werte oder explizite Regeln, sondern lokale Ordnungen von Praxis im Zentrum stehen. Glaubenssysteme (Ideologie), so Rawls in einem mit Bonnie Wright (2005: 188) verfassten Text, basieren auf darunterliegenden „systems of witnessably enacted practice (praxis) in Garfinkel’s terms“. Glaubensvorstellungen sind dabei nur ein „second order phenomenon“ (Wright und Rawls 2005: 191). Damit bietet sie eine Durkheimlesart an, die durchaus in Richtung der oben referierten Praxistheorien anschlussfähig ist und weiter unten noch eingehender diskutiert wird (siehe Abschn. 2.6.3.3).

Mit Garfinkel und dessen Ethnomethodologie im Hintergrund gerät eine Position wie diejenige Rawls’ aus der Perspektive Bourdieus in den Verdacht, dem „Interaktionismus“ und „Subjektivismus“ anzugehören und damit genau einer Position, die seine Praxistheorie vermeiden möchte. Unbestreitbar spielt Interaktion bei Rawls eine zentrale Rolle: Die Wahrnehmung des Handelns Anderer und damit kollokale Interaktion steht im Zentrum ihrer Ausführungen und Analysen zu Praxis. Damit ist jedoch nicht zwingend ein Subjektivismus verbunden. Es wird im eben genannten Abschn. 2.6.3.3 zu diskutieren sein, ob unter Vermeidung eines Objektivismus Elemente einer entsprechenden Durkheimlesart in ein Verständnis von Praxis

einfließen können, mit denen sich der im Fazit zu diskutierenden Kritik an Bourdieus Position, nämlich objektivistisch zu sein, entgegenwirken liesse. Auch wenn Durkheim nicht zu den Klassikern der Praxistheorie gehört, könnte es sich also lohnen, ihn hier ins Spiel zu bringen.

2.2.3 Kritik an Bourdieus Praxisverständnis

2.2.3.1 Objektivismus

Praxistheoretische Konzeptionen werden ihrerseits kritisch diskutiert, wobei das Praxisverständnis Bourdieus insbesondere mit dem Vorwurf des „Objektivismus“ oder des „Strukturalismus“ – also Ansätzen, von denen er sich seinerseits abgrenzt – belegt wird. Letztlich werde der Handlungsfreiheit des Individuums nicht genügend Rechnung getragen, kritisiert beispielsweise Jeffrey Alexander (1995) an Bourdieus Position. Während solche Kritik von Alexander, der im Anschluss an Talcott Parsons eine voluntaristische Handlungstheorie fordert, wenig überrascht, ist es doch bemerkenswert, dass innerhalb der praxistheoretischen Diskussionen ähnliche Kritikpunkte formuliert werden: Theodore Schatzki (2002: 45) kritisiert Bourdieu wie auch Giddens als Vertreter eines Strukturalismus. Entsprechende Konzeptionen würden abstrakte Strukturen in der Konstitution der sozialen Welt am Werke sehen, ohne deren Funktionieren zu erläutern. Die dabei identifizierten Regeln und Ressourcen³² würden, oft sogar prinzipiell in binärer Form, als in den Handelnden und ihrem praktischen Bewusstsein auf geheimnisvolle Art und Weise eingebettet gesehen: „These sets and families resemble grammatical rules conceived of as non-conscious principles governing linguistic understanding.“ (Schatzki 2002: 95). Wie, fragt Schatzki aus philosophischer Perspektive, seien denn entsprechende virtuelle Strukturen fähig, wirkliche Verhältnisse zu verändern?

„I have (. . .) grown suspicious of ‚virtual‘ structures that allegedly configure sociality without being contained in some causal or governing factor or mechanism at work in social life.“ (Schatzki 2002: 95)

Praxistheoretisch, hier ist Schatzki beizupflichten, wäre dies ein Rückfall in ein Konzept der „Hervorbringung ohne Hervorbringer“ (Bourdieu 1993: 76).

³²Mit der Nennung von „Regeln und Ressourcen“ zielt Schatzki auf das Strukturverständnis von Giddens (1986: xxxi): „In structuration theory ‚structure‘ is regarded as rules and resources recursively implicated in social reproduction.“

Was lässt sich aus einer Bourdieu folgenden Perspektive darauf entgegnen? Zunächst einmal kann mit Bourdieu auf die Unvermeidbarkeit einer gewissen „Künstlichkeit“ wissenschaftlicher Beobachtungen, auch praxistheoretischer, hingewiesen werden. Bourdieu anerkennt die Konstruktionstätigkeit des Wissenschaftlers in der Explikation von Regeln (siehe Abschn. 2.2.2.2). Dabei führt das Ziel, Handlungen auf Ursachen zurückzuführen, die den Individuen nicht bewusst sind, zwangsläufig zu einem gewissen objektivistischen Einschlag einer Praxistheorie: Trotz ihrer Unerkanntheit durch die Handelnden, sind diese Strukturen jedoch nicht virtuell im Sinne von Schatzkis Kritik, sondern real: Herrschaftsverhältnisse, die Verteilung von Ressourcen und Kenntnissen sind nicht weniger wirklich, als es bewusste Motivationen und Ziele von Handelnden sind. Es muss also, um Schatzkis Kritik zu berücksichtigen, der unbewussten Übersetzung dieser Strukturen ins Handeln Rechnung getragen werden.

Dass die Handelnden selbst ebenfalls ein Bewusstsein ihres Handelns haben, wird zudem nicht einfach ausgeblendet; mit Bourdieu ist auch der Sinnhaftigkeit des Gegenstands durchaus Rechnung zu tragen. Von entscheidender Bedeutung ist dabei, das betont Bourdieu (2009: 158 Fn 25), die Frage der Ebenen und der Relationen der wissenschaftlichen Beobachtung zu den emischen Begrifflichkeiten. Auch auf der emischen Ebene finden sich Konzepte und Explikationen und diese sind ihrerseits für das Handeln relevant. Zum Gegenstand des Sozialwissenschaftlers gehören subjektive Sichtweisen auf die Verhältnisse, die der Wissenschaftler seinerseits beobachtet und benennt. Diese Anerkennung der subjektiven Sichtweisen werde, so kritisiert Bourdieu, durch eine objektivistische Perspektive vernachlässigt. Sie müsse deshalb „in ihre vollständige Definition des Gegenstands die ursprünglichen Vorstellungen über den Gegenstand wieder einfügen, die sie zunächst aufheben musste, um zur ‚objektiven‘ Definition zu gelangen.“ (Bourdieu 1993: 246). Individuen sind, so versucht nun Bourdieu dem Rechnung zu tragen, nicht durch ihr Sein definiert, sondern durch das, *was* sie sind, ihr „wahrgenommenes Sein“ (Bourdieu 1993: 246). Bourdieu anerkennt also durchaus die „sinnhafte Qualität“ seines Gegenstandes und sieht sie als den Gegenstand mitbestimmenden Faktor und damit als notwendigen Gegenstand wissenschaftlicher Untersuchung von Praxis.

2.2.3.2 Materialismus

Vor dem Hintergrund der Objektivismus-Kritik ist weiter danach zu fragen, ob eine Praxistheorie nach Bourdieu nicht als Materialismus zu kritisieren wäre. Als Beispiel einer einleuchtenden Kritik an einem deterministischen Materialismus können die kritischen Anfragen gelten, die Laclau und Mouffe (1991) an Louis Althusser üben. Diese sind damit zwar nicht gegen Bourdieu gerichtet, aber gegen einen Autor, der wie Bourdieu Strukturalismus und Marxismus mit der Anerkennung der

Deutungsebene oder, in anderen Worten, des Faktors „Kultur“, verbindet. Althusser habe mit Letzterem zwar, das erkennen Laclau und Mouffe an, einen nicht-determinierten Bereich des Symbolischen vorgesehen. Und dieser sei ihm zufolge zudem als „überdeterminiert“, in dem Sinn zu bezeichnen, dass es verschiedene mögliche Bestimmungen gäbe. Damit habe Althusser Kultur eigentlich gerade als nicht durch einen anderen Faktor determiniert konzipiert. Mit Aussagen über die Ubiquität der wesentlichen Bestimmung von Gesellschaften durch die Ökonomie ordne Althusser aber diese Unbestimmtheit dann doch wieder einer determinierenden und essenzialistisch verstandenen Ökonomie unter: Die kontingenten Variationen des Symbolischen seien den wesentlichen Determinationen der die Materialität regulierenden Wirtschaft letztlich untergeordnet (vgl. Laclau und Mouffe 1991: 147). Die Frage stellt sich, ob Bourdieu einen ähnlichen Fehler macht.

Wie im Abschn. 2.6 noch ausführlich zu zeigen sein wird, verzichtet die Praxistheorie auf eine Gegenüberstellung von Struktur und Bedeutung, die die Ausgangslage für kulturalistische Konzeptionen wie z. B. die Rede von Symbolsystemen darstellen kann. Damit erlaubt sie es auch, die scheinbar dem Kulturalismus gegensätzliche Position zu vermeiden, die Laclau und Mouffe bei Althusser feststellen. Bei einer solchen Position haben letztlich die materiellen Verhältnisse determinierenden Charakter, während die davon grundsätzlich unterschiedenen immateriellen Verhältnisse, zu denen die symbolischen Bezüge zu zählen sind, dem trotz (oder vielleicht gerade wegen) ihrer „Überdetermination“ wenig entgegenzusetzen haben. Die Identifikation und Anerkennung einer symbolischen Welt und ihre grundsätzliche Unterscheidung von einer materiellen Welt ist die Ausgangslage dafür, dass erstere als durch die objektiven und materiellen Verhältnisse letzterer bestimmt gesehen werden kann. Das heisst, dass der bei Althusser kritisierte Materialismus auf der dichotomen Unterscheidung zwischen dem Symbolischen und dem Materiellen beruht, die praxistheoretisch nicht zu ziehen ist. Wenn es eine Praxistheorie schafft, diese Dichotomie zu vermeiden, ohne dass dies bedeuten würde, nur die eine Seite des so von anderen Autoren Getrennten zu berücksichtigen, liesse sich die Materialismus-Kritik vermeiden. Und mit Bourdieu ist von einer solchen Untrennbarkeit symbolischer und materieller Verhältnisse auszugehen, so sieht er beispielsweise Glauben als inkorporierte und damit auch materiell konstituierte Angelegenheit (siehe ausführlicher Abschn. 2.6.4.1; vgl. auch Gartman 2007: 383).

Schatzki (1997: 298) befragt die Ansätze von Bourdieu und Giddens ebenfalls bezüglich Materialismus kritisch. Er betont, dass im Gegensatz zum Bild materialistischer Konzeptionen auch der Bezug und Einsatz von Ressourcen regelhaft vermittelt geschieht, womit nicht von einer direkten, irgendwie objektiven Wirkung von Materiellem ausgegangen werden kann. Wenn nun – und dies scheint das Praxisverständnis Bourdieus nahezulegen – die Praktiken durch Verzicht auf

die entsprechende Unterscheidung weder rein materiell noch rein symbolisch zu verstehen sind, sind die dadurch hervorgebrachten Strukturen, zu denen auch die Verteilung materieller Ressourcen gehört, in ihrer Konstitution nicht alleine einer materiellen Welt zuzuordnen. Damit liesse sich auch dieser Kritik Schatzkis mit Bourdieu Rechnung tragen: Auch materielle Verhältnisse sind Resultat sozial geregelter Praktiken.

2.2.3.3 Homologe Strukturen

Mit der Aufgabe des Dualismus zwischen Materialität und Symbolik haben sich die kritischen Anfragen von Laclau und Mouffe jedoch nicht notwendigerweise erledigt: Der Grundsatz ihrer Kritik richtet sich, so Laclau (1990: 92), gegen die „non-recognition of the precarious character of any positivity, of the impossibility of any ultimate suture.“ Der Strukturalismus habe zwar die Relationalität aller Identitäten erkannt, sie jedoch zu einem System zusammengefügt und damit ein fixiertes Bild von Gesellschaft erzeugt. Auch diese Kritik richtet sich gegen marxistische Positionen wie diejenige Althusser's, die Ideologie, also den symbolischen Überbau, unter anderem unter Rückgriff auf den Strukturalismus einbezieht, und nicht direkt gegen Bourdieu. Nicht nur die Verwandtschaft seiner Position mit der Unternehmung Althusser's, sondern auch die von anderen Autoren an ihm geübte Kritik legen es aber auch hier nahe, weiterzufragen.

So gerät beispielsweise sein Konzept des Habitus in die Kritik. Über dieses werde sein Ansatz zurück in objektivistische Gefilde geführt. Es handle sich, so ein Bourdieus Theorie durchaus zugeneigter Autor wie William Sewell (1992: 16) um ein „unified and totalized concept (. . .) which he conceptualizes as a vast series of strictly homologous structures encompassing all of social experience.“ Letztlich sei, so Sewell, Bourdieus Habitus-Konzept nicht in der Lage, „structural change“ zu thematisieren. Die Dispositionen bestimmen das Handeln. Sie sind von den Strukturen bestimmt, die die Dispositionen prägen, und von der Praxis des Handelns reproduziert, die sie bestimmen.

Bourdieu selbst (z. B. Bourdieu und Wacquant 2006: 165–171) verwehrt sich gegen diese Kritik. Und Gartman (2007: 388–390) sieht, die bereits erwähnte Kritik Alexanders an einem „ökonomischen Determinismus“ ablehnend, gerade in Begriffen wie Habitus und Feld die Berücksichtigung von Kontingenz: Der Habitus ermögliche gerade die Verkenning von ökonomischen Verhältnissen, da er letztere, beispielsweise konstituiert in der Verteilung von ökonomischem Kapital, nicht einfach so wiedergibt. So führe dasselbe Einkommen bei Personen unterschiedlicher Klassenzugehörigkeit zu unterschiedlichem Konsumverhalten – Habitus wäre damit gerade ein Faktor, der rein ökonomische Determinationen verunmöglicht. Schliesslich anerkennt aber auch Gartman (2007: 399), dass Bourdieu keine befriedigende

Theorie des sozialen Wandels ausgearbeitet habe: Selbst wenn Bourdieu die soziale Welt als ein durch Kämpfe gekennzeichnetes Feld sehe, würden die darin involvierten Kämpfer sich innerhalb der Regeln des Feldes bewegen und von Interessen geleitet werden, die ihnen von Struktur und Habitus auferlegt seien.³³ Mit einem solchen Modell wird die Autonomie des Individuums nicht berücksichtigt. Evens (1999: 13) sieht den Habitusbegriff Bourdieus noch kritischer und zwar als „feedback loop“, der die Praxis an der Struktur ausrichten und im Sinne einer geradezu evolutionistischen Logik den Akteur letztlich ausblenden würde. Wie Wacquant (Bourdieu und Wacquant 2006: 166) schliesst, werden sich letztlich die Bourdieu-Interpreten hinsichtlich der Frage, ob Habitus ein deterministisches Konzept darstellt, nicht einig.

Aus einer praxistheoretischen Perspektive wiegt der Verdacht, dass die Autonomie des Subjekts aufgegeben wurde, nicht so schwer und durch die Aufgabe des Kultur-Struktur-Dualismus scheint auch die Frage der Gewichtung der beiden Seiten, die beispielsweise Gartmans Diskussion umtreibt, nicht zentral. Entscheidend ist jedoch, ob der Praxis als Aktivität Rechnung getragen wird, oder ob sie als bloss Realisierung von Habitus oder Struktur gesehen wird. Würde dies zutreffen, wäre Praxis bloss noch Indikator für etwas Grundlegenderes. Zunächst ist der Habitus nur als Disposition zu verstehen, die mit einer Tendenz oder Wahrscheinlichkeit verbunden ist, dass auf eine bestimmte Art und Weise gehandelt wird. Auch wenn diese Dispositionen praktisch zum Zug kommen, ist jedoch mit Bourdieu Praxis nicht als determiniert zu sehen: In ihrem Vollzug interagieren verschiedene Individuen, die zwar sozial in ihren Interessen, Fähigkeiten und Kapitalausstattungen bestimmt werden und damit auch bestimmte Dispositionen aufweisen, in ihrer räumlich und zeitlich konstituierten Interaktion tauchen jedoch Unschärfen auf. Es kommt nicht nur zu Konkurrenzen, sondern auch zu Fehlern – und schliesslich bestehen die Regeln, denen diese Personen folgen, nicht aus schriftlichen Vorgaben. Praxis hat damit den Charakter der Improvisation, gespielt wird ohne Noten.

Aus praxistheoretischer Perspektive ist bezüglich des Determinismusvorwurfes dennoch zu schliessen, dass die Beobachtung und Analyse von durch solche Regeln geformten Praktiken weniger problematisch scheint als der Versuch, *den* Habitus bestimmter Gruppen zu eruieren, der diese strukturiert, aber eher indirekt zu erschliessen und mittels einer Praxis der Logik zu destillieren ist. Gerade, dass „Habitus“ konsequent im Singular verwendet wird, scheint auf ein implizites Konzept von Konsistenz hinzudeuten. Anthony King (2000: 431) sieht das Habitus-Konzept

³³Gartman (2007: 399) sieht im Spätwerk Bourdieus eine Lösung, da dieser zunehmend Kultur als aus universalen Glaubensvorstellungen und Praktiken zusammengesetzt gesehen habe. Einem solchen Schritt ist aus einer praxistheoretischen Perspektive nicht zu folgen.

deshalb als Rückfall in den Objektivismus und sieht es letztlich mit Bourdieus Praxistheorie als unvereinbar an. Im Folgenden soll dieser Einschätzung insofern Rechnung getragen werden, als der Blick auf Ritualen liegt und damit ganz den Aktivitäten gilt und diese als durch Habitus oder Struktur beeinflusst aber nicht bestimmt gelten: Die Dynamiken der rituellen Praxis stehen am Anfang und im Zentrum der Untersuchung.

Ein weiterer Verdacht gegenüber Bourdieus Position sei zum Schluss noch angeführt: Bourdieu habe ein zu starres Modell von Denken und Handeln, mit der Folge, dass so der Reflexivität von Individuen nicht genügend Rechnung getragen werden könne. Die Ursache davon wird darin gesehen, dass Bourdieu seine Theorie an gemeinschaftlich verfassten Gegenständen wie den Kabylen entwickelt habe, von denen er nun auf komplexere Gegenstände wie moderne Gesellschaften schliesse:³⁴

„In many ways, Bourdieu never ceased to be an anthropologist and *le sens pratique* is close cousin to the Azande (. . .), so enmeshed in the strands of their own coherent culture as to be unable to question their own thinking and incapable of acquiring the requisite distance for being reflexive about their own things.“ (Archer 2010a: 292; Hervorhebung im Original).

Ist also ein entsprechendes Verständnis einer sozialen Welt, die durch stark geordnete und körperlich konstituierte habituelle Praxis strukturiert ist, modernen sozialen Verhältnissen angemessen? Dieser Vorwurf ist zunächst einmal zu allgemein, als dass ihm in wenigen Zeilen begegnet werden könnte. Auch Bourdieus Studien zum Frankreich seiner Zeit räumen den Vorwurf nicht aus, da gerade aus religionswissenschaftlicher Sicht auffällig ist, wie er dieses als durch eine Religion, den römischen Katholizismus, geprägt sieht und so beispielsweise der religiösen Diversität moderner Gesellschaft wenig Rechnung trägt. Der bloße Verdacht legt nahe, den Kontext moderner Gesellschaft, in denen die untersuchten rituellen Praktiken situiert sind, in die Analyse einzubeziehen (siehe vor allem Abschn. 5.1) und das auch mit gesellschaftstheoretischen Referenzen, die zunächst einmal mit einem praxistheoretischen Ansatz wenig verwandt scheinen.

2.3 Ritual

Mit Ritualen beschäftigen sich Wissenschaftler aus verschiedenen Disziplinen mit einer Vielzahl verschiedener Ansätze und Ritualverständnisse. Auch die als

³⁴Die Parallele zu Durkheims Argumentation in den *Formes* ist offensichtlich und ermöglicht auch die Anwendbarkeit der hier formulierten Kritik auf Durkheim.

„Ritualtheorie“ bezeichneten Bemühungen interdisziplinärer Verknüpfungen liefern kein einheitliches Ritualverständnis. In der Vielfalt finden sich Herangehensweisen mit weiten Ritualdefinitionen, mit denen Ritual als eine universale Dimension menschlichen Handelns erfasst wird (z. B. Wuthnow 1987: 109; Collins 2004) und solchen, die spezifische Formen von Interaktionen als Rituale definieren (z. B. Tambiah 1981: 119; Giesen 1999: 83).³⁵

Während Durkheim ein Klassiker der Ritualtheorie darstellt, wird auf seine Ritualdefinition wenig zurückgegriffen, dies wohl mit guten Gründen (vgl. Pickering 2009: 329). Durkheim definiert Ritual wie folgt:

„Riten schliesslich sind Verhaltensregeln, die dem Menschen vorschreiben, wie er sich den heiligen Dingen gegenüber zu benehmen hat.“ (Durkheim 1994: 67, 56)

Damit expliziert er einerseits ein sehr breites Verständnis, so kann das Ausüben der Pflicht gegenüber dem Nächsten ebenfalls als Ritual bezeichnet werden (vgl. 2009: 327). Das deutet darauf hin, dass Durkheim selbst bei Ritual eher an eine allgemeine Praxis als nur an bestimmte geregelte und isolierte Handlungszusammenhänge dachte. Spezifiziert wird das Verständnis aber durch den Einbezug der „choses sacrées“, was auf eine Nähe des Ritual- zum Religionsverständnis hinweist, die Qualifikation von Ritualen als „religiös“ wird damit hinfällig. Die Breite von Durkheims Ritualbegriff und seine gleichzeitige Nähe zum Religionsbegriff sind Argumente, die deutlich gegen seine Übernahme in der vorliegenden Untersuchung sprechen.

Praxistheoretisch ebenfalls verdächtig sind Ritualtheorien, die die auch bei Durkheim zentrale Unterscheidung zwischen Glaubensvorstellungen und Ritualen übernehmen. Zahlreiche Ritualtheorien bauen, so bemerkt Catherine Bell (1992: 35), auf Dichotomien wie Kultur/Struktur, Glaubensüberzeugungen/Ritual, Denken/Handeln, Rationalität/Irrationalität auf. Ohne diesen Unterscheidungen einen heuristischen Wert und die Fähigkeit der Theoriegenerierung abzuspochen, fordert Bell ihre Ablösung als Basis von Ritualtheorien: Mit ihnen würde das Feld *a priori* theoretisch differenziert, wobei in den jeweils folgenden empirischen Beobachtungen festgestellt werde, dass das Getrennte wieder zusammen kommt. Dieses Zusammenbringen werde als Funktion von Ritualen identifiziert und dieser Einsicht der Stellenwert eines Resultats gegeben. Tatsächlich würde jedoch lediglich die empirische Beobachtung die theoretisch eingeführten Dichotomien verneinen (vgl. Bell 1992: 19–66, 1997: 76–83).³⁶

³⁵Vgl. aufschlussreiche begriffsgeschichtliche Ausführungen bei Asad (1993c: 55–79).

³⁶Vgl. mehr dazu im Abschn. 2.6.

Ein Weg der Vermeidung dieser Dichotomie wären *performance*-Theorien. In diesen werden Glaubensvorstellungen (z. B. kosmologische Konstrukte) und rituelle Handlungen als in der Performanz verbunden gesehen:

„But the clue for synthesizing this seeming antinomy [between cosmological constructs and rituals; Anm. RW] has already revealed itself to us, in fact that cosmological constructs are embedded (of course not exclusively) in rites, and that rites in turn enact and incarnate cosmological conceptions.“ (Tambiah 1981: 229)

Der Vollzug von Ritualen wird nicht als Verweis, sondern als in sich selbst sinnhaft und strukturierend gesehen, wie das Zitat zeigt, die Dichotomie jedoch nicht definitiv abgelegt.³⁷ Im Gegensatz dazu sind Praxistheorien, so Bell (1997: 76) „less interested in specific types of acts, such as ritual or dance, and more interested in how cultural activity in general works.“ Beispielsweise weist Bourdieu (1993: 418) darauf hin, dass das Mass der Legitimität und sozialen Bedeutung eines Ritus an der kollektiven Organisationsform gemessen werden kann, auf die er angewiesen ist. Ein Verständnis von Ritual, das sich an den hier verwendeten Praxistheorien orientiert, ist dasjenige von Catherine Bell – auf sie soll hier zurückgegriffen werden.

2.3.1 Ritualisierung

Catherine Bell lehnt die Definition bestimmter Aktivitäten als „Rituale“ und damit deren Reifizierung als „special paradigmatic acts“ (Bell 1992: 7) ab und ersetzt sie durch ein Verständnis ritualisierter Praxis. Diese unterscheidet sich in ihrem Vollzug von anderen Praktiken durch Eigenschaften, die Bell mit dem Begriff der „Ritualisierung“ fasst. Praxis kann dabei mehr oder weniger ritualisiert sein (vgl. Bell 1992: 90). Bell (1997: 138; 1992: 91) zufolge ist Ritualisierung ein Vorgang einer bestimmten Strukturierung von Praxis, sie führt zu ihrer Ausdifferenzierung in einer bestimmten Form und zur Privilegierung ihrer Stellung.

Ritualisierung ist also bei Bell nicht nur ein Massstab für die Ausprägung bestimmter Eigenschaften von Praxis, vielmehr handelt es sich darüber hinaus um einen Vorgang, mittels dessen im Feld selbst Praktiken in Richtung bestimmter formaler Merkmale strukturiert, eben ritualisiert werden. Damit strebt Bell an, Rituale in ihrem Entstehungs- und Wirkzusammenhang zu analysieren und nicht aus wissenschaftlicher Perspektive über eine *a priori* Kategorie als bestimmte Eigenschaft

³⁷ Vgl. zur Übersicht über den *performance*-Ansatz auch Grimes (2003).

zu charakterisieren. Das heisst die Methoden, Traditionen und Strategien der Ritualisierung (vgl. Bell 1997: 138) sind im Gegenstand beobachtbare Phänomene.

Ritualisierung, wie sie im Folgenden verstanden wird, äussert sich in einer Reihe von Merkmalen in mehreren Dimensionen. Für die Frage nach der Definition kann damit die Problematik abschliessender Definition durch den Verweis auf Familienähnlichkeiten (vgl. Wittgenstein 1999: § 67) ersetzt werden: Beispielsweise kann das oft genannte Merkmal der Repetition als eine solche Ähnlichkeit gesehen werden, ohne dass die Möglichkeit für „einmalig stattfindende Rituale“ definitorisch verbaut wird (vgl. Goffman 1982: 42–45).³⁸ Damit gilt auch, wie Rappaport (1999: 26) festhält, dass die einzelnen Merkmale von Ritualen, wozu er u. a. Formalität und Repetitivität zählt, nicht exklusiv bei Ritualen vorkommen.

Zu Kriterien von Ritualisierung sollen in der Folge formale Eigenschaften der rituellen Praxis erhoben werden: Im Anschluss an Catherine Bell und mit Anleihen bei Roy Rappaport und Maurice Bloch sind dies Formalisierung, Tradition und Repetitivität. Auf die Nennung bestimmter inhaltlicher Spezifika von Ritualen wird dabei nicht zurückgegriffen. Damit wird einerseits darauf verzichtet, bestimmte inhaltliche Bezüge (wie z. B. „Heiligkeit“) oder bestimmte Zwecke bzw. gerade das Ausbleiben von Zwecken (wie z. B. bei „nicht-instrumentalem Handeln“) als Ansatzpunkt für Ritualdefinitionen herbeizuziehen (vgl. Rappaport 1999: 29). Hinsichtlich des letzteren Punktes stellt sich die Frage, ob mit den drei genannten Kriterien nicht doch eine Spezifikation bezüglich Zweck Einzug hält: Dies stimmt insofern, als die Art und Weise des Ritualvollzugs, so wie er über die drei Dimensionen als ritualisiert verstanden wird, sich nicht an der Beobachtung der Umwelt, sondern den Regeln des eigenen Ablaufs orientiert – insofern wird die Diagnose des Ausbleibens einer „technischen“ Orientierung an bestimmten Umweltveränderungen, die sich in zahlreichen Ritualdefinitionen finden, übernommen. Gleichzeitig findet eine solche Übernahme jedoch insofern nicht statt, als dass die Frage, wofür das Ritual durchgeführt wird (z. B. Tradition oder Bemühung der Tradition zur Verfolgung spezifischer Zwecke hinsichtlich der Veränderung der Umwelt des Rituals) nicht in die Ritualdefinition einbezogen wird. Das heisst der Kontext von Zwecken, Motivationen, Deutungen, Funktionen wird für die Definitionsfrage ausgeklammert, stattdessen setzen die Kriterien am Ablauf der ritualisierten Praxis an.

³⁸Für eine solche Strategie, Rituale zu definieren, wird selten auf Goffman Bezug genommen – immerhin hält er aber in Übereinstimmung damit fest: „Instead of much pride, there may be little. Instead of abiding by the rules, there may be much effort to break them safely. But if an encounter or undertaking is to be sustained as a viable system of interaction organized on ritual principles, then these variations must be held within certain bounds and nicely counterbalanced by corresponding modifications in some of the other rules and understandings.“ (Goffman 1982: 42–45).

Genausowenig wie auf intendierte Zwecke wird auf die Berücksichtigung unin-
tendierter Konsequenzen, also Funktionen, verwiesen. Damit werden weder the-
rapeutische Folgen für das Individuum noch solidaritätsstiftende Folgen für einen
sozialen Zusammenhang Teil der Definition, dies aufgrund einer Problematik, die
im Abschn. 2.4 ausführlich diskutiert wird: Entsprechende funktionale Definitionen
sind genauso normativ beeinflusst wie inhaltliche, dies über die durch den Wissen-
schaftler erfolgende Festlegung eines Standards, auf den hin eine Funktion ausgeübt
wird.

2.3.1.1 Formalisierung

Maurice Bloch (1989a) diskutiert anhand ritueller Sprache die Formalisierung von
Handlungen. Ritueller Sprachgebrauch, z. B. in Form von Segenswünschen, Zau-
berformeln und Gesang, zeichnet sich durch ein eingeschränktes Vokabular aus.
Sowohl die Auswahl der Äusserungen selbst, als auch die Verortung der sprach-
lichen Elemente im Ritual werden an eine als traditionell empfundene Struktur
gebunden. Im von Bloch ausgeführten Beispiel wird diese Sprache von den am
Ritual Beteiligten als bloße Wiedergabe der Äusserungen von Ahnen gesehen (vgl.
Bloch 1989a: 22–23). Sowohl die Möglichkeiten *was* als auch *wie* es gesagt werden
kann, sind durch Rückgriff auf Tradition und der damit verbundenen Notwendigkeit
der Herstellung richtiger Anschlüsse in Ritualen beschränkt. Weitere Beispiele sind
Beschwörungsformeln oder Begrüssungen, in welchen die bestimmten Äusserun-
gen zugeschriebene Wirkung den Ritualvollzug an eine bestimmte Form bindet (vgl.
Bell 1997: 142): „The ceremonial trappings of a highly formalized situation seem
to *catch* the actors so that they are unable to resist the demands made on them.“
(Bloch 1989a: 24; Hervorhebung im Original).³⁹ Allenfalls involvierte Ritualex-
perten (z. B. Priester) sind dabei ebenfalls dieser Formalität unterworfen, auch für
sie tritt die Möglichkeit individueller Entscheidungen oder des Ausdrucks individu-
eller Gefühle hinter die Befolgung ritueller Regeln zurück (vgl. Bloch 1989a: 36;
Tambiah 1981: 123).⁴⁰

Mit Rappaport (1999: 34) ist Formalität als graduelles Merkmal von Handeln zu
sehen: Von stilisierten Floskeln in alltäglichen, wenig vorgegebenen Gesprächen,
bis zu religiösen Ritualen ohne Improvisationsmöglichkeiten sind die formalen

³⁹Ein weiteres Beispiel sind Trauungszeremonien, in denen ebenfalls das Ja-Wort erwartet
wird und auf markante Abweichungen nur mit einer Vielzahl nicht-ritueller Kommunikatio-
nen, wie tumultartigen Szenen, reagiert werden kann, das Ritual aber kaum noch zu retten
ist.

⁴⁰Vgl. auch Mary Douglas' (1973) Unterscheidung zwischen restringiertem und elaboriertem
Code im Anschluss an Bernstein.

Vorgaben unterschiedlich. Hilfreich ist Rappaports Kriterium, den Stellenwert der Formalität einer Aktivität darüber zu beurteilen, wie entbehrlich formalisierte bzw. nicht-formalisierte Elemente für die Fortsetzung einer Kommunikation sind: Eine katholische Messe funktioniert, auch wenn die freie Predigt scheitert, sie ist dagegen auf die formalisierten Handlungen im Rahmen der Wandlung und der Kommunion angewiesen, ein Talkshow-Runde kann eher auf die Einstiegsfloskeln als auf die freien Beiträge verzichten. Entsprechende Urteile hängen von der Perspektive ab, unter der die ritualisierte Praxis als Akt im Sinne eines *glossings* bezeichnet wird (siehe dazu die Abschn. 2.3.1.5 und 2.2.2.3).

2.3.1.2 Traditionalismus

Ritueller Handeln basiert gemäss Bloch (1989b: 24) gerade in seiner Formalität auf einer traditionellen Geltung. Es beruht auf einer Form der Herrschaft, die „auf dem Alltagsglauben an die Heiligkeit von jeher geltender Traditionen und die Legitimität der durch sie zur Autorität Berufenen“ (Weber 1972: 124) gründet. Diese Geltung kann als „automatische“ Fortsetzung einer eingelebten Gewohnheit erfolgen, aber auch als explizite Anerkennung bestimmter Handlungen als Fortsetzung einer Tradition. Während die jeweilige Traditionalität einer rituellen Praxis mehr im einen oder anderen Modus gründen dürfte, soll hier kurz der Unterschied expliziert werden:

1. Traditionales Handeln im Sinne von Max Webers Idealtypus funktioniert entlang der „Geltung des immer Gewesenen“ (Weber 1972: 19), es handelt sich um „eingelebte Gewohnheit“ (Weber 1972: 12). Traditionales Handeln wird dabei als unhinterfragte Wiederholung vorhergehenden Handelns gesehen und steht damit „(. . .) ganz und gar an der Grenze und oft jenseits dessen, was man ein ‚sinnhaft‘ orientiertes Handeln überhaupt nennen kann.“ (Weber 1972: 12). Auch Bourdieu rückt Rituale in die Nähe des traditionellen Handelns und damit an den Rand dessen, was von den Handelnden bewusst mit Sinn verbunden wird. Auf seinem Praxisverständnis aufbauend unterstellt Bourdieu Ritualen eine „immanente Logik“ und nicht die Explikation eines subjektiv gemeinten Sinnes. „Riten als Praktiken sind sich Selbstzweck und finden schon in ihrer Ausführung ihre Erfüllung. Sie sind Akte, die man ausführt, weil ‚es sich so gehört‘, weil ‚das halt so gemacht wird‘, bisweilen aber auch, weil man schlicht nicht anders kann.“ (Bourdieu 1993: 39). In Ritualen drücken sich gemäss Bourdieu Klassifikationsschemata ohne diskursive Explikation aus. Durch die Verunmöglichung von Diskursen im Ritualvollzug kann dieser selbst einerseits als Ausdruck, aber auch als Faktor einer Stabilisierung von Tradition gesehen werden (vgl. Bell 1997: 149).

2. Im Unterschied dazu kann Tradition jedoch auch über den expliziten Bezug auf als althergebracht Geltendes erfolgen. Mit Gerhard Wagner kann von einem Kontinuum zwischen streng traditionalem Verhalten und wertrationalem Handeln gesprochen werden, wobei eine Verschiebung in Richtung auf Letzteres besteht, „(...) je *bewusster* die Bindung an das Gewohnte aufrecht erhalten wird, je *bewusster* an dem [sic] religiösen Eigenwert der Tradition geglaubt wird (...)“ (Wagner 2007: 21; Hervorhebungen RW). Bereits Webers Vorgehen mittels Idealtypen führt ihn zum ausdrücklich Hinweis darauf, dass der Grad der Bewusstheit und damit der Übergang zum wertrationalen Handeln, also durch „bewussten Glauben“ gekennzeichnetes Handeln, fließend sei (vgl. Weber 1972: 12). Im Anschluss daran geht beispielsweise auch Hervieu-Léger (2000: 87) von einem verschiedenen Mass an Expliziertheit traditioneller Bezüge aus. Dabei geht sie mit Weber einig, dass traditionale Verhältnisse keineswegs starr und unveränderlich sind. Veränderungen können jedoch nicht als Neuheiten mit Legitimität rechnen, sondern ihrerseits durch Referenzen als „von jeher geltend“ (Weber 1972: 131) und höchstens neu erkannt werden.

Der die traditionale Dimension von ritualisierter Praxis bestimmende Vergangenheitsbezug in der zeitlichen Dimension lässt sich Rappaport (1999: 32) folgend auch an der Zuweisung der Urheberschaft dieser Praxis wiederfinden. Rappaport sieht als Merkmal von Ritualen an, das sie nicht von den jeweils Handelnden spezifiziert werden: Die jeweilige Art und Weise der Durchführung wird nicht als durch diejenigen bestimmt, die die jeweilige Praxis gerade vollziehen, behandelt. Diejenigen, die das Ritual vollziehen, sind nicht die Personen, auf die die entsprechenden Festlegungen zurückgeführt werden.

2.3.1.3 Invarianz und Repetition

Von der durch Formalisierung geringen Zahl von Möglichkeiten ausgehend, verweist Bloch auf ein weiteres Merkmal von Ritualen, mit welchem Ritualsequenzen besondere Wichtigkeit verliehen werden kann, die Repetition. Über Wiederholung könne Dauerhaftigkeit und Tradition bestätigt werden (vgl. 1989b: 42; vgl. auch Rappaport 1999: 33).

Auch Bell (1997: 150) betont die Invarianz als Charakteristikum ritueller (Bell spricht vorsichtiger von „ritual-like“) Aktivitäten. Über die bloße Routine bei der Ausübung hinaus sieht Bell den Faktor einer kontrollierten Präzision, Disziplin und Selbstkontrolle des Ablaufs, was beispielsweise einen mönchischen Tagesablauf von Handlungen wie Fensterputzen unterscheidet, die zwar ebenfalls routiniert sind, jedoch typischerweise nicht Gegenstand von Kontrolle und verordneter Disziplin sind – oder höchstens in Bezug auf ihr Resultat, nicht auf ihren Ablauf. Diese

Betonung der richtigen Durchführung stellt auch Turnbull (1962) fest: „For them [die Ituri Pygmäen, Anm. RW], the ritual act is the important thing. In their religious rites it is the correct performance of the ceremonial that counts most. If correctly performed it is bound to bring the desired results, regardless of the accompanying thought, if indeed there is any. All attention is focused on the act itself. And it must not only be performed correctly, but with a solemnity that betrays fear.“ Die „präzise Duplizierung von Handlungen“ ist der Massstab, an dem sich die rituell Handelnden orientieren. Im Gegensatz zur „Traditionalität“, so Bell (1997: 153), orientiert sich das Handeln dabei nicht an der Vergangenheit, sondern an der „timeless authority of the group, its doctrines, or its practices“. Angesichts des zweifachen Verständnisses von Traditionalismus wird eine solche Unterscheidung zur Invarianz jedoch erschwert. Vielleicht liesse sich die Differenz dadurch ziehen, dass es nicht blosses Gewohnheit ist, wie im Weber’schen Sinne traditionellen Handelns und auch nicht die explizite Referenz auf einen authentischen Punkt der Vergangenheit, sondern die gezielte Strukturierung des Handelns in Richtung Repetitivität, die nicht der Gewohnheit überlassen, aber auch keiner werthafter Begründung bedarf. Dies würde sich mit Bells Verweis auf Freuds (1940 [1907]) Ausführungen zu Religionsübungen decken, dass die Repetitivität zum Ziel selbst wird.

Auch wenn von Invarianz gesprochen werden kann, sind alle Rituale Gegenstand unabsichtlicher Veränderungen. Rappaport (1999) qualifiziert die Rede von Invarianz durch „more or less“. Ritualisierte Praxis ist nicht so spezifiziert, dass Variation nicht möglich wäre. Bei den meisten Ritualen ist die Teilnehmerschaft unterschiedlich. Rituale sind auch von Paraphernalien umgeben (z. B. Bauten), die unterschiedlich variieren können. Das heisst, dass die Invarianz etwas ist, was von involvierten Personen (seien es die Teilnehmenden selbst oder Leute, die das Ritual anleiten) angestrebt, jedoch nicht völlig realisiert wird.

2.3.1.4 Explikation und Trennschärfe der Dimensionen

Die genannten Dimensionen finden sich immer wieder in der Ritualtheorie – oft in unterschiedlicher Kombination mit weiteren Dimensionen, die hier nicht zur Definition herbeigezogen werden. Es ist nicht immer einfach, die genannten Dimensionen auseinanderzuhalten. Je nach gewähltem Beispiel scheint die Differenzierung zwischen den Dimensionen wenig einleuchtend: Das Tragen bestimmter Kleidungsstücke bei ritualisierten Handlungen kann über die Erfordernisse der Form, diese jedoch als Wiederholung vorheriger Durchführung und gleichzeitig als Fortsetzung von Tradition gesehen werden – analytisch sind diese Differenzen in der Form kaum auseinanderzuhalten.

Die Ausführungen zu den unterschiedlichen Formen von Tradition zeigen, wie eine Lösung aussehen könnte: Tradition als explizites *commitment* ist durch die Referenz auf als „althergebracht“ geltende Werte leicht erkennbar und von blosser Wiederholung oder der Hingabe an bestimmte Formen problemlos unterscheidbar. Auch hinsichtlich der anderen Formen von Ritualisierung lässt sich von einem Kontinuum von quasi-automatischer Befolgung hin zu erhöhter Bewusstheit sprechen: Die Formalisierung kann in der expliziten Festlegung des Handlungsablaufs auf bestimmte Formen sein, die als angemessen gesehen werden. Andererseits kann Beständigkeit in der Form blosser Konsequenz unreflektierten Verhaltens entlang des Üblichen darstellen. Auch Repetition kann sich aus Gewohnheit ergeben und als das Naheliegendste unreflektiert reproduziert werden oder zu einem eigenen Wert, zum „punctilious concern with repetition“ (Bell 1997: 153) werden, der von der Befolgung von in einer Tradition organisierten Werten und der Beschäftigung mit ausgeklügelten Formen unterschieden werden kann – bei der expliziten Repetition können die bisherigen und folgenden Durchführung des Rituals als Masstab gelten, ein traditioneller Kontext oder eine stilisierte Form sind nicht nötig, das heisst Repetition in expliziter Form stellt eine eigene Dimension dar.

Die Ausprägungen, die Form, Tradition und Invarianz annehmen, sind nur dann trennscharf identifizierbar, wenn sie Teil expliziter Verweise im Feld werden. Ist dies nicht der Fall, ist die entsprechende Trennung ein Resultat der Analyse, die die eine Dimension der Ritualisierung in drei analytische Facetten Form, Tradition und Invarianz auffächert.

Erschwerend kommt hinzu, dass auch im Feld die Explizierung ungleich verteilt sein dürfte: Rituale können Gegenstand theologischer Beobachtungen sein, die möglicherweise deren Form, Traditionsbezug oder Unveränderlichkeit thematisieren – für den wissenschaftlichen Beobachter ist es wichtig, zu sehen, inwiefern entsprechende Differenzierungen einen tatsächlichen Einfluss einerseits auf den rituellen Vollzug und andererseits auf dessen Bezug zur ihn umgebenden sozialen Ordnung haben. Es darf also nicht ohne Weiteres vom theologischen Diskurs der Explikation auf die rituelle Praxis geschlossen werden.

2.3.1.5 Ritualisierung und Ritual

Wie Ronald Grimes (2003: 128) an Catherine Bells Vorschlag, „Ritual“, durch „Ritualisierung“ zu ersetzen, kritisiert, kann damit die Kategorie „Ritual“ nicht gänzlich ersetzt werden. Der Ausdruck „hochgradig ritualisierter Praxis“ ist wenig handlich und sagt zudem Nichts darüber aus, wie bestimmte Handlungssequenzen als Einheit zusammengefasst und bezeichnet werden können. Die Konzeption von Ritualisierung als mehrdimensionales Mehr-oder-Weniger legt es nicht nahe, ein Anfang und Ende einer ritualisierten Praxis auszumachen. Dies erschwert es,

bestimmte Handlungssequenzen als „Rituale“ zu bezeichnen. Das ist durchaus eine gewollte Folge des Ritualisierungskonzepts, das sich gegen die Identifikation einer bestimmten Menge von Handlungen als Rituale wandte; es zeigt sich aber auch in Bells eigener Arbeit, dass es sich selbst für eine Theoretikerin der „Ritualisierung“ kaum vermeiden lässt, von „Ritualen“ zu sprechen. Wie können also ein auf Ritualisierung basierendes Ritualverständnis und die Rede von bestimmten „Ritualen“ zusammengebracht werden?

Der Philosoph David Bloor bietet aus einer praxistheoretischen Perspektive seiner Kategorie des *glossing* eine Lösung für dieses Problem: Die Durchführung einer Handlung sei immer damit verbunden, dass die Handelnden denken, sie würden diese Handlung ausüben. Das heisst, ein Mindestmass an Sinn schreiben die Handelnden ihrem Tun zu, indem sie sich bewusst sind, dass sie die jeweilige Handlung vollziehen. „(...) there is a class of actions, where M-ing implies that you think you're M-ing“, schliesst Bloor (2001: 97; Hervorhebungen weggelassen) im Anschluss an G. E. M. Anscombe. Dies lässt sich auch mit Max Webers Unterscheidung von Handeln und Verhalten in Verbindung bringen: Mit Handeln wird, im Gegensatz zum Verhalten, von den Handelnden ein Sinn verbunden, sei es auch nur das Bewusstsein, gerade eine bestimmte Handlung durchzuführen.

Bloor gelingt es dabei, im Anschluss an Wittgenstein entsprechendes Handeln weiterhin als Regelbefolgung verstehen zu können: Das blosses Wissen des Handelnden darüber, welche Handlung er vollzieht, bedeutet nicht, dass er dessen Bedeutung, Zweck, oder explizite Regeln vor Augen hat, die Handlung kann also im Sinne Wittgensteins (1999: § 219) als blindes Befolgen von Regeln gesehen werden. Gleichzeitig zieht diese „minimale“ Zuweisung von Sinn, die Bloor mit *glossing* bezeichnet, jedoch eine Grenze und identifiziert eine Handlung, bzw. eine Praxis als Einheit. Diese Orientierung am *glossing* der an einer als ritualisierte Praxis identifizierten Interaktion Beteiligten ermöglicht dem Wissenschaftler die Identifikation von „Ritualen“, nämlich Sequenzen von Aktivitäten, die als Einheit gesehen werden.

2.3.2 Rituale als Praxis

Nachdem die Eigenschaften ritualisierter Praxis charakterisiert wurden, soll die Frage beantwortet werden, welche Akzentsetzungen mit der Betonung von Praxis im Gegensatz etwa zu „Kommunikation“ oder „Performance“ verbunden sind. Erstens ist die Verbindung mit dem Kontext zentral, zweitens wird das Individuum, das im Rahmen ritualisierter Praxis handelt, nicht voluntaristisch konzipiert und schliesslich wird, drittens, die praxistheoretische Alternative zwischen Objektivismus und Interaktionismus/Subjektivismus fruchtbar gemacht.

1. Wichtige Implikation des Praxisansatzes ist der Fokus auf Rituale als durch ihren Kontext strukturierte Angelegenheiten. Das Augenmerk liegt weniger als bei *performance-Ansätzen* auf den spezifischen Eigenschaften der rituellen Praxis, als in ihrem Bezug zum Kontext,⁴¹ da dieser als starker Faktor die Aktivitäten sowohl strukturiert, als auch von ihnen strukturiert wird. Dabei sind ritualisierte Praktiken nicht die einzigen, sondern stehen neben anderen Praktiken. Bell begründet diese Position, an Saussure erinnernd, zeichentheoretisch:

„Semiologically speaking, just as a sign or a text derives its significance by virtue of its relationship to other signs and texts, basic to ritualization is the inherent significance it derives from its interplay and contrast with other practices.“ (Bell 1992: 90)

Bell betont auch, dass in einer praxistheoretischen Herangehensweise die Vorstellung zentral sei, dass Rituale die Autorität von Kräften durchsetzen, die außerhalb der unmittelbaren Situation verortet werden (vgl. Bell 1997: 82). Gerade im Anschluss an Bourdieu interessieren Machtdifferenziale und -inflüsse der breiteren sozialen Ordnung und Praxis als ein Faktor ihrer Reproduktion. Bei diesem Fokus handelt es sich jedoch nicht um eine Unvereinbarkeit, denn auch *performance*-Theoretiker bestreiten nicht die Relevanz des Kontexts oder des Vollzugs, eher handelt es sich um eine unterschiedliche Ausrichtung des wissenschaftlichen Interesses.

2. Im Zusammenhang mit der Betonung der Strukturiertheit steht auch die Rolle des Individuums. Das Individuum wird im Anschluss an Marx, Bourdieu, aber durchaus auch Durkheim (vgl. z. B. in den *Règles*: Durkheim 1961) oder Giddens (vgl. z. B. 1993: 5) nicht als souveräner Urheber von Handlung gesehen. Dies hält auch Bell so, wobei sie Althusser als Referenz aufgreift: Dieser sieht das Subjekt und dessen Bewusstsein seiner selbst überhaupt erst als Resultat ritueller Vorgänge der „Anrufung“. Die Handlungen mögen materiell auf Subjekte zurückgeführt werden, diese Subjekte handeln jedoch nur, insofern sie durch das System bewegt sind, das die Praxis vorschreibt (vgl. Althusser 1977b: 139). In marxistischem Sinne („Sie wissen das nicht, aber sie thun es.“, Marx 1991: 73) wird dabei von einem relativ hohen Mass an Nichtwissen bei den Handelnden ausgegangen: Die an Ritualen Beteiligten erkennen oft nicht, wie sie durch ihr rituelles Handeln eine Ordnung reproduzieren, die über das Ritual hinausgeht (vgl. Bell 1992: 108).

⁴¹Vgl. die ähnliche Einschätzung von Bell (1997: 76).

Ritualisiertes Handeln kann von den Handelnden nicht mehr vollumfänglich über Entscheidungen bestimmt werden, da beispielsweise die Form vorgegeben und ihre Nicht-Einhaltung entritualisierende Folgen hätte und die Handlung zu etwas ganz anderem machen würde. Diese praxistheoretische Position wird auch von eher diskurstheoretisch ausgerichteten Autoren wie Talal Asad (1993b: 16) auf den Punkt gebracht: „(...) contrary to the discourse of many radical historians and anthropologists, agent and subject (where the former is the principle of effectivity and the latter of consciousness) do not belong to the same theoretical universe and should not, therefore, be coupled.“ Durch eine solche Kopplung würde, so Asad an gleicher Stelle, die Bedeutung der Bewusstheit überschätzt. Der hier entwickelte praxistheoretische Blick auf Rituale kommt dieser kritischen Anfrage entgegen, wenn aus seiner Perspektive nicht davon ausgegangen wird, dass die Bewusstheit über die Vorgänge das Handeln steuert – sondern möglicherweise bloss gewissermassen als „Zuschauer“ fungiert und Bedeutung „ex post“ zuschreibt. Die Anwendung eines Ritualverständnisses, das solchen Überschätzungen der Bewusstheit entgegenarbeitet, könnte auch bei der Behebung von analogen Problematiken, die Asad beim Religionsbegriff ausmacht, behilflich sein (siehe dazu Abschn. 2.7). Dabei könnte das praxistheoretische Verständnis von „Regeln folgen“, das weder einen „legalistische[n] Formalismus“, also die Befolgung expliziter Regeln bedingt, noch von einer geheimnisvollen „Transzendentalität der Regeln“ ausgeht (vgl. Bourdieu 2009: 159), einen Weg bieten, die Verknüpfung von „Glaubensvorstellungen“ und „Ritualen“ neu zu denken. Dabei könnte insbesondere eine Alternative zu einer kulturwissenschaftlichen Position, für die der frühe/mittlere Geertz paradigmatisch steht, geboten werden. So kritisiert Catherine Bell (1992: 24) die auf Durkheim zurückführbare Betonung der Unterscheidung zwischen „Glaubensvorstellungen“ und „Handlungen“, die im Strukturfunktionalismus und bei Geertz analytisch postuliert wird, um dann real stattfindenden Ritualen die Leistung ihrer Vereinigung zu unterstellen. Mit einem praxistheoretischen Regelverständnis könnte auf eine entsprechende analytische Trennung verzichtet werden. In den kommenden Kapiteln werden diese Leistungen näher zu betrachten sein (siehe auch den Abschn. 2.6 zum Zusammenhang zwischen Ritualen und Glaubensvorstellungen).

3. Schliesslich kann bei der Analyse von Ritualen die praxistheoretische Alternative zwischen Objektivismus und Subjektivismus/Interaktionismus nutzbar gemacht werden (siehe Abschn. 2.2.2.2). Positionen, die Bourdieu dem Objektivismus zuordnet, dürften für Bourdieu gleichzeitig wichtige Einflüsse als auch Kontrastfolien darstellen: Wie bereits im ersten Punkt betont, ist auch für die praxistheoretische Auseinandersetzung mit Ritualen die im Marxismus und im

ethnologischen Strukturalismus zentrale Vorstellung, dass einzelne Phänomene Ausdruck übergreifender Strukturen sind, wichtig. Die Frage ist nur, ob eine solche, gegen den Interaktionismus, der die Dynamik der Interaktion als entscheidenden Faktor betrachtet, gerichtete Position, letztlich in einem Konzept einer „Hervorbringung ohne Hervorbringer“ (Bourdieu 1993: 76) resultiert.

Die marxistische Vorstellung, dass es eine sachlich-objektive Wirklichkeit jenseits der Subjektivität gibt, die dabei die Subjektivität und Konzeptionen prägt, war für Marx der Ausgangspunkt für die Zuwendung zur Wirtschaft (vgl. Heinrich 1999: 92). Die Vorstellung, dass es übergreifende Strukturen gibt, deren Ausdruck das einzelne soziale Phänomen ist, ist wiederum ein Ausgangspunkt des ethnologischen Strukturalismus. Auch wenn er einen solchen Objektivismus als Konzept einer „Hervorbringung ohne Hervorbringer“ (vgl. Bourdieu 1993: 76) ablehnte und über ein Konzept der Praxis durch den Aspekt der Aktivität betonte, blieb für Bourdieu die Rede von „objektiven Verhältnissen“ möglich. Diese Verhältnisse führten zu praktischen Zwecken, vom Habitus gesetzten Interessen und in der rituellen Situation erscheinenden Notwendigkeiten, die ihnen einen zwangsläufigen Charakter verleihen (vgl. Bourdieu 2009: 253). Sieht eine entsprechende Perspektive also Rituale als von ihrem Kontext determiniert an? Der in den Ausführungen zur Praxistheorie diskutierte Objektivismus-Verdacht stellt sich auch hier. Eine Ritualtheorie, die ihren Gegenstand nicht als blossen Ausdruck von etwas anderem sehen möchte, könnte mit einem entsprechenden Ansatz wenig anfangen.

Immerhin ist für Bourdieu der rituelle Corpus ein erst in der Praxis an Kohärenz gewinnendes System, das Produkt einer praktischen Beherrschung (modus operandi) (vgl. Bourdieu 2009: 250). Es gibt also keine Ordnung, weder eine symbolische noch eine strukturelle, die dieses System im Voraus determinieren würde. Gerade ihre expliziten Bedeutungen und auch ihre strukturelle Wirksamkeit gewinnen Praktiken nicht im Voraus, sondern erst im Nachhinein. So im Fall des Tausches, „da sich die subjektive Wahrheit der Gabe, wie wir gesehen haben, nur in der Gegengabe erfüllen kann, die sie erst zur Gabe macht“ (Bourdieu 1993: 192). Wie Bourdieu anhand des Beispiels Gabe zeigt, kommt es beim Gabentausch genau auf die zeitliche Verzögerung an. Es geht also gerade nicht um eine „mechanische Verkettung von Handlungen, wie sie gemeinhin mit dem Begriff des Rituals assoziiert werden.“ (Bourdieu 1993: 196). Die vorstrukturierten Interessen und Fähigkeiten mehrerer Akteure führen erst im Rahmen ihrer Verknüpfung im praktischen Vollzug, der von Ungeschicktheiten, Versprechern, Fehleinschätzungen usw. mitbestimmt ist, zur rituellen Praxis. Wenn beispielsweise im Fall ein Gegengeschenk ausbleibt, das Gegengeschenk zu schnell gegeben wird oder die Entfernung von Preisschildern vergessen wird, wird der Charakter der Praxis als Gabentausch zunichte gemacht.

Der Vollzug der Praxis ist mit den involvierten Zufällen, den nicht determinierten Fähigkeiten und Motivationen der Beteiligten also ein Faktor von Kontingenz. Wie oben gezeigt, sind Rituale nicht durch die Subjekte souverän bestimmt, aber sie sind auch nicht objektiv vorgegeben.

2.3.3 Rituale und Sinn

Die eben beschriebene Perspektive, die die Intentionalität in den Hintergrund rückt, kann, im Anschluss an die Kritik an Bourdieu, als Unfähigkeit kritisiert werden, der Ebene der Bedeutung den ihr angebrachten Stellenwert zuzuschreiben (vgl. z. B. Evens 1999: 19, sowie Abschn. 2.2.3.1). Tatsächlich schreibt Bourdieu im Hinblick auf Rituale:

„Sie [Rituale] können genaugenommen weder Sinn noch Funktion haben, es sei denn die Funktion, die in ihrer blossen Existenz impliziert ist, und den Sinn, der objektiv in den Gesten oder Worten, die man ausführt oder spricht, ‚um halt etwas zu sagen oder zu tun‘ (sofern sich nicht ‚etwas anderes gehört‘), oder genauer noch in den Erzeugungsstrukturen enthalten sind, deren Produkt diese Gesten oder Worte sind.“ (Bourdieu 1993: 39)

Der „objektiv“ eingeschriebene Sinn verweist dabei auf die Strukturierung, die rituelle Handlungen haben, da sie in ihrem Ablauf und in ihrer „Funktion“, bzw. den damit verbundenen Konsequenzen, nicht durch Intentionen und Selektionen der Ausübenden entworfen wurden. Einen „subjektiven Sinn“ für die Individuen, die sie durchführen, scheinen Rituale in so einer Perspektive nicht zu haben.

Dem kann mit Verweis auf die praxistheoretischen Anleihen bei David Bloor entgegengehalten werden: Der Handlungsablauf mag nicht von ihren Intentionen geleitet und der „objektive Sinn“ nicht von ihren Meinungen abhängig sein. Dennoch entbehrt rituelles Handeln für die Handelnden nicht jeglichen Sinns, da sie über das „Glossing“ durchaus wissen, was sie tun, ohne dass sie sich über irgendwelche tieferen Bedeutungen oder mögliche Konsequenzen oder sogar Funktionen bewusst sein müssten (siehe Abschn. 2.2.2.3). Auch mit Luhmann, dessen Position gleich noch ausführlicher zur Sprache kommen wird, ist zu schliessen, dass es, obwohl es sich um Kommunikationsvermeidungskommunikation handelt, um eine Selektion im Medium „Sinn“ geht. Durch das Tun von Etwas und das Lassen von Anderem

wird eine Selektion getroffen. Sinn ist keineswegs auf diskursive Kommunikation oder auf subjektive Intention angewiesen.⁴²

Abgesehen von der Perspektive der Handelnden sind Rituale in andere soziale Praktiken eingebettet, die weniger ritualisiert sind und in denen explizite Deutungen mitgeführt und verhandelt werden. Gerade in Phasen, in denen Selbstverständlichkeiten instabil werden, werden aus den Selbstverständlichkeiten Selektionen, die im Kontext, aber auch den Ausführenden selbst, explizit bewusst sind. Diese Einbettung wiederum macht es notwendig, dass Ritualtheorie die Bezüge zu nicht-rituellen Formen sozialer Ordnung genauso begrifflich fassen kann wie die rituelle Interaktion selbst.

Hinzu kommt der von Bourdieu bei der Diskussion wissenschaftlicher Aussagen immer mitzudenkende wissenschaftliche Beobachter, der den Ritualen ihrerseits einen Sinn zuschreibt. Damit wird klar, dass der Aussage, dass Rituale keinen Sinn haben, keine Verwandtschaft zu der hier gewählten praxistheoretischen Perspektive zukommt.

2.3.4 Rituale und Kommunikation

Aus einer praxistheoretischen Perspektive, aber auch in der Ritualtheorie Rappaports, werden Rituale als im Vorneherein festgelegte Form von Kommunikation gesehen. Alle drei der oben genannten Dimensionen von Ritualisierung weisen darauf hin: Rituale informieren nicht einfach, sie legen die Antworten fest, betont Rappaport (1999: 113), mit „liturgies do not argue“ fasst er (1999: 252) das später zusammen. Auch Cheal (1992) betont im Anschluss an Moore und Myerhoff, dass Rituale kritisches Nachfragen entmutigen.

Angesichts der Strukturiertheit von Ritualen durch objektive Strukturen und der Tatsache, dass sie in praxistheoretischer Sicht weniger Bedeutungen als Verhältnisse reproduzieren und sogar deren Nicht-Erkennen/Verkennen mitgedacht ist, stellt sich die Frage, inwiefern sie „Kommunikation“ darstellen. Dies scheint ein Gegensatz, da mit diesem Begriff oft Dynamik, Information und Entscheidung von sozialem Geschehen gemeint werden, mitgemeint werden.

⁴² Auch ein Kritiker wie Evens übt letztendlich eine entsprechende intellektualistische Unterstellung aus, dass menschliches Handeln als grundlegend von „ethics“ („a self-responsible endeavor in the face of otherness and the other“ Evens 1999: 29) bestimmt sei.

Kommunikation ist gemäss Luhmann die Synthese dreier Selektionen, nämlich von Information, Mitteilung und Verstehen (vgl. Luhmann 1984: 196).⁴³ Die erste Selektion ist diejenige einer Information aus einem verfügbaren Verweisungshorizont von Sinn. Etwas wird als Information, also als „Neuigkeit“ für den Adressaten, ausgewählt. Die zweite Selektion ist die Wahl eines Mitteilungsverhaltens (wie z. B. einer mündlichen Äusserung). Die dritte Selektion, die des Verstehens, ist einerseits die Unterstellung eines Unterschiedes zwischen Mitteilung und Information, also der Identifikation von Kommunikation als Kommunikation und, darauf basierend, das Verstehen der gewählten Information.⁴⁴ An diese Kommunikation können neue Selektionen anschliessen, beispielsweise als Bestätigung, Widerspruch oder Nachfrage.

Kommunikation ist die Bündelung der drei genannten Selektionen im Medium Sinn.⁴⁵ Faktoren wie die Aufmerksamkeit psychischer Systeme, die Anwesenheit von menschlichen Körpern und die Höhe des Sauerstoffgehalts der Atemluft stellen typische Bedingungen für Kommunikation dar, sie sind jedoch nur Teil der Umwelt dieses sich selbst erzeugenden und an sich selbst anschliessenden Vorganges. Wie der Rest der Umwelt und die Kommunikation selbst, können zudem auch sie – wie gerade eben – in der Kommunikation thematisiert werden, aber auch dadurch werden sie nicht Teil, sondern nur Gegenstand von Kommunikation. Inwiefern kann angesichts von Formalisierung und Repetition bei ritualisierter Praxis von Kommunikation die Rede sein?

Zur Beantwortung dieser Frage ist nach der Differenzierung zwischen Mitteilung und Information zu fragen. In Ritualen findet sich ein Mitteilungsverhalten (beispielsweise in einem Begrüssungsritual die Äusserung von Lauten, die nach „Guter Tag“ tönen), womit etwas davon Verschiedenes gesagt (Information: Es wird ein guter Tag gewünscht). Diese Differenz wird verstanden und es wird ein ähnlicher Spruch entgegnet. Das Begrüssungsritual weist damit die Elemente von Kommunikation aus. Mit Bloch kann dem jedoch entgegengehalten werden, dass die Verarbeitungskapazität von Ritualen gering ist. Anschlüsse sind vorgegeben, von Selektionen könne nicht die Rede sein (vgl. Bloch 1989b: 31; Rappaport 1999: 113).

⁴³Auf Luhmanns Kommunikationsverständnis wird hier u. a. deshalb eingegangen, da es im weiteren Verlauf dieser Untersuchung noch von besonderer Relevanz sein wird, insbesondere für das Verständnis von Differenzierung und moderner Gesellschaft (siehe vor allem Kap. 5).

⁴⁴Nur das Verstehen von Kommunikation als Kommunikation, also der Unterscheidung von Information und Mitteilung, ist Bedingung für die Fortsetzung der Kommunikation. Wenn nicht verstanden wird, was kommuniziert wird, wohl aber, dass kommuniziert wird, kann sich die Kommunikation dem Verstehen über Nachfragen widmen.

⁴⁵In aller Kürze lässt sich „Sinn“, Luhmann (2000: 19) folgend, als Einheit der Unterscheidung von Möglichkeit und Wirklichkeit verstehen.

Eine genauere Betrachtung des Beispielen bestätigt diese Interpretation: Der Ablauf der Kommunikation ist standardisiert und es gibt zwar verschiedene Möglichkeiten von Reaktionen auf den Gruss (z. B. „Hallo.“ oder gar „Wie geht’s?“), deren Bandbreite ist jedoch gering und sie sind in ihrer Bedeutung in der Begrüssung identisch. Es scheint nicht darum zu gehen, was genau gewünscht wird oder wie stark das Interesse am Wohlergehen der anderen Person ist. Es werden kaum Möglichkeiten für Selektionen von Informationen oder Mitteilungen eröffnet, beide werden in die Relevanz des Befolgens der rituellen Notwendigkeiten überführt, die das einzige Kriterium für erfolgreiche rituelle Kommunikation darstellt. Es geht darum „(. . .) Fehler mit schwerwiegenden Folgen zu vermeiden.“ (Luhmann 1998: 235–236). Durch diese „ceremonial trappings“ rücken Information und Mitteilung nahe zusammen: Es geht darum, *dass* etwas Bestimmtes gesagt wird, wobei die Differenz dazwischen, *was* (Information) und *wie* (Mitteilung) es gesagt wird, beinahe aufgehoben ist. Die Selektion des Mitteilungsverhaltens bei Grussritualen (an bestimmte Personen gerichtete bestimmte sprachliche Äusserungen) deckt sich weitgehend mit der mitgeteilten Information (der gegenseitigen Signalisierung von Anwesenheit und der Anerkennung derselben).⁴⁶ Mit Bloch kann geschlossen werden, dass ein Verhalten wie das Unterlassen des Grusses oder die ausführliche Schilderung des eigenen Befindens eine „Revolution“ und ein Ende des Ritualvollzuges darstellen würde (vgl. Bloch 1989b: 29).

Dies erklärt, wieso ritualisierte Praxis keine hohe Kapazität zur Verarbeitung von Informationen hat, sondern eine Affinität zur Kommunikation einfacher Unterscheidungen oder Zustände aufweist. Die Kommunikation komplexerer, unerwarteter oder auszuhandelnder Informationen bedingt eine grössere Differenz von Information und Mitteilung, wofür die rituelle Praxis verlassen und beispielsweise durch eine Diskussion ersetzt werden müsste. Ritualisierte Praxis zeichnet sich dadurch aus, dass durch sie Komplexität in hohem Masse reduziert und nicht kommuniziert wird. Die Kontingenz von Situationen, also das Bestehen zahlreicher Möglichkeiten und weniger Notwendigkeiten, wird durch die Bereitstellung von notwendigen Anschlüssen reduziert. Rituale, so kann geschlossen werden, stellen zwar Kommunikation dar, diese tendiert jedoch dazu, Kommunikation möglichst zu vermeiden.⁴⁷ Diese Ambivalenz fasst Luhmann (1998: 235) mit dem Begriff der Kommunikationsvermeidungskommunikation.

⁴⁶In diesem Zusammenhang scheint auch die von Bloch (1989b: 20) festgestellte Bestimmung von Semantik durch ihre Syntax Sinn zu machen.

⁴⁷Damit lässt sich beispielsweise auf die Leistung von Todesritualen schliessen, die kommunikativ schwer zu bewältigende Ereignisse durch eindeutige Kommunikationsvorgaben ersetzen.

Durch das Aufzeigen der kommunikativen Dimension von Ritualen und ihrer gleichzeitigen Fähigkeit, Kommunikation zu unterdrücken, kann eine einseitige Betonung von Ritualen als Praxis jenseits jeglicher diskursiver Möglichkeiten umgangen werden. Und es lassen sich kritische Anfragen wie diejenige Tambiahs aufgreifen, der, Bloch kritisierend, betont, dass Rituale nicht jeglichen propositionalen Gehaltes entbehren (vgl. Tambiah 1981: 132).⁴⁸ Die Rede von „Kommunikationsvermeidungskommunikation“ verweist gleichzeitig auf die Impliztheit ritueller Kommunikation und auf die durch das Stattfinden einer bestimmten Kommunikation einhergehende implizite Verunmöglichung alternativer Kommunikationsformen und -inhalte und, sowie im Sinne Bourdieus (2009: 259), den Ausschluss der freien Deliberation entlang einer begrifflichen Logik.

Zusammenfassend können Rituale als Praxis definiert werden, das heisst als eine in ihrem Ablauf strukturierte und gleichzeitig strukturierende Aktivität. Diese Praxis ist hochgradig ritualisiert, das heisst formalisiert, traditional und repetitiv. Damit stellt sie Kommunikationsvermeidungskommunikation dar, das heisst Kommunikation, die in hohem Masse entlang ihrer praktischen Vorstrukturiertheit verläuft und damit nur beschränkte Möglichkeiten für die Mitteilung von Neuem oder Unerwartetem eröffnet.

2.4 Funktion

Der Zusammenhang von religiösen Ritualen und sozialer Ordnung wird gerade im Anschluss an Durkheim oft als eine funktionale Beziehung charakterisiert. In einem solchen Verständnis tragen Erstere zur Erzeugung und zum Erhalt Letzterer bei. Eine Auseinandersetzung mit besagtem Zusammenhang muss sich deshalb kritisch mit dessen funktionalistischer Thematisierung befassen.

Die Frage nach der Funktion von Religion stand lange im Zentrum der wissenschaftlichen Beschäftigung mit Religion, dies insbesondere ausgehend von Durkheim, Malinowski oder Parsons. Mit Bryan Turner (1991: 38) lässt sich die Religionssoziologie des 19. Jahrhunderts als Reaktion auf den Rückgang des Christentums als dominante Institution westlicher Gesellschaft beschreiben. Im Rahmen dieses Rückganges sei die Funktionsfrage relevant geworden, da der Zweifel an Plausibilität und Zukunft von Religion auf der einen Seite und (wohl aus Philosophie und Theologie geerbten) Annahmen zu ihrer Wichtigkeit auf der anderen Seite in einer Spannung standen.

⁴⁸Vgl. zusammenfassend zur Frage, inwiefern Rituale kommunizieren, auch Bell (1992: 111–112).

Ausgehend von der Frage nach der Funktion von Religion haben funktionalistische Ansätze und die um sie geführten kritischen Diskussionen die Sozialwissenschaft als Ganzes geprägt, wurden jedoch mittlerweile weitgehend beigelegt und werden zunehmend ausgeblendet.⁴⁹ Während ein bis in die 1960er Jahre in ähnlich grundsätzlicher Weise kritisiertes Paradigma wie der Strukturalismus durch Poststrukturalismus in die Grundlegung neuer Ansätze eingebaut wird, bleibt der Funktionalismus zumindest als explizite theoretische Ausrichtung weitgehend ad acta gelegte Geschichte der Sozialwissenschaft. Religionswissenschaft, -soziologie und -ethnologie haben diese Verabschiedung, was explizite Bezüge zu mit „Funktionalismus“ betitelten Ansätzen angeht, weitgehend mitvollzogen. Auf den zweiten Blick zeigt sich jedoch, dass in einflussreichen gegenwärtigen Ansätzen in Religionswissenschaft und -soziologie funktionalistische Argumentationen weiterhin mehr oder weniger explizit einen wichtigen Stellenwert einnehmen.

Im vorliegenden Kapitel wird mit dem Strukturfunktionalismus ein paradigmatischer Zugang für die Funktionsfrage im Allgemeinen und die Frage nach der Funktion von Religion, ausgehend von den klassischen Wurzeln bei Durkheim und Malinowski, rekonstruiert. Zweitens werden die zentralen Kritikpunkte und drittens die Reaktionen auf diese Kritik und ihre Konsequenzen für das Stellen der hier verfolgten Frage nach religiösen Ritualen und sozialer Ordnung diskutiert.

2.4.1 Die Karriere des Funktionalismus

Funktionalistische Positionen in der Sozialwissenschaft lassen sich durch folgende Punkte charakterisieren (vgl. Pope 1975a: 361): Erstens wird Gesellschaft als System miteinander verbundener Teile gesehen. Dabei wird, zweitens, von einer Tendenz zum Systemgleichgewicht ausgegangen. Drittens steht die Frage nach der Möglichkeit von Gesellschaft oder sozialer Ordnung im Zentrum. Viertens werden gesellschaftliche Strukturen dahingehend thematisiert, inwiefern sie zur Erhaltung oder Entwicklung der Gesellschaft beitragen. Schliesslich werden, fünftens,

⁴⁹Vgl. N.J. Demerath, der mit Peters (1967) eine Sammlung der Diskussion herausgegeben hatte, dreissig Jahre später (vgl. Demerath III. 1996) aber schliesst, dass die Funktionsthematik Fragen bezüglich „Culture, Choice, and Praxis“ Platz gemacht hätte. In den letzten 20 Jahren dürfte sich diese Ablösung, ergänzt durch Begriffe wie „Diskurs“, noch verstärkt haben.

Gemeinsamkeiten oder Konsens als letzte Basis sozialer Ordnung gesehen.⁵⁰ Diese Eigenschaften treffen auf die strukturfunktionalistische Position Talcott Parsons' zu, die im Zentrum der hier diskutierten sozialwissenschaftlichen Auseinandersetzung um die Frage der Funktion steht. Um den Strukturfunktionalismus in seinem Bezug zu dieser Frage zu verstehen, sind wiederum seine Wurzeln bei den Klassikern Durkheim und Malinowski zu erörtern. Da es diesen drei Autoren ein Anliegen war, im Anschluss an die allgemeine Frage nach der Funktion spezifisch nach derjenigen von Religion bzw. Magie zu fragen⁵¹, lässt sich die Diskussion ihres allgemeinen Funktionalismus jeweils nahtlos in diejenige ihrer Position hinsichtlich Religion überführen.

2.4.1.1 Emile Durkheim: Erzeugung von Solidarität

Durkheims Werk stellt zweifellos den wichtigsten Ausgangspunkt für den soziologischen Funktionalismus dar. Bereits in seiner ersten Vorlesung an der Universität Bordeaux stellte er das Studium der Funktionen ins Zentrum der Sozialwissenschaft (vgl. Lukes 1975a: 138).⁵² Der erste Schritt der Erforschung von Formen der modernen Gesellschaft, die er als durch Arbeitsteilung geprägt sieht, besteht für ihn darin, die Funktionen der einzelnen Teile der Gesellschaft, das heisst die Bedürfnisse, die sie befriedigen, zu eruieren (vgl. Durkheim 1992: 89, 8) – und kein Teil des Sozialen könne dauerhaft bestehen, wenn es keinen Bedarf decke, so Durkheim im Vorwort zur ersten Auflage der *Division*:

⁵⁰Vgl. auch Giddens (1986: xxxvii), der die Grundideen hinter funktionalistischen Positionen – ob sie sich nun selbst als solche bezeichnen oder nicht – wie folgt identifiziert: Erstens eine Faszination für Wertkonsens und symbolische Ordnung auf Kosten praktischer Aktivität, zweitens eine Definition von Gesellschaft als analog zu biologischen Organismen unterscheidbare Einheit und drittens ein Hang zu evolutionistisch angehauchten Theorien. Letzteres trifft allerdings für Malinowski nicht zu.

⁵¹Die relative Prominenz von Religion (Durkheim) oder Magie (Malinowski) für die Konstitution des allgemeinen sozialwissenschaftlichen Funktionalismus ist auffallend. Mit Religion scheint man sich (wie analog bei der Frage nach der Funktion von Kunst) bevorzugt einem Bereich von Gesellschaft zu widmen, der aus einer rationalistischen Perspektive im Unterschied zu beispielsweise Wirtschaft oder Politik gerade wenig relevant erscheint. Turner vermutet diesbezüglich: „It was this problem, an apparent contradiction between the truth of religion and its social functions, which haunted the sociology of religion at its point of inception.“ (Turner 1991: 38).

⁵²Ganz im Gegensatz dazu Max Weber, der die Funktionsfrage nicht explizit stellt. Dem handlungstheoretischen Ansatz dürfte dies fern gelegen sein. Auch Webers Skepsis hinsichtlich einer „Gesellschaftstheorie“ legte es nicht nahe, die bange Frage nach dem Beitrag verschiedener Teile von Gesellschaft für die „soziale Ordnung“ zu stellen (vgl. z. B. Weber 1982a: 212; zu Weber und der Frage nach der sozialen Ordnung auch: Gouldner 1970: 122).

„Schliesslich und vor allem kann kein lebenswichtiges Faktum – wie die Tatsachen der Moral – überdauern, wenn es nicht zu etwas dient, wenn es nicht irgendeinem Bedürfnis entspricht.“ (Durkheim 1992: 80, VI)

Von Beginn weg schreibt er Religion eine wichtige Rolle zu, so sieht er Formen von Solidarität, die auf der Gemeinsamkeit ihrer Mitglieder beruhen, als in ihrem Kern religiös konstituiert: „denn jede religiöse Gemeinschaft stellte damals ein moralisches Milieu dar, und ebenso neigt jede moralische Disziplin mit Macht dahin, eine religiöse Form anzunehmen“ (Durkheim 1992: 55, XVI).⁵³

Endgültig tritt die Frage nach der Funktion von Religion in Durkheims religionssoziologischem Spätwerk in den Vordergrund – wenngleich die Antwort hinsichtlich ihrer Funktion in der Moderne auch hier nicht restlos geklärt wird (siehe Abschn. 2.1). Folgendes Zitat zeigt einen für Durkheims *Formen* und die ihm folgenden funktionalistischen Theorien konstitutiven Ausgangspunkt:

„Die barbarischsten und seltsamsten Riten, die fremdesten Mythen bedeuten irgendein menschliches Bedürfnis, irgendeine Seite des individuellen oder sozialen Lebens. Die Gründe, die der Gläubige sich selber gibt, um sie zu rechtfertigen, können falsch sein, und sie sind es meistens; trotzdem gibt es wahre Gründe [raisons vraies, Anm. RW]. Es hängt von der Wissenschaft ab, sie zu entdecken.“ (Durkheim 1994: 19, 3)

Würde Religion auf einem Irrtum beruhen, wäre es gemäss Durkheim unverständlich, wieso sie über Zeiten und Kulturen hinweg ein so beständiges Phänomen darstellt – das weist darauf hin, dass sie eine Funktion erfülle. Die Aufgabe des Wissenschaftlers ist es nun „(. . .) unter dem Symbol die Wirklichkeit [zu] erreichen, die es darstellt, die ihm erst seine wahre Bedeutung gibt“ (Durkheim 1994: 19, 3). Rituale und Symbole würden zwar von den von ihm untersuchten Aborigines durchgeführt, bzw. es werde an sie geglaubt und dies wiederum führe zur Erzeugung von Solidarität, diese Zusammenhänge seien jedoch den Aborigines selbst unbekannt und würden erst vom Forscher erschlossen. Durkheims funktionalistischer Zugriff ist damit durch das Identifizieren von Folgen von Religion gekennzeichnet, die von

⁵³Nicht in allen Arbeiten, in denen er sich dem Thema Religion widmet, argumentiert Durkheim funktional. So z. B. war im Definitionsaufsatz von 1899 nicht von Funktion die Rede – wie in anderen Schriften dieser Phase scheint Durkheim darin auch eher nicht davon auszugehen, dass Religion oder eine ähnliche wertintegrative Institution in modernen Gesellschaften wirksam sei, und betrachtete Religion weitgehend als Phänomen der Vormoderne (vgl. Meier 1995: 152).

den Vertretern des Feldes unerkannt und unintendiert sind. Damit dürfte Durkheim den Weg für soziologische Argumentationen, die über nicht-intendierte oder angestrebte Konsequenzen argumentierten, geebnet haben – und damit für funktionale Analysen, da die ihnen zugrunde liegenden Theorieprogramme darauf gründeten.⁵⁴

Für die Einordnung der Funktionsfrage in Durkheims Arbeit ist wichtig zu sehen, dass Durkheim die Frage nach der Funktion spezifischer Institutionen und Bereiche der Gesellschaft, wie z. B. Religion stellte, im Gegensatz zu funktionalistischen Vorgängern wie Herbert Spencer und nach ihm Malinowski aber keine Funktionskataloge für die gesamte Gesellschaft ausarbeitete (vgl. Meier 1995: 135).

2.4.1.2 Bronislaw Malinowski: Bedürfnisbefriedigung

Neben der Soziologie wurden funktionalistische Ansätze insbesondere auch für Ethnologen attraktiv, da damit fremde und schwer verstehbare Zusammenhänge einem Sinn zugeordnet und Einzelbeobachtungen über die Vergleichskategorie „Funktion“ in Vergleiche überführt werden konnten. Zur Selbstbezeichnung einer Theorie richtung wurde „Funktionalismus“ in der Anthropologie Bronislaw Malinowskis,⁵⁵ der den späteren soziologischen Funktionalismus, auch wenn dies nur sehr begrenzt durch direkte Referenzen sichtbar wird, entscheidend prägte (vgl. Turner und Maryanski 1979). Für Malinowski bedeutet Funktion die Befriedigung von Bedürfnissen:

„(. . .) Funktion muss definiert werden als Befriedigung eines Bedürfnisses durch eine Handlung, bei der Menschen zusammenwirken, Artefakte benutzen und Güter verbrauchen.“ (Malinowski 1949: 77)

Als Bedürfnisse (*needs*) bezeichnet Malinowski zunächst „biologische Bedürfnisse“, also solche, die auf die Fortsetzung des biologischen menschlichen Lebens ausgerichtet sind. Die Erfüllung dieser Notwendigkeiten erfolge bei Menschen mit kulturellen Mitteln. Malinowski formulierte das „Axiom“, dass Kultur ein instrumenteller Apparat zur Bedürfnisbefriedigung sei und damit letztlich alle Elemente

⁵⁴ Vgl. für die Diskussion der T-Erklärungen, die über Motivationen argumentieren, gegenüber den funktionalistischen F-Erklärungen, Jensen (2003).

⁵⁵ Angesichts dieser Schulbezeichnung lehnten andere Anthropologen wie Radcliffe-Brown (1949) es vehement ab, ebenfalls als Funktionalisten bezeichnet zu werden, auch wenn sie aufgrund der Zentralität von „Funktion“ in ihren Theorien bis heute oft dazu gezählt werden.

von Kulturen auf solche Funktionen zurückgeführt werden könnten.⁵⁶ Über die Bildung von Kultur schaffe sich der Mensch eine sekundäre, künstliche Umwelt, aus der Folgebedürfnisse hervorgehen (vgl. Malinowski 1949: 76). Diese „abgeleiteten Bedürfnisse“ (*derived needs*) seien zwar genauso wichtig wie die nicht abgeleiteten,⁵⁷ doch auch ihre Grundlage seien letztlich die biologischen Grundbedürfnisse: „In erster Linie sehen wir also, dass die abgeleiteten Bedürfnisse gleich zwingend sind wie die biologischen; und das beruht darauf, dass sie stets in instrumentellem Zusammenhang mit organischen Notwendigkeiten stehen.“ (Jensen 2003: 152). Ausgehend von diesen Grundannahmen formuliert Malinowski universale Bedürfniskataloge, denen er bestimmte Mittel ihrer Befriedigung, wie z. B. „Religion“, „Magie“ oder „Technik“ zuordnete.

Die Kategorien „Funktion“ und „Bedürfnis“ erlauben es, Elemente aus verschiedensten Kontexten in einen vergleichenden Zusammenhang zu bringen. Damit strebt Malinowski an, über die bloße Charakterisierung von „Grillen und Absonderlichkeiten“ (Malinowski 1949: 79) hinauszukommen und eine Systematik zu erarbeiten, wobei er das Schema strikt ahistorisch und in gezielter Abgrenzung von Evolutionsmodellen anwendet, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts Konjunktur hatten und beispielsweise von seinem Lehrer James George Frazer vertreten worden waren (vgl. Gouldner 1970: 130) – im Einklang damit kritisiert er auch die Annahme sozialer Urzustände wie der „primitiven Gesellschaft“, wie sie sich z. B. bei Durkheim finden (vgl. Kuper 1988: 9).⁵⁸

Hinsichtlich der Funktion von Religion unterscheidet Malinowski drei Ebenen: Auf der Ebene des Materiellen/Biologischen begleitet Religion Übergänge und Notwendigkeiten rituell, so z. B. indem Nahrungsmittel geheiligt und damit geschützt werden (vgl. Malinowski 1973 [1954]: 27–28). Auf der sozialen Ebene hält sie Ordnung aufrecht und wirkt u. a. der desintegrierenden Wirkung von Todesfällen

⁵⁶In einer möglicherweise überspitzten Kritik sieht Alvin Gouldner eine Verbindung von Malinowskis eigener adliger Herkunft mit dieser funktionalistischen Sichtweise. Sowohl die „native societies“ wie auch der Adel seien öffentlich als archaisch und überholt bezeichnet worden: Genau deshalb habe Malinowski so viel an der Identifikation der Funktion von tribalen Institutionen gelegen, „dinosaur called dinosaur“, schliesst Gouldner (1970: 132).

⁵⁷„Ist unsere Vorstellung von den abgeleiteten Bedürfnissen, den kulturellen Imperativen, richtig, so müssen im Laufe jeder Kulturreaktion neue Typen des Verhaltens auftreten, die genau so zwingend und unabweislich sind, wie irgendein Vitalablauf in seiner Sphäre.“ (Malinowski 1949: 148).

⁵⁸Giddens (1986: 229) bezeichnet diese Abkehr vom Evolutionismus als für funktionalistische Positionen untypisch, da für diese evolutionistische Erklärungen kennzeichnend seien. Tatsächlich kam aber der Funktionalismus auch bei Radcliffe-Brown und beim mittleren Parsons weitgehend ohne „Evolution“ aus.

entgegen (vgl. Malinowski 1973: 36). Schliesslich führt Religion auf der kulturellen Ebene zur Hingabe an und Aufrechterhaltung von Tradition und Wissen (vgl. Malinowski 1973: 40). Auch im Fall von Religion sind die abgeleiteten Bedürfnisse letztlich auf die unbedingten, biologischen Bedürfnisse zurückzuführen, so erklären sich für Malinowski auch kulturelle Deutungen und sozialer Zusammenhalt letztlich aus ihrem Beitrag für das Überleben des Individuums. Beispielsweise hindern Todesrituale Individuen an einer ihrem Überleben abträglichen Flucht aus dem Kollektiv.

Bemerkenswert an Malinowski ist, dass er sich im Rahmen seiner ahistorischen Herangehensweise nicht auf Funktion als Erklärung des Entstehens von Religion hinauslässt: „Ob dies [die Negation der Angst vor dem Tod im Ritual] durch eine Vorsehung geschieht, die in die menschliche Entwicklung unmittelbar eingreift, oder durch einen Prozess der natürlichen Selektion, in der eine Kultur, die einen Glauben und ein Ritual der Unsterblichkeit hervorbringt, überleben und sich ausbreiten kann, ist ein theologisches oder metaphysisches Problem. Für den Anthropologen genügt es, den Wert eines bestimmten Phänomens für die gesellschaftliche Integrität und für die Kontinuität der Kultur aufzuzeigen.“ (Malinowski 1973: 47). Diese Einschränkung des Erklärungsanspruches wird zum Ansatzpunkt für Kritik an Malinowskis Funktionalismus, wie in Abschn. 2.4.2.4 gezeigt werden wird.

2.4.1.3 Talcott Parsons: Normativer Funktionalismus

Parsons ist die zentrale Figur des soziologischen Strukturfunktionalismus,⁵⁹ der die Soziologie von Ende der 1930er bis anfangs 1960er Jahre entscheidend beeinflusste. Von einer Rezeption Talcott Parsons' in der Religionswissenschaft kann kaum die Rede sein und es ist auch in der Soziologie selbst seit den 1970er Jahren wenig üblich, sich positiv auf ihn zu beziehen.⁶⁰ Kritiker wie Giddens (1985: 106), die nur

⁵⁹Parsons selbst bezeichnete seine Position als „Strukturfunktionalismus“, lehnte aber in einer späteren Phase diese Bezeichnung ab, wobei er jedoch weiterhin an den Konzepten von „Struktur“ und „Funktion“ festhielt (vgl. Parsons 1977b: 100–101). Von Parsons' Version zu unterscheiden ist zudem der Strukturfunktionalismus der „social anthropology“, geprägt durch Alfred R. Radcliffe-Brown. Die gegenseitigen Bezüge der zwei Varianten von Strukturfunktionalismus sind höchst spärlich und es finden sich grundlegende Divergenzen, so in Radcliffe-Browns (1940) Betonung von Struktur auf direkte Kosten von Kultur, die Parsons nicht teilte.

⁶⁰„Revivals“, wie sie bei Durkheim regelmässig vorkommen, sind bisher nicht absehbar. Der zweite Frühling von Parsons' Theorie, der sich in den 1980er Jahren insbesondere angesichts von Entwicklungen in der deutschen Soziologie (Habermas, Luhmann, Münch) eine Zeit lang abzuzeichnen schien (vgl. Sciulli und Gerstein 1985), wurde nicht zum Sommer.

noch eine geringe Relevanz der Theorie von Parsons feststellen, erkennen an, dass dieser doch entscheidend daran beteiligt war, über seine Rezeption in der „Structure of Social Action“ (1949 [1937]) Weber und Durkheim zu den einflussreichsten Figuren in der Entwicklung der Soziologie zu machen und die Aufmerksamkeit der Soziologie auf Fragestellungen zu lenken, die bis heute das Fach bestimmen. Einflüsse von Parsons sind auch auf Forscher zu finden, die ihrerseits von grosser Bedeutung für die Religionswissenschaft sind, allen voran Robert N. Bellah⁶¹ und Clifford Geertz⁶². Wie Bellah und Geertz war auch Harold Garfinkel Doktorand bei Parsons, stark beeinflusst hat dieser ausserdem Niklas Luhmann und Jürgen Habermas – wobei insbesondere die drei letztgenannten sich kritisch von Parsons abgrenzten. Dabei sind sie Teil einer kritischen Auseinandersetzung mit Parsons, die die theoretischen Diskussionen in der Soziologie von Ende der 1950er bis in die 1970er Jahre bestimmt.⁶³ Zum hier gewählten praxistheoretischen Ritualverständnis und zu Praxistheorien im Allgemeinen⁶⁴ stellen Parsons und der von ihm geprägte Strukturfunktionalismus eine höchst einflussreiche Gegenposition dar.

Talcott Parsons besuchte als Student ein Seminar Malinowskis zu „Magie, Wissenschaft und Religion“ und sein Ansatz erinnert in einigen Punkten, insbesondere der Erstellung von Funktionskatalogen und der Unterscheidung zwischen den Ebenen von Individuum, Gesellschaft und Kultur (vgl. z. B. Parsons 1964b: 6), an Malinowski. Von Belang ist, dass Parsons sich kaum der biologischen Ebene widmete und sich explizit zwar nicht gegen die Möglichkeit, aber die Ergiebigkeit davon aussprach, von der biologischen, genetischen oder physiologischen Ebene, also den

⁶¹Vgl. z. B. Bellah (2011: xxvi), der darauf verweist, dass Parsons „handed on to me the great sociological tradition, because he lived it and practiced it.“ Gleichzeitig sind auch umgekehrt die Einflüsse Bellahs auf den späten Parsons beträchtlich, insbesondere, was die Konzeptionalisierung von Religion betrifft (vgl. Parsons 1978d).

⁶²Die Wichtigkeit von Parsons für Geertz, die sich insbesondere bei Geertz Religionsbegriff zeigt, z. B. im darin verwendeten Systembegriff, scheint nicht immer erkannt zu werden. Vgl. als Beispiel dafür Segal (1999).

⁶³Wenzel (2003: 137) vermutet gar: „Parsons' Theorieprojekt und die Rekonstruktion des analytischen Realismus als dessen Kern dienen heute als Messgrösse und Musterbeispiel für die Konstruktion von Sozialtheorie überhaupt.“

⁶⁴Wie Reckwitz (2003b: 296–297) festhält, sind diese gerade gegen Vorstellungen von Kultur als System von Werten und Handlungen als Realisierung entsprechender Werte, gesteuert durch individuelle Entscheidungen, gerichtet, weshalb Parsons' Durkheim-Lektüre und die Rolle, die von ihm und seinen Schülern Ritualen zugeschrieben werden, eine wichtige Kontrastfolie darstellen, vor der das Ritualverständnis hier auszuarbeiten ist (siehe dazu Abschn. 2.6).

„sub-action determinants of behavior“, auf das Handeln zu schliessen (vgl. Parsons 1964b: 32).⁶⁵

In Parsons' Werk lassen sich drei Phasen unterscheiden (vgl. Jensen 1980: 8–9)⁶⁶: Eine erste, in der sich Parsons in der *Structure* (1949) dem Versuch widmete, eine Konvergenz zwischen Klassikern der Soziologie, insbesondere Weber und Durkheim, herzustellen und in Richtung einer voluntaristischen Handlungstheorie auszuarbeiten.⁶⁷ Bei den von ihm identifizierten Klassikern machte Parsons gemeinsame Tendenzen in die Richtung einer solchen Theorie aus, die er gleichzeitig zu einer Absage an rationalistische und positivistische Positionen der Sozialwissenschaft ausbaute. In dieser Phase wird der für die Frage nach der gesellschaftlichen Funktion von Religion bedeutsame Anschluss an Durkheims Verständnis von Ritualen und Glaubensvorstellungen das erste Mal hergestellt (siehe mehr dazu Abschn. 2.6.2.1). Die zweite Phase, angesiedelt in den 1950er Jahren, stellt die eigentliche strukturfunktionalistische Periode dar, in der Parsons eine allgemeine systemtheoretische Handlungstheorie formulierte, die sich um die Struktur von Systemen und den funktionalen Bedingungen ihrer Aufrechterhaltung drehte (vgl. z. B. Parsons 1964b [1951]; Parsons und Shils 1965 [1951])⁶⁸. Während er bis dahin mehrheitlich auf der

⁶⁵Vgl. auch die Kritik Parsons' (1954: 199) an Versuchen, Religion biologisch oder psychologisch zu erklären. Als grundlegendstes „scientific handicap“ solcher Ansätze sieht er ihre Unfähigkeit, Variationen im Verhalten tatsächlich über Instinkte erklären zu können. Bei den von ihm positiv aufgegriffenen Autoren greift er verschiedentlich gerade deren Abkehr von biologistischem Determinismus auf (vgl. z. B. Parsons 1954: 201). Dabei betonte Parsons (1978c) auch, Malinowski habe die von der biologischen Ebene unabhängige Bedeutung von Kultur durchaus erkannt und gerade zum Verständnis für die Verschiedenheit dieser zwei Ebenen beigetragen. Vgl. zu den Parallelen zwischen Parsons und Malinowski auch Turner und Maryanski (1979).

⁶⁶Die Frage nach Kohärenz oder Widersprüchlichkeit der verschiedenen Phasen von Parsons Werk ist umstritten (vgl. z. B. Adriaansens 1979; Fish 2005; Turner und Beeghley 1974). Insbesondere Autoren, die die Kontinuität des Werks betonen, zu denen auch Parsons (1974a, 1977a) selbst gehörte, sehen keine Unvereinbarkeiten in Parsons' Werk. Für die vorliegenden Ausführungen reicht es, darauf hinzuweisen, dass Parsons im Rahmen des 40-jährigen Ausbaus seiner Theorie durchaus neue Akzente setzte, durch welche ältere Betonungen in den Hintergrund rückten, auch wenn sie nicht explizit abgelegt wurden.

⁶⁷Die *Structure* war in ihrem Umgang mit den Werken der Klassiker (die damals freilich noch „recent“ waren) wegweisend für die Art und Weise, wie die Soziologie sich in Zukunft mit Klassikern und Theoriebildung auseinandersetzen würde (vgl. Holmwood 1996: 20; Merz-Benz 2012: 101).

⁶⁸Im Vorwort der zweiten Auflage der *Structure* von 1949, differenziert Parsons rückblickend selbst zwischen einem theoretischen Übergang von der „structure of social action“ zur „structural-functional analysis of social systems“ (Parsons 1949: D), wobei bei letzterer nicht direkt die Handlungen beschrieben würden, sondern „institutionalized patterns“.

theoretischen Ebene verblieben war, widmete er sich in der dritten Phase verstärkt Studien zu einzelnen sozialen Zusammenhängen und geschichtlichem Wandel auf der Grundlage des in den vorherigen Phasen ausgearbeiteten Instrumentariums. Die Dreiteilung von Parsons' Werk kann mit einer vierten Phase ergänzt werden, in der er sich einer umfassenden funktionalistisch-systemtheoretischen Rekonstruktion der „*conditio humana*“ widmete und sich dabei wieder vermehrt zu Religion äusserte (vgl. Parsons 1974b, 1978a).

„Funktion“ fand in der ersten Phase kaum Erwähnung und wurde in der dritten Phase zunehmend von der Diskussion um Medien des Einflusses und gesellschaftlicher Evolution überlagert.⁶⁹ Hinsichtlich der Frage nach der Funktion ist die zweite Phase zentral. Just in der Phase war Durkheim der wichtigste Einfluss, wie Parsons (1974a: 56) selbst retrospektiv festhält. Gleichzeitig gehen von hier die wichtigsten Einflüsse von Parsons auf Religionssoziologie und -wissenschaft aus,⁷⁰ so auf Clifford Geertz' (1973) Religionsbegriff⁷¹ als auch auf Robert N. Bellahs (1967) Verständnis von Zivilreligion. In dieser mittleren Phase strebte Parsons an, stabile Referenzpunkte, „strukturelle“ Aspekte sozialer und kultureller Systeme in den Blick zu nehmen, um davon ausgehend die Prozesse zu untersuchen, mit denen diese Strukturen erhalten werden (vgl. Lockwood 1956: 135). Eine „*continual and systematic reference of every problem to the state of the system as a whole*“ sah Parsons (1945: 47) als Mass, auf das hin die empirische Realität mit verschiedenen Variablen hin gemessen werden sollte. Die entsprechenden Beobachtungen müssten auf ihre Funktion hinsichtlich dieses Standards hin befragt werden – Parsons (1945: 48) nannte die „*functional significance to the system*“ sogar als Kriterium für die wissenschaftliche Relevanz von Aspekten der empirischen Realität.

⁶⁹Jeffrey Alexander (1978: 178 Fn1) betont, dass Parsons nicht über den wandelnden Stellenwert von „Funktion“ verstanden werden könne: „Little significant understanding of the varied course of Parsons's intellectual development can be derived from studying his theory's functionalist aspects, whereas a great deal of that variation can be illuminated by focusing on its theoretic-epistemic assumptions.“ Dem kann entgegen gehalten werden, dass Parsons durchaus unterschiedlich mit „Funktion“ umging und der Blick darauf einiges über die Entwicklung seiner Theorie aufzeigt.

⁷⁰Dass dies gerade bezüglich dieser zweiten Phase der Fall ist, liegt einerseits daran, dass Parsons sich hier einigermaßen ausführlich und explizit mit Religion beschäftigt hat, andererseits aber auch daran, dass in dieser Zeit Parsons die Soziologie so stark prägte wie später nie mehr.

⁷¹Das Verständnis von Religion als einem „*cultural system*“, die Unterteilung von Religion in Weltanschauung (model of) und Ethos (model for), sowie die Identifikation dreier Funktionen von Religion finden sich allesamt im Social System von Parsons wieder (ausführlicher dazu siehe Abschn. 2.6.2.5).

Geteilte Werte hielt Parsons für die Aufrechterhaltung sozialer Systeme als funktional unabdingbar, eine Einschätzung, die er aus der *Structure* übernahm und ausbaute.⁷² In *The Social System*, einem der Hauptwerke der zweiten Phase,⁷³ betont er, dass Werte und Handeln in Systemen organisiert seien. Entsprechend definierte er die Soziologie als Theorie sozialer Systeme „(…) which is centered on the phenomena of the institutionalization of patterns of value-orientation in roles“ (Parsons 1964b: 552). Werte sind in kulturellen Systemen organisiert, werden auf der Ebene des Individuums internalisiert und in sozialen Systemen institutionalisiert (vgl. Parsons 1968: 136). Durch Institutionalisierung wird Kultur in der Gesellschaft und durch Internalisierung im Individuum, das heisst auf der Ebene der *personality*, wirksam. Dies basiert auf einer Unterteilung des Handlungssystems in die drei aufeinander nicht reduzierbaren Systeme *culture*, *society* und *personality* (vgl. Parsons 1964b: 6). *Society* und *personality* operieren über Handlungen, während Kultur nicht in Form von Handlungen, sondern aus Symbolen besteht und über die sinnhafte und konsistente Einfügung von Symbolen in ein System funktioniert, das heisst über die Herstellung von „pattern consistency“ (Parsons 1964b: 17, 379).⁷⁴

Im *Social System* sah Parsons Religion als Form des nicht-empirischen Umgangs mit evaluativen Problemen.⁷⁵ Wissenschaft und Philosophie befassten sich dagegen damit, was überhaupt der Fall sei (siehe Tab. 2.1). Sie seien nicht evaluativ wie Religion ausgerichtet, in der es darüber hinaus darum gehe, was zu tun sei, also immer auch mit den Implikationen für das Handeln befasst ist (vgl. Parsons 1964b: 7, 331). Mit religiösem Glauben sei immer „a commitment to its implementation in

⁷²Diese Betonung von Werten lässt sich als roter Faden in Parsons' Werk ausmachen. Bereits der Titel der ersten religionssoziologisch relevanten Publikation Parsons' lautete „The Place of Ultimate Values“ (Parsons 1935).

⁷³Gleichzeitig dürfte es das meistkritisierte Werk Parsons' darstellen: Tatsächlich wird weder die methodologische Reflektiertheit der *Structure* noch die klarere Systematik späterer Werke wie *Economy and Society* oder *The American University* erreicht, wie auch Parsons' Rezipienten anerkennen (vgl. Sciulli und Gerstein 1985: 371). C. Wright Mills (1961) bekannte sogar, nach der Lektüre des *Social System* nie mehr Parsons lesen zu wollen und dürfte darin viele Nachahmer gefunden haben. Gerade dieses Werk ist aus religionssoziologischer Perspektive jedoch wichtig, da Parsons darin seine soziologische Auffassung von Religion umreisst.

⁷⁴Aufgrund dieser Betonung von Werten und Normen bezeichnet Lockwood (1992b) Parsons' Ansatz kritisch als „normativen Funktionalismus“, eine Bezeichnung, die treffender scheint als die Selbstbezeichnung „Strukturfunktionalismus“, da Werte und nicht Strukturen im Sinn von Hierarchien, Machtverhältnissen usw. bei Parsons im Zentrum stehen.

⁷⁵Dies deckt sich weitgehend mit seiner Bestimmung von Religion in der *Structure* (1949: 425), in der er neben Malinowski den Theologen Albert Darby Nock als Referenz angibt und „nicht-empirisch“ darüber bestimmt, dass die jeweiligen religiösen Annahmen weder durch Common Sense noch durch Wissenschaft erschlossen werden könnten.

Tab. 2.1 Die Verortung von Religion bei Parsons (1964b: 332)

	Empirisch	Nicht-empirisch
Evaluativ	Ideologie	Religiöse Ideen
Existenziell	Wissenschaft	Philosophie

action“ verbunden, was Parsons mit Hinweis auf sein auf religiöse Rituale bezogenes Lieblingsdurkheimzitat „c'est de la vie serieuse“ verknüpft (vgl. Parsons 1964b: 367).

„Religious beliefs then are those which are concerned with moral problems of human action, and the features of the human situation, and the place of man and society in cosmos, which are most relevant to his moral attitudes, and value-orientation patterns.“ (Parsons 1964b: 368)

Parsons thematisiert Religion als *belief system* und damit in seiner Systematik als kulturelles System. Die Funktion des so gestalteten Religionssystems liegt darin, Werte für das Handeln, das auf der Ebene sozialer oder personaler Systeme stattfindet, anzubieten und mit *commitment* zu versehen. Durch den Bezug auf das Übernatürliche können religiöse Symbole Perspektiven anbieten, die über den Alltag und die empirische Ordnung hinaus gehen. Religion stellt damit den Personen Deutungen zur Verfügung, die es erlauben, mit Orientierungskrisen, Schicksalsschlägen und Ungewissheit umzugehen.

In sozialen Systemen seien Frustration und Konflikt unvermeidlich (vgl. Parsons 1964b: 370): Das Problem des Bösen, dasjenige der Sinnlosigkeit und schliesslich der Tod führten zu Herausforderungen für das Erkennen („cognitive“) und das Handeln („evaluative“), die nicht durch die menschliche Einstellung zur „empirisch“ vorhandenen Welt gelöst werden könnten:

„The pressure in such a case is to a cognitive-evaluative orientation scheme, which can comprise *both* the successfully institutionalized and expectation-fulfilling aspects of the value-system, *and* the ‚irrational‘ discrepancies. It seems almost inevitable that such an inclusive orientation *must* include reference to supernatural entities in the above sense.“ (Parsons 1964b: 371; Hervorhebungen im Original)

Zentraler Funktionsmodus sei dabei die Temporalisierung von Erwartungserfüllungen: Diese werden auf das Jenseits oder die Transzendenz aufgeschoben, womit insbesondere auch Situationen „moralischer Irrationalität“ wie dem Problem des Bösen, des Todes und von Sinn überhaupt begegnet werden könne, in denen

kognitive sowie evaluative Strategien und Erwartungen enttäuscht werden (vgl. Parsons 1964b: 371–373).

Für das soziale System stellen religiöse Symbole als letzte, durch ihren Transzendenzbezug die anderen Werte umfassende Werte, einen Rückhalt für andere Werte und konkrete Normen dar und stellen so soziale Ordnung sicher.⁷⁶ Diese „intellectual formulation, part determinant, part expression, of the cognitive basis of common ultimate-value attitudes“ hatte Parsons (1949: 426) bereits in der *Structure* identifiziert und Durkheim als Referenz für diese Feststellung angegeben.

Bis in die frühen 1950er Jahre legt Parsons den Fokus auf diejenigen Zusammenhänge sozialer Ordnung, die mit Lockwood (1992a: 400; vgl. auch Habermas 1981a: 175) als „social integration“ bezeichnet werden können, also als Beziehungen von Akteuren gegenüber anderen Akteuren und der darin zentralen Rolle von Werten. In der Folge – gemäss der vorliegenden Unterscheidung immer noch in der zweiten Phase – rückt jedoch „system integration“, also funktionale, unpersönliche, in ihrer Geltung nicht direkt auf Werten beruhende gesellschaftliche Zusammenhänge, wie z. B. strukturelle Differenzierung, ins Zentrum. Im Rahmen dieser Umorientierung geht es nicht mehr um Ordnung als „Sozialisationsproblem“ sondern als „Koordinationsproblem“ einer differenzierten Gesellschaft.⁷⁷ Mit dem AGIL-Schema, das bei Parsons⁷⁸ bereits kurz nach dem *Social System* prominent wird, rückt die funktionalistische Argumentation noch grundlegender in den Vordergrund. Im *Social System* stellten noch die *pattern variables*, welche die Struktur von Handlungssystemen anhand der darin inhärenten Dilemmata diskutierten, den theoretischen Kern der Charakterisierung von Handlungssystemen dar. Nun stehen jedoch vier „funktionale Grunderfordernisse“ im Zentrum und stellen neu den Ausgangspunkt der Theoriebildung dar: Parsons (1953: 624–625) identifiziert sie wie folgt: (A) „Adaptation“, Anpassung an die Umwelt, (G) „goal attainment“, instrumentaler Umgang mit Objekten, (I) „integration“, die Aufrechterhaltung der internen Harmonie und Absenz von Konflikt, (L) „latent pattern-maintenance“, die Erhaltung der Struktur normativer und kultureller Muster und die Motivation zu entsprechender Konformität.

⁷⁶Dabei ermöglicht Religion diese Ordnung trotz gesellschaftlicher Missstände. Über die eben genannte Temporalisierung werden diese durch Vertröstung auf Zukunft oder Jenseits überbrückt. Parsons (1964b: 374) wies aber auch darauf hin, dass religiöse Symbole radikale und revolutionäre Perspektiven begründen können.

⁷⁷Vgl. zu dieser Begrifflichkeit Reckwitz (2003a: 60).

⁷⁸Dieses Schema entwickelte Parsons erstmals mit Bales anhand von dessen Erforschung der Interaktion in Kleingruppen (vgl. Parsons et al. 1953). Spätere Ausarbeitungen des Schemas sind jedoch zugänglicher (vgl. z. B. Parsons und Smelser 1957; Parsons und Platt 1973).

Dieses Schema allgemeiner Handlungssysteme arbeitet Parsons in eine Theorie funktionaler Differenzierung von Gesellschaft ein, denn als Handlungssystem sei auch das soziale System Gesellschaft entlang der Erfüllung der vier Grundfunktionen differenziert (vgl. Parsons und Smelser 1957: 53): Das „A“ wird von der Wirtschaft erfüllt, „G“ von der politischen Ordnung (polity), „I“ über „social community“, also „vergesellschaftete Gemeinschaft“ (vgl. Gerhardt 2001). „L“ findet über die Ausrichtung individueller Motivationen entlang kultureller Werte statt, wofür das zuständig ist, was mit Blick auf die früheren Ausführungen zum *Social System* als „kulturelles System“ (*cultural system*) bezeichnet werden kann. Die Wichtigkeit von „I“ und „L“ zeigen die funktionale Notwendigkeit, die Parsons nach wie vor den Werten zuschrieb. Der funktionale Beitrag von Religion für soziale Systeme ist im Rahmen des L-Feldes, also der „latent pattern maintenance“ angesiedelt. Das kulturelle System begründe die normative Ordnung der Gesellschaft und Religion stelle dabei die Bezüge zu einer „letzten Realität“ her. Parsons schätzt in dieser Phase die Rolle von Religion nicht geringer oder grundsätzlich anders ein als früher. Je funktionalistischer die Betonungen von Parsons werden – und mit dem AGIL-Schema werden funktionale Differenzierungen zum Grundbaustein seiner Theorie – desto weniger werden jedoch religiöse „belief systems“ im Detail analysiert. So kritisiert sein Schüler Jeffrey Alexander (1990: 6): „the origins and internal processes of cultural systems are not of primary interest“ und die Interpretation von Kultur rücke in den Hintergrund.⁷⁹

In der dritten Phase nimmt Religion wieder einen prominenteren Stellenwert ein, so in Parsons Untersuchungen zur Evolution von Gesellschaften, die stark von Max Webers Aufsätzen zur Wirtschaftsethik der Weltreligionen beeinflusst sind (vgl. Parsons 1975 [1966]; 1971) – seiner Funktionszuweisung bleibt er dabei treu:

„Aber welche Stellung ein Legitimationssystem innerhalb dieser Entwicklung auch immer einnimmt, es ist stets angewiesen auf eine – und sinnvoll abhängig von einer – Begründung durch geordnete Beziehungen zu einer letzten Realität. Das heisst, seine Begründung ist immer im gewissen Sinn eine religiöse.“ (Parsons 1975: 23)

Die funktionalistische Dimension wird dabei um eine historische zumindest ergänzt: Während Parsons Religion in den früheren, funktionalistischeren Zugängen „very abstract, unhistorical, and highly nominalistic“ (Robertson 1982b: 310) thematisiert,

⁷⁹Das dürfte auch der Grund sein, wieso sich Geertz in den 60er-Jahren, beim Verfassen seines Textes über Religion als kulturelles System (meist wird die Ausgabe von 1973 zitiert, aber Bellah verweist bereits 10 Jahre davor auf ein unpubliziertes Manuskript von Geertz mit dem Namen „Religion as a Cultural System“, vgl. Bellah 1964: 358) auf den Parsons des *Social System* bezog und nicht auf dessen aktuellere Schriften.

geht es Parsons nun um den ausführlichen Einbezug von Religionsgeschichte und die Frage der Rolle von Religion darin. So verweist er beispielsweise darauf, dass mit zunehmender Differenzierung der Gesellschaft ein spezifischer Bereich kultureller Legitimation notwendig werde, über den das „Wir“ der Gesellschaft bezeichnet und konzeptionalisiert werden könne, eine Funktion die, so Parsons (1964a: 345), von der Religion ausgeübt werde, das heisst über eine „sacred tradition“ und die Referenz auf Götter funktioniere. In seinem letzten grossen Aufsatz, demjenigen zur „Human Condition“ (1978a), nimmt im Rahmen eines erneut erweiterten AGIL-Schemas die Funktionsfrage auch hinsichtlich Religion wieder eine wichtigere Stellung ein.⁸⁰

Bemerkenswert ist, dass Parsons insbesondere in seinen späteren Schriften die Säkularisierungsthese verneint und Religion als formative Kraft nicht nur in historischen Gesellschaften, sondern auch in der Moderne sieht (vgl. z. B. Parsons 1974b; mehr dazu auch im Abschn. 5.1.4). Dies ist durchaus als Konsequenz einer funktionalistischen Sichtweise zu sehen, die Religion theoretisch in einer Unverzichtbarkeit verordnet, die eine Säkularisierung funktionierender Gesellschaften unwahrscheinlich macht.⁸¹

2.4.2 Kritik an Parsons' Funktionalismus

Funktionalistische Zugänge geraten ab den 1950er Jahren immer stärker in die Kritik. Durch die Breite der Kritik, die sich am „doppelten Übel“ von Strukturfunktionalismus und der Betonung kultureller Werte, für das Durkheim und Parsons als Hauptreferenz gesehen wurden (vgl. Adams et al. 2005: 16), abarbeitete, verloren entsprechende Ansätze ihre Vormachtsstellung und wurden schliesslich in ihrer Vorherrschaft durch stärker auf Empirie (v. a. quantitative und später auch qualitative Sozialforschung), Interaktion (z. B. Ethnomethodologie) oder Gesellschaftskritik (z. B. aus marxistischen Positionen) abzielende Ansätze abgelöst.

⁸⁰Dieser Text zur *Human Condition* entstand jedoch bereits zu einer Zeit, als das Interesse an Parsons und seinen Theorien weitgehend erlahmt war. Wird nach der Bedeutung von Parsons' Funktionalismus für Religionssoziologie und -wissenschaft gefragt, sind diese Texte deshalb von geringerem Interesse. Vgl. zur späten Religionssoziologie Parsons' Robertson (1982b).

⁸¹Das stellt eine unverkennbare Parallele zu anderen Ansätzen dar, die eine funktionale Religionsdefinition in ihrem Zentrum haben, so *Rational Choice* oder auch Luckmanns anthropologisches Religionsverständnis – und gleichzeitig einen Gegensatz zu Webers dezidiert nicht-funktionalem Zugang und seinen säkularisierungstheoretischen Erben wie Steve Bruce (siehe dazu Abschn. 5.1.4).

2.4.2.1 Normen und Werte

Die Prominenz von Normen und Werten machte Parsons' Ansatz attraktiv für das Studium von Religion, was der Erfolg des Konzepts „Symbolsystem“ in der Religionswissenschaft zeigt (mehr dazu im Abschn. 2.6.2.5). Die Rolle, die Parsons Werten und Normen zuwies, stellt jedoch gleichzeitig einen der zentralen Bezugspunkte seiner Kritiker dar, den auch Parsons wohlgesonnene Theoretiker wie Harald Wenzel (2003: 135) teilen: „Wenn man Parsons etwas vorwerfen kann, dann dass er die Werte zu ernst genommen hat – mit der Folge eines übersozialisierten, schablonenhaften Modells des Menschen.“⁸²

Entsprechende Kritiken finden sich mit unterschiedlichen Stossrichtungen:

1. Es wird darauf hingewiesen, dass es Parsons nicht gelinge, die Rolle von Werten mit anderen Dimensionen, insbesondere der materiellen, in Beziehung zu setzen. Im Anschluss an seine Durkheim-Lektüre konzipiere Parsons fälschlicherweise soziale Ordnung als ausschliesslich über Normen und Werte bestimmt, wobei diese quasi in der Luft hänge und analytisch nicht genügend mit den in der Realität ebenfalls folgenreichen materiellen und strukturellen Faktoren in Beziehung gesetzt würde. Der analoge Vorwurf an Durkheim, dass dieser keinen Mechanismus vorsehe, der zwischen Infrastruktur und *conscience collective* vermittele (vgl. z. B. Giddens 1995: 135), wurde damit auf Parsons ausgeweitet.⁸³ Einflussreich war Lockwoods Vorwurf, Parsons habe nicht-werthafte Faktoren, wie beispielsweise Machtbeziehungen, vernachlässigt. Diese seien jedoch omnipräsenter Teil der sozialen Wirklichkeit und mit der Ebene der Werte untrennbar verflochten. „In particular, sociology cannot avoid the systematic analysis of the phenomena of ‚power‘ as an integral part of its conceptual scheme“, schloss Lockwood (1956: 142). Sowohl theoretische als auch empirische Argumente

⁸²Vgl. jedoch auch die Mahnung Holmwoods (1996: 31–32), dass im Rahmen von „uncritical criticism“ an Parsons oft einzelne zu kritisierende Aspekte, wie derjenige der Wertintegration, aus dem Werk herausgenommen würden und durch die Abtrennung vom Rest des nach einer umfassenden Integration verschiedenster Konzepte wie z. B. Kultur und Struktur strebenden Theoriegebäudes künstlich isoliert und der Kritik der Überbetonung ausgesetzt werden können. Überzeugend scheint Adriaansens (1979: 14–15) Einschätzung, dass es das in der mittleren Phase von Parsons' Werk ungelöste Dilemma zwischen Voluntarismus und „Strukturalismus“ war, das es den Kritikern leicht machte, je nach ihrer eigenen theoretischen Provenienz Parsons für die jeweils andere Position zu kritisieren.

⁸³Interessanterweise äusserte Parsons selbst (1949: 468) diese Kritik am Durkheim der *Formes*, dem er „Idealismus“ vorwarf. Wenn man der Kritik, die an ihm selbst laut wurde, Glauben schenkt, beging Parsons selbst in seiner späteren Karriere denselben Fehler.

würden dagegen sprechen, Soziologie ganz auf die Frage nach normativer Ordnung auszurichten.⁸⁴

2. Etwas andere Akzente setzt diejenige Kritik, die darauf verweist, dass Parsons die Ebene der Werte falsch und insbesondere zu deterministisch konzipiere. Von marxistisch beeinflusster Seite, so z. B. Michael Mann (1970), wird gefordert, das Konzept von Werten/Normen zu differenzieren, da beispielsweise „falsches Bewusstsein“ und pragmatisches Befolgen eine grosse Rolle spielen dürften. Gerade auch das Ausbleiben von Wertkonsens könnte integrativ wirken, da damit keine Interessen an oppositioneller politischer Mobilisierung bestehe (vgl. Mann 1970: 436). Mann und in Übereinstimmung mit ihm auch Hill (1990: 3) identifiziert eher „pragmatic acquiescence“ als „pragmatic acceptance“ als Grundlage der Aufrechterhaltung sozialer Ordnung in modernen kapitalistischen Gesellschaften.
3. Dieser Wertdeterminismus wird nicht nur auf der gesellschaftlichen Ebene als das Bild einer überintegrierten Gesellschaft, sondern auch auf der Ebene des Individuums als „oversocialized view of man“ kritisiert, so z. B. seitens des psychoanalytisch ausgerichteten Soziologen Dennis Wrong (1995: 190). Parsons sähe Normen nicht nur als regulativ, sondern als konstitutiv für das Individuum und seine Ziele an (vgl. Wrong 1961: 186). Das Individuum entstehe für Parsons überhaupt erst durch die Internalisierung gesellschaftlicher Werte, wodurch die Beziehung zwischen Individuum und Gesellschaft in einer Art und Weise gesehen werde, die die Möglichkeit von Konflikten zwischen diesen zwei Polen ausblende. Der Funktionalismus von Parsons, so kritisiert analog dazu Giddens (1986: 30), gehe davon aus, dass normative Verpflichtungen umfassend integriert werden, womit sie die „knowledgeability“ des Akteurs unterschätzten (siehe auch Giddens 1993: 103). Die normativen Elemente seien stattdessen, so Giddens, als kontingente Ansprüche zu thematisieren.

In durchaus verwandter Weise kritisiert Jürgen Habermas (1981a) aus der Perspektive seiner Theorie des kommunikativen Handelns Parsons' Verknüpfung von Werten, Handeln und Individuum. Statt wie Wrong die Autonomie der individuell-psychischen Komponente, vermisste Habermas in Parsons' Konzept von Internalisierung/Institutionalisierung den Charakter der Aushandlung von Bedeutung und Konsens. An Stelle der blossen Übernahme kultureller Vorgaben

⁸⁴Diesem Vorwurf dürfte vor allem für das *Social System* Gültigkeit zukommen, wo sich Parsons, wie er selbst betont (1977a: 42), vor allem dem sozialen System in seiner Beziehung zu kulturellen und psychischen Systemen und nicht strukturellen oder materiellen Aspekten gewidmet hat. In der Zeit nach Lockwoods Kritik sind jedoch entsprechende Bemühungen Parsons' zu erkennen, beispielsweise mit der Theorie der Interaktionsmedien (vgl. z. B. Parsons 1977c).

gehe es gemäss Habermas um die „language-contingent consensus formation“ (Habermas 1981a: 179), also um einen kontingenten Vorgang, im Rahmen dessen über Sprache ein Konsens ausgehandelt wird. Die Parsons vorgeworfene Statik und Einseitigkeit der Durchdringung der Gesellschaft durch Kultur ist als Folge der Trennung des kulturellen Systems aus dem Handlungsvollzug zu verstehen.⁸⁵

4. Noch weniger scheinen Verfechter interaktionistischer Ansätze Parsons' Handlungs- und Werttheorie abgewinnen zu können. Der Ethnomethodologe Harold Garfinkel, seinerseits Doktorand bei Parsons, wandte sich entschieden von der Beschäftigung mit Werten als expliziten Konzeptionen des Wünschenswerten ab. Stattdessen gehe es in der Ethnomethodologie um „locally produced, naturally organized, reflexively accountable phenomena of order“ (Garfinkel 1988: 106).⁸⁶ „Locally produced“ weist auf die interaktive Reproduktion hin, die zwar im Rückgriff auf Vorhergehendes erfolgt (Indexikalität), jedoch eine schweigende Reproduktion unausgesprochener (*tacit*) Regeln darstellt. Diese *accounts* haben nicht die Eigenschaft systematisierter normativer oder werthafter Systeme und haben ihre Wirklichkeit in ihrem Vollzug, wobei sie von der Situation ihrer Erzeugung beeinflusst sind. Über verbale und non-verbale *accounts* in der Interaktion selbst erlangt diese Praxis Reflexivität – auch die Referenz auf explizite und internalisierte Werte liesse sich zwar als mögliches Szenario vorstellen, kann jedoch nicht den Charakter der Ausgangslage sozialer Ordnung und ihrer Erforschung durch den Soziologen darstellen.

Diese Kritik an der Rolle von Werten trifft die Frage nach der Funktion von Religion besonders, da diese für Parsons gerade in der Bereitstellung von Werten und ihrer Umsetzung im Handeln besteht. Müssten diese Zusammenhänge nun anders konzipiert werden, gilt dies auch für die Thematisierung der Rolle von Religion. Auch die neodurkheimianischen Entwürfe, die im Anschluss an Parsons Religion über ihre Funktion der Wertintegration verstanden – am prominentesten im Verständnis von Zivilreligion bei Robert N. Bellah (siehe Abschn. 5.2.1.2) – wurden mit entsprechender Kritik konfrontiert. So forderte Steven Lukes die Abkehr von der Frage

⁸⁵Für Habermas (1981a: 181) würde als Kontrast dazu das Konzept der Lebenswelt erlauben, das Zusammenspiel zwischen Kultur, Gesellschaft und Individuum (*personality*) zu begreifen. Bei Parsons stehen dagegen an dieser Stelle der Analyse der Handlungsorientierung die *pattern variables* und damit kulturelle Variablen, das heisst Werte.

⁸⁶Wobei Garfinkel (1988: 103) „order“ mit einem Sternchen versieht und als Platzhalter für Logik, Zweck, Vernunft, rationales Handeln, Identität, Methode, Bewusstsein usw. bezeichnet.

nach gesellschaftlicher Integration durch Werte. Kollektive Rituale seien nicht als Feiern eines Wertkonsenses zu verstehen, sondern als kognitive Repräsentation von Machtverhältnissen durch nach Dominanz strebende Akteure (vgl. Lukes 1975b: 302).

2.4.2.2 Gleichgewicht statt Konflikt

Die wohl prominenteste Kritik an Parsons bemängelt, dass dessen Theorie sich auf Zustände des Gleichgewichts beschränkt, Konflikt und Wandel dagegen nicht zu erklären vermag. Durchaus finden sich bei Parsons Ausführungen zu Konflikten und Bekenntnisse, dass Desorganisation, die Auflösung und der Wandel von Systemen Teil sozialer Ordnung seien und als Teil von ihr mituntersucht werden müssten (z. B. Parsons 1977a: 70). In der *Structure* weist Parsons (1949: 717), wie viele Durkheim-Kritiker, noch darauf hin, dass Durkheim dem Aspekt des Wandels, insbesondere der Rolle von Werten darin, im Gegensatz zu Weber zu wenig Achtung schenke.⁸⁷ Parsons, so die Kritik, habe aber selbst seine Theorie seinerseits auf Gleichgewicht und Statik hin formuliert und erst in einem darauf aufbauenden zweiten Schritt an der Analyse von Wandel gearbeitet; somit habe dieser nur sekundären, parasitären Charakter (vgl. Black 1961: 275–276). Und Parsons, so Pope (1973: 411), habe geflissentlich die Beiträge Durkheims zur soziologischen Erfassung von Wandel überlesen.⁸⁸

Bereits Guy Swanson (1953: 131) attestiert Parsons' theoretischen Leitunterscheidungen eine „inability to lend itself to use as part of dynamic theories contrasted with static descriptions“. Parsons verpasse es, die Umwelt von Akteuren in die Kategorien einzubauen, mit denen er deren Handlungen erfasse.⁸⁹ Endgültig eingeleitet wird die konflikttheoretische Kritik mit einem Artikel David Lockwoods (1956: 140): Parsons gehe zwar nicht von der Abwesenheit von Konflikt aus, da er aber in seiner Konzeption von sozialer Ordnung normative Systeme ins Zentrum stelle,

⁸⁷Gemäss Bershady (1973: 97) stellt das Konzept des Gleichgewichts („equilibrium“) im Vergleich zur *Structure* eine Neuerung in Parsons' Soziologie der 1950er Jahre dar. Dies bestätigt die Beobachtung einer zunehmenden Bedeutung des Funktionskonzeptes und der damit einhergehenden zunehmenden Anfälligkeit für entsprechende Kritik, die genau an solchen Begrifflichkeiten ansetzt. Dabei sieht Bershady (1973: 98) zwar keinen Gegensatz zwischen dem Konzept von Gleichgewicht und der Berücksichtigung von Wandel, hält aber das Konzept für unscharf und damit wenig brauchbar.

⁸⁸Dass man Durkheim, im Gegensatz zu Parsons, durchaus Potenzial zur soziologischen Erfassung von Wandel zutraut, ermöglichte wohl die Re-Etablierung von Durkheim in der Soziologie, nachdem er in den 1970er Jahren in den Sog der hier geschilderten Kritik geraten war (z. B. Emirbayer 1996: 122).

⁸⁹Diese Kritik weist deutliche Parallelen zu den bereits erwähnten Vorwürfen von Giddens auf.

würden Konflikte als Merkmal des Ausbleibens sozialer Ordnung gesehen. Damit würde Parsons verkennen, dass diese einen konstitutiven Teil sozialer Ordnung und auch integraler Bestandteil der normativen Aspekte dieser Ordnung darstellten. Parallelen dieser Kritik mit derjenigen an Durkheim, dass dieser Konflikte über Anomie lediglich als parasitären Bestandteil von Gesellschaft thematisiere, sind unverkennbar. Wie Lockwood identifiziert auch Dahrendorf (1958) entsprechende Probleme im Strukturfunktionalismus und setzte dieser Ordnungstheorie Anstrengungen in Richtung einer nicht-marxistischen Konflikttheorie entgegen.⁹⁰ Oft geht die Kritik an Parsons' „Konsens“ aber mit der Forderung nach einer Betonung von Konflikt im Anschluss an Marx einher (z. B. Mann 1970: 437).

2.4.2.3 Konservativismus

Beinahe untrennbar mit der Kritik an der Betonung von Gleichgewicht verknüpft ist der Vorwurf, dass ein solches Konzept der Wichtigkeit von Werten seinerseits das Resultat einer konservativen Perspektive sei.⁹¹ Dementsprechend können marxistisch beeinflusste Sozialwissenschaftler (siehe z. B. Bourdieu und Wacquant 2006: 213 f.) wenig mit Parsons anfangen.⁹² Die dezidiertesten Vorwürfe hinsichtlich einer Deckung von Strukturfunktionalismus mit politischem und moralischem Konservativismus stammen von Alvin Gouldner:⁹³ Die Frage nach der Funktion widerspiegeln „the practical, utilitarian sentiments of men socialized into a dominant middle-class culture, men who feel that things and people must be, and are, legitimated by their ongoing usefulness“ (Gouldner 1970: 121). Dadurch, dass Parsons Ordnung als religiös begründet und geprägt sieht, unterstelle er weiter der bestehenden sozialen Ordnung moralische Erwünschtheit.

⁹⁰Damit ging er eigentlich hinter das Ansinnen Lockwoods, das gerade keine Aufteilung in Ordnungs- und Konflikttheorie zuließe, zurück.

⁹¹Diese Kritik lässt sich geradezu als „the discipline's folklore about functionalism“ (Colomy 1990: 487; vgl. auch Turner und Beeghley 1974) bezeichnen.

⁹²Dennis Wrong (1995: 306) berichtet, Parsons habe an einem Treffen der American Sociological Association 1963 zu seinem Erstaunen gemerkt, dass die meisten seiner Kritiker Marxisten seien. Gouldner habe darauf gefragt: „Who in the world did he expect to criticize him if not Marxists? Would anybody be surprised to learn that owners of taverns were the leading opponents of Prohibition?“ Tatsächlich ist die Annahme der Omnipräsenz von Kampf, Konflikt und Antagonismus geradezu konstitutiv für marxistische Ansätze, wenn auch mit dem utopischen Twist der Aufhebung dieser Probleme in einer kommunistischen Gesellschaftsordnung (vgl. Laclau 1990: 94).

⁹³Vgl. dagegen die vorsichtigere Einschätzung von Ralf Dahrendorf (1958: 124), der vermutet, dass das, was wie Konservativismus aussehe, von Soziologen wie Parsons zu Recht abgelehnt würde und wohl dadurch verursacht sei, dass sich deren Soziologie von konkreten Problemstellungen der Gesellschaft gelöst habe, sich theoretischen Problemen widme und damit den Bezug zu „aktuellen Fragen“ verloren habe.

„In short, Parsons here resolves the problem of the grotesqueness of life, the split between morality and power, by affirming that it is increasingly *both* powerful *and* good, and that both aspects have a common root in Christianity.“ (Gouldner 1970: 255; Hervorhebungen im Original)⁹⁴

Das einzige, was gemäss Parsons nicht dem Christentum zu verdanken sei, seien Marxismus und Sozialismus (vgl. Gouldner 1970: 256).⁹⁵ Weiter vermutete Gouldner, dass die Betonung der Ebene von Werten mit dem religiösen Hintergrund von Parsons und anderen Funktionalisten zusammenhängen dürfte. „Ethische Kulturreligion“ im protestantischen Sinne (im Gegensatz beispielsweise zu ritualistischer katholischer Religion) sei paradigmatisch und Vorbild für das Konzept von Wertintegration (vgl. Gouldner 1970: 259–260). Schliesslich weist Gouldner auf empirische Untersuchungen hin, die zeigten, dass funktionalistische Ausrichtung und Religiosität von sozialwissenschaftlichen Autoren miteinander einher gingen. In ihrer Deutlichkeit sind die Vorwürfe Gouldners wohl überzogen, so arbeitet Bershadly (1973: 112) in seiner durchaus kritischen Parsons-Lektüre überzeugend konzeptionelle Beweggründe für Parsons' Funktionalismus heraus und sieht keine Gründe dafür, diesen auf rein politische Motive zurückzuführen.⁹⁶ Weiter zeigte u. a. Merton (1968: 44 f.), dass ein funktionalistisches Verständnis von Religion, das deren Beitrag zur Erzeugung von sozialer Ordnung ins Zentrum stellt, auch bei marxistischen Autoren zu finden ist.

Ein entsprechendes Religionsverständnis muss also nicht unbedingt mit politischem Konservativismus einhergehen.⁹⁷ Dass Parsons' Perspektive auf Werte

⁹⁴Diesen Vorwurf münzt Gouldner (1970: 131–134) insbesondere auch auf den anthropologischen Funktionalismus, da dieser wissenschaftlich den Ordnungszielen der kolonialen Administration zugeordnet hätte.

⁹⁵Im Kontrast dazu findet sich auch Kritik, die Parsons ein reduktionistisches oder gar anti-religiöses Religionsverständnis anlastet (vgl. dazu Robertson 1982a: 311). Dies ist nur nachvollziehbar, wenn die funktionalistische Thematisierung von Religion generell als reduktionistisch gesehen wird (z. B. O'Dea 1954). Denn soziologisch konnte Parsons Religion kaum eine bedeutsamere Rolle für das Bestehen von Gesellschaft zuschreiben. Den Forderungen O'Deas könnte er vielleicht in seinen späten Beiträgen zur *Human Condition* entsprechen haben, in denen er den sozialwissenschaftlichen Funktionalismus anthropologisch überbot.

⁹⁶Zudem begegnet Bershadly (1973: 89) Gouldners Vorwürfen an Parsons auch über den Verweis auf dessen dynamisches Konzept von Interdependenz, das nicht von einer dauerhaften Fixierung der Realität an letzten Werten ausgehe.

⁹⁷Vgl. auch Lockwood (1992b: 162): „its solution [the Marxist ‚problem of disorder‘, Anm. RW] has increasingly taken the form of theories of ideological domination which, except for their terminology of class and class conflict, are strikingly similar to normative functionalist explanations of the problem of order.“

und Glaubensvorstellungen jedoch mit einer bestimmten religiösen Perspektive im Zusammenhang stehen könnte, zeigen auch die Einwände von Talal Asad (1993a [1983]) an Clifford Geertz' Religionsverständnis. Deren Parallelen mit der Kritik Gouldners an Parsons sind unverkennbar: Geertz verlagere „Religion“ ins Reich der Symbole und sei dabei durch die protestantische Betonung von Glaubensvorstellungen und Theologie beeinflusst. Die „primacy of meaning“ führe dazu, unbeabsichtigt den „standpoint of theology“ (Asad 1993a: 43) einzunehmen – ausführlicher wird dies in Abschn. 2.6 diskutiert.

Gerade für funktionalistische Religionsbegriffe, die ihren Vorteil darin verorten, im Gegensatz zu substantivistischen Begriffen kulturell-normativ beeinflusste Engführungen zu vermeiden, sind diese Hinweise auf die normativen Implikationen funktionalistischer Ansätze bedeutsam (siehe Abschn. 2.7).

2.4.2.4 Kritik des logischen Positivismus

Ebenfalls kritisch beurteilt werden funktionale Erklärungen aus der Perspektive einer Wissenschaftstheorie, die das Ideal deduktiv-nomologischer Erklärungen vertritt und eine einheitliche Methodologie für Sozialwissenschaft und Naturwissenschaft fordert. Verschiedene Punkte würden im Funktionalismus nicht geklärt. Insbesondere sei jeweils nicht klar, ob nur die eine Funktion erfüllende Einheit und nichts sonst die von ihr erfüllte Funktion erfüllen könnte. Die logische Argumentation von Positionen, die von der Funktion der Integration von Gesellschaft durch Religion im Sinne von Parsons ausgehen, liesse sich im Anschluss an Hempel (1965), wie folgt rekonstruieren:

1. Zum Zeitpunkt t funktioniert Gesellschaft (s) in einem Setting des Typs c.
2. Gesellschaft funktioniert im Rahmen von c nur, wenn eine bestimmte notwendige Bedingung, Wertintegration (n), erfüllt ist.
3. Wenn Religion in der Gesellschaft s wirksam ist, ist Wertintegration n gegeben.
4. Deshalb ist Religion zum Zeitpunkt t in der Gesellschaft s wirksam.

Der Schluss bei Punkt 4 setze, so die Kritik Hempels, jedoch unerklärte Annahmen bei Punkt 3 voraus. Insbesondere kann aus der oben stehenden Argumentation nicht schlüssig gefolgert werden, ob nicht auch Alternativen zu Religion zum selben Resultat führen würden. Hempel (1965: 314) schliesst: „Thus, functional analysis no more enables us to predict than it enables us to explain the occurrence of a particular one of the items by which a given functional requirement can be met.“ Das heisst, dass mit der funktionalen Bestimmung nicht erklärt wird, wieso Religion

diese Rolle einnimmt. Sie ist nur hinreichende, keine notwendige Bedingung für das Funktionieren von *s*, Äquivalente sind nicht ausgeschlossen.

Da weder Funktionsbestimmungen deduktiv möglich sind, noch Prognosen erstellt werden können, sieht Hempel für generalisierende funktionale Aussagen einzig die Möglichkeit für konditionale Aussagen. Allgemeine Determinanten, die für das Funktionieren von Zusammenhängen notwendig sind, könnten dabei als heuristisches Modell an den Untersuchungsgegenstand herangetragen werden. Dabei haben funktionale Aussagen wie „Religion erzeugt soziale Ordnung“ nicht den Charakter von Gesetzen, die zur Grundlage von Generalisierungen dienen können, sondern von Hypothesen.

Hempel stellt fest, dass entsprechende hypothetische Annahmen meist auf die Selbstregulierung der beobachteten Zusammenhänge abzielen (vgl. Hempel 1965: 323). Hier wiederum sieht Hempel das Problem, dass Kernbegriffe wie „Selbstregulierung“, aber auch „Bedürfnis“ und „Anpassung“ (*adaptation*) kaum und nicht in empirisch überprüfbarer Weise definiert werden. Gerade das „kulturelle Überleben“ sei im Gegensatz zum „biologischen“ schwierig zu definieren. Tautologisch werde die Verwendung von Anpassung beispielsweise, wenn letztlich jede Veränderung als Anpassung interpretiert werde. Das heisst, es sei letztlich nicht geklärt, was das Funktionieren einer Gesellschaft überhaupt bedeutet.

Die logische Schlüssigkeit der Herleitung, die Exaktheit und die Generalisierungskapazität funktionalistischer Sozialwissenschaft werden aus der Warte dieser Kritik bezweifelt. Dies dürfte umso stärker ins Gewicht gefallen sein, da funktionalistische Argumentationen gerade eine entsprechende „Verwissenschaftlichung“ im Sinne einer Orientierung an Naturwissenschaften anstreben, wie die Verallgemeinerungen, Tabellierungen und die technische Sprache der oben genannten Autoren belegen.⁹⁸

Aus einer religionsgeschichtlichen Perspektive argumentiert Hans Penner (1971: 94) im Anschluss an Hempel, dass aus der empirischen Eruiierung von unintendierten Konsequenzen von Religion nichts über das Entstehen, die „Ursachen“, religiöser Traditionen geschlossen werden könne. Aus der Erkenntnis, dass Religion zu Solidarität beitrage, lasse sich zwar Gesellschaft in ihrem Bestehen, jedoch nicht Religion erklären. Der Religionshistoriker, so Penners (1971: 95) Schluss,

⁹⁸Vgl. z. B. Tabellierungen bei Malinowski. Siehe auch die Technisierung der Sprache bei Parsons, die mit der Prominenz des AGIL-Schemas zunahm. Deutlich wird dies gerade im Vergleich des Stils der „vorfunktionalistischen“ *Structure* mit beispielsweise demjenigen der *Working Papers* (1953).

brauche sich deshalb um funktionalistische Erklärungen nicht zu kümmern.⁹⁹ Hempels Text zum „required reading for every student of religion who has confronted functionalism“ (Penner 1971: 96) erklärend, sieht Penner funktionalistische Theorien als letztlich unfähig an, Religion religionswissenschaftlich zu beschreiben oder zu erklären.¹⁰⁰

Auch Giddens schliesst, diese Diskussion zusammenfassend:

„The term ‚function‘ implies some sorts of teleological quality that social systems are presumed to have: social items or activities are held to exist because they meet functional needs. But if the fact that they have functional outcomes does not explain why they exist – only an interpretation of intentional activity and unintended consequences does that – the activities may become more readily severed from those outcomes that ‚consequence laws‘ would imply.“ (Giddens 1986: 295–296)

2.4.3 Funktionalistische Reaktionen

Wie lässt sich vor dem Hintergrund dieser Kritik der Einfluss von religiösen Ritualen auf soziale Ordnung noch konzipieren? Bevor eine Antwort darauf gegeben werden kann, sind die Reaktionen auf die Kritik am Funktionalismus zu diskutieren, die Aufschluss über entsprechende Möglichkeiten bieten könnten. Unterscheiden lässt sich zwischen Spezifikation/Quantifizierung, einem Verständnis von Funktionalismus als Methode, dem Einführen eines Verständnisses von Evolution und schliesslich der Umwandlung der Funktionsfrage in diejenige nach spezifizierbaren Konsequenzen.

2.4.3.1 Spezifikation und Quantifizierung

In der Ethnologie findet sich bei sogenannten ökologischen Ansätzen der Versuch, der Kritik des logischen Positivismus Rechnung zu tragen und gleichzeitig die Funktionsfrage weiterzuführen. Dazu werden funktionalistische Verallgemeinerungen

⁹⁹Penner unterscheidet zwischen funktionalen und kausalen Erklärungen. In der Sache geht Penner damit mit Rappaport (1979: 77) einig, der betont, dass er mit einem final funktionalen, nicht einem kausal funktionalen Modell arbeite: Kausale Funktionalität könne im Hinblick auf das Bestehen des Gesamtsystems Gesellschaft ausgesagt werden („Religion ermöglicht Gesellschaft“), jedoch nicht im Hinblick auf das Bestehen einer religiösen Tradition. Bezüglich letzterer kann jedoch gezeigt werden, wie sie zum Gesamtsystem beiträgt (final kausal). Von dem Feststellen final kausaler Zusammenhänge kann gemäss Rappaport auch nicht auf ihr Bestehen in anderen Zusammenhängen geschlossen werden.

¹⁰⁰Vgl. für eine ebenfalls negative Beurteilung der Ergiebigkeit von Durkheims Funktionalismus aus der Perspektive historisch-komparativer Forschung Sharot (2001: 31–32).

der Erkenntnisse über den untersuchten Fall hinaus zurückgestellt. Die Frage nach dem *Was* sei durch die Untersuchung des *Wie* zu ersetzen und entsprechend sei es notwendig, Zusammenhänge zu spezifizieren. So reagierte Rappaport mit seinem Frühwerk „Pigs for the Ancestors“ (1984 [1968]) insbesondere auf die Kritik am Funktionalismus Malinowskis, die diesem unter anderem einen Mangel an empirischem Gehalt und Spezifität vorwarfen.

Grundlage seiner Ausführungen war der rituelle Zyklus der Tsembaga Maring, einer auf Gartenbau und Schweinezucht aufbauenden Gemeinschaft in Neu Guinea. Der rituelle Kreislauf bei den Tsembaga wird in seinem Einsetzen und seinem Verlauf durch den Zustand des Ökosystems gesteuert und stellt einen Mechanismus der Selbstregulation dieses Ökosystems dar. Er reguliert die Versorgung der Gemeinschaft mit Ressourcen, indem er entsprechend der Anzahl Schweine, vorhandener Arbeitskraft und Zahl der Alliierten den Umgang der Gemeinschaft mit diesen Faktoren und den potenziell konfliktiven Beziehungen zu den Nachbardörfern so gestaltet, dass für das Ökosystem des Dorfes und seine Population ein dynamisches Gleichgewicht gewährleistet ist:

„(. . .) the operation of ritual among the Tsembaga and other Maring helps to maintain an undegraded environment, limits fighting to frequencies which do not endanger the existence of the regional population, adjusts man-land rations, facilitates trade, distributes local surpluses of pig throughout the regional population in the form of pork, and assures people of high quality protein when they are most in need of it.“ (Rappaport 1967: 29)

Rappaport scheint einen Grossteil seiner wissenschaftlichen Laufbahn im Abarbeiten der Kritik an *Pigs for the Ancestors* aufgewendet zu haben. Wichtig für die vorliegende Diskussion ist die Spezifizierung seiner Erklärungsabsichten. Rappaport strebte nicht die Formulierung universaler Funktionskataloge und Mechanismen ihrer Einlösung an. Zwar könne davon ausgegangen werden, dass Systeme selbstregulierend seien, dies erlaube jedoch nicht, deduktiv auf Elemente zu schließen, die diese Selbstregulierung erzeugten. Vielmehr interessierte Rappaport sich für „formal kausale“ Erklärungen, die nach den intrinsischen Eigenschaften einer Struktur fragen, die es dieser ermöglicht, eine Anzahl spezifischer Funktionen in einer Diversität von Systemen zu erfüllen, in denen sie vorkommt:

„They [formal causal formulations, Anm. RW] are not properly attempts to stipulate the contribution that a form or structure makes to the persistence of any particular system in which it occurs, but what is intrinsic to that form or structure that makes it suitable to fulfill the range of specific functions its instances do fulfill in the diversity of systems in which they occur.“ (Rappaport 1979: 77–78)

Die Vorwürfe Hempels konnte Rappaport damit weitgehend umgehen (vgl. Burhenn 1980: 353–355). Die Rekonstruktion der Art und Weise, wie Rituale ökologische und politische Beziehungen regulierten, berechtige nicht, diese „Funktion“ allen Ritualen zu unterstellen, und auch nicht, eine solche Funktionserfüllung in allen Zusammenhängen zu erwarten. Wohl aber könne ein bestimmtes Element hinsichtlich der Art und Weise seines Wirkens befragt werden, was wiederum Vermutungen darüber erlaube, wie es in Zusammenhängen wirkt, in denen es in ähnlicher Weise vorkommt. Rappaport fordert damit funktionale Modelle, die nicht danach fragen, *was* von bestimmten Elementen von Systemen getan wird, sondern zu fassen versuchen, *wie* es getan wird:

„We might say, for example, that anthropology has known since Durkheim’s time that rituals establish or enhance solidarity among those joining in their performance. Indeed, an awareness of this has no doubt been part of general common sense since time immemorial. Yet we have much to learn about just *how* ritual creates this solidarity.“
(Rappaport 1979: 49; Hervorhebungen im Original)

An solchen ökologischen Ansätzen, die die Funktion von Religion letztlich in der Ermöglichung des biologischen Überlebens sehen, wurde kulturalistische Kritik laut, die ihnen vorwarf, „culture“ mit „behavior“ zu ersetzen und biologisch zu reduzieren. Der Ebene der Kultur würde dadurch jede Autonomie abgesprochen (vgl. Sahlins 1976: 89).

2.4.3.2 Funktionalismus als Methode

Sich kritisch auf Parsons’ allgemeine Modelle beziehend, forderte Robert K. Merton die Konzentration darauf, was er als „Theorien mittlerer Reichweite“ bezeichnete. Was er damit genau gemeint hat, ist umstritten (vgl. Schmid 2010). Für die vorliegende Frage nach der Funktion von Religion lässt es sich jedoch so spezifizieren, dass es nicht mehr darum geht, die Funktion von Religion überhaupt zu bestimmen, sondern in erster Linie darum, die spezifischen Funktionen einer bestimmten Religion in ihrem Kontext zu erfassen. Allgemeinformeln wie „Wertintegration“ (Parsons), aber auch „Opium für’s Volk“ (Marx), seien dazu, so Merton (1968: 45), wenig hilfreich. An Stelle solcher verallgemeinernder Aussagen zog Merton den Schluss: „(. . .) it is not so much the institution of religion which is rather indispensable but rather the functions which religion is taken typically to perform.“ (Merton 1968: 33). Eine solche Verschiebung trägt auch der Kritik des logischen Positivismus Rechnung:

„This focuses attention on the *range of possible variation* in the items which can, in the case under examination, subservise a functional requirement. It unfreezes the identity of the existent and inevitable.“ (Merton 1968: 52; Hervorhebungen im Original)

Wie das Zitat zeigt, können gerade die verschiedenen Möglichkeiten zum Thema gemacht werden, was darauf hinweist, dass vor diesem Hintergrund eine universale Funktionszuschreibung von Religion weder Ziel der Analyse noch ihr definitiver Ausgangspunkt sein dürfte. Funktionalismuskritiker wie Penner (1999: 257) stellen angesichts eines solchen „Äquivalenzfunktionalismus“ richtig fest: „this is not enlightening about what it is we wanted to explain: the existence of ritual in the society“. In einer Merton folgenden Perspektive werden entsprechende Erklärungen auch gar nicht angestrebt.

In seiner Positionierung zur Frage nach der Funktion argumentiert auch Niklas Luhmann in kritischer Auseinandersetzung mit Parsons und unter Berücksichtigung der Kritik Hempels. Wie Merton wendet er sich gegen die Erstellung von Funktionskatalogen und die universalisierende Zuweisung von Vorgängen ihrer Erfüllung:

„Weder vorherbestehende menschliche Grundbedürfnisse noch soziale Funktionen sind mithin brauchbare Ausgangspunkte für evolutionäre Erklärungen. Solche Theorien sind mit Bezug auf primitive Sozialsysteme entwickelt worden und unterschätzen das enorme morphogenetische Potenzial der autopoietischen Operation Kommunikation.“ (Luhmann 2000: 215)

Funktionale Analyse müsse, so Luhmann (2010: 14), vielmehr der Komplexität und Kontingenz sozialer Systeme Rechnung tragen. Luhmann selbst fasst seinen dementsprechenden Ansatz wie folgt zusammen:

„Die funktionale Analyse benutzt Relationierungen mit dem Ziel, Vorhandenes als kontingent und Verschiedenartiges als vergleichbar zu erfassen. Sie bezieht Gegebenes, seien es Zustände, seien es Ereignisse, auf Problemgesichtspunkte, und sucht verständlich und nachvollziehbar zu machen, dass das Problem so oder auch anders gelöst werden kann. Die Relation von Problem und Problemlösung wird dabei nicht um ihrer selbst willen erfasst; sie dient vielmehr als Leitfaden der Frage nach anderen Möglichkeiten, als Leitfaden der Suche nach funktionalen Äquivalenten.“ (Luhmann 1984: 83–84)

Komplexitätsreduktion bzw. der Umgang mit Kontingenz könne zwar weiterhin als universale Funktion von Systemen festgehalten werden. Der springende Punkt ist dabei jedoch, dass gemäss Luhmann diese Bestimmung viel zu allgemein ist und kaum Erkenntnisgewinn anbietet. Sie lässt sich bereits aus der Definition von

System ableiten. Gerade weil Systeme in der Situation von Komplexität operieren, ist es aber auch nicht möglich vorherzusagen, wie sie sich spezifisch fortsetzen. Da ihre Selektionen immer auch anders möglich sind, muss auf die Feststellung von „Wesensstabilitäten“ verzichtet werden (vgl. Luhmann 2000: 117).

Da Funktionen historisch variabel sind, sei keine theoretische Ableitung von Bestandsvoraussetzungen der Systeme mehr möglich, es könne kein Funktionenkatalog theoretisch deduziert werden, wie es Parsons noch gemacht hat (vgl. Luhmann 1998: 747). Die Möglichkeit, ausgehend von universalen Bedürfniskatalogen wie den „needs“ Malinowskis oder dem AGIL-Schema Parsons' Funktionen abzuleiten und Religion darin zu verorten, geht damit verloren.¹⁰¹

Statt von Bestandsvoraussetzungen spricht Luhmann von Bezugsproblemen. Damit überführe er (2010: 14) die „Modalform“ von Funktionsaussagen von der Notwendigkeit in die Kontingenz. Die zu erklärende soziale Welt gilt nicht mehr als „kosmische Sphäre des Notwendigen“, sondern das Soziale steht gerade in seiner Kontingenz im Zentrum (Luhmann 1971b: 380). Für die Soziologie geht es nicht mehr darum, notwendige Erfordernisse zu eruieren, mit denen Systeme konfrontiert sind, vielmehr sind diese durch die Welt mit Komplexität konfrontiert, die sie nun in nicht *a priori* reduzierbarer Weise bearbeiten. Stattdessen rückt die kontingente Bearbeitung kontingenter Problemlagen in den Fokus des wissenschaftlichen Beobachters. Das Bestehen funktionaler Äquivalente, die als Argument gegen den Erklärungswert des Funktionalismus eines Parsons und Malinowski eingeführt wurden, wird dabei zur zentralen Figur. Dieser Ansatz stelle eine „wissenschaftliche Nachkonstruktion“ dar, die „Wahl zwischen vergleichbaren, funktional äquivalenten Problemlösungen im Rahmen derjenigen Sinnsysteme, von deren Strukturen die zu lösenden Probleme abhängen“ (Luhmann 1971a: 90) beobachtet, wobei die Vorhersagbarkeit (das heisst der von Hempel vermisste „predictive import“ des Funktionalismus) kein Ziel mehr darstellt. Ein entsprechendes Vorgehen erlaube es, vergleichende Analysen durchzuführen, ganz unabhängig von der Suche nach Isomorphien und Ähnlichkeiten, da sich Verschiedenes als Äquivalent erweisen kann. „Im Zuge evolutionärer Veränderungen gesellschaftlicher Komplexität verändern sich damit die Probleme und die Bedingungen der Kontingenzausschaltung.“ (Luhmann 1971b: 381). Diese Probleme und Bedingungen gilt es gewissermassen empirisch zu identifizieren.

¹⁰¹Luhmann (1988: 233) meint unzweideutig, es gäbe „keine zureichenden Gründe“ dafür, Systemdifferenzierung jeweils nur über vier Funktionsbereiche und nicht mehr oder weniger zu denken.

2.4.3.3 Funktion und Geschichte: Evolution

Während Malinowski seinen Funktionalismus gezielt als Gegenentwurf zu evolutionistischen Theorien positionierte, zeichnete sich ab den 1960er Jahren ein Übergang vom ahistorischen Funktionalismus hin zur funktionalistischen Evolutionstheorie ab. Beleg dafür ist die Ausgabe der *American Sociological Review* Vol. 29, No. 3: Neben einem Text von Parsons (1964a) zu den „Evolutionary Universals“ findet sich ein Beitrag Bellahs (1964) „Religious Evolution“ und einer von Shmuel Eisenstadt (1964). Dies lässt sich als Zeichen für die Entwicklung strukturfunktionalistischer Positionen hin zu Konzepten deuten, in denen Geschichte eine wichtigere Rolle spielt. Nicht nur Geschichte, über „Evolution“ spielt auch Wandel und Konflikt eine Rolle – worin zudem Religion als wichtiger Faktor gesehen wird. Durch den Fokus auf die historische Spezifität von Religion trat die Thematisierung allfälliger universaler Funktionen in den Hintergrund.

Auch bei Luhmann nimmt Evolution eine zunehmend prominente Rolle ein, während das Konzept von Funktion in seiner Karriere eher an Bedeutung verlor. Typischerweise fänden, so Luhmann (2000: 215–216), in evolutionären Übergangsphasen Funktionswechsel statt¹⁰²; damit stellt er analog zu Theoretikern wie Rappaport, Parsons¹⁰³, Eisenstadt oder Bellah Evolution an erste Stelle. Evolutionäre Erklärungen versuchen die konfliktive Entstehung von Institutionen, nicht die Universalität von Funktionen, an den Anfang zu stellen. Spezifische Bedürfnislagen oder Funktionen, wie sie bei Malinowski und Radcliffe-Brown betont würden, brauche es für Evolution nicht (vgl. Luhmann 2000: 214).

Während bei funktionalistisch argumentierenden Autoren zunächst eine ahistorische Formenlehre im Zentrum stand, verschoben die genannten Autoren ihr Interesse in Richtung „Wandel“, meist als „Evolution“ gefasst.¹⁰⁴ Damit verfuhr sie gerade in die Gegenrichtung des klassischen Funktionalismus bei Malinowski, der als Absage an evolutionstheoretische Ethnologie konzipiert war.

¹⁰²Vgl. auch Luhmann (1992c: 29), wo er das Ziel „to look at natural and social facts as if they were highly probable“ über das Konzept von Evolution einlöst, während er früher für dieses Erkenntnisinteresse vor allem auf Funktion setzte.

¹⁰³Bei Parsons findet sich eine Beschäftigung mit „evolution of scientific theory“ unter gleichzeitiger Absage an den Evolutionismus Spencers in der *Structure* (vgl. Parsons 1949: 3). Dieses Abrücken von Evolutionsmodellen war für die klassische Periode typisch und ist die Ursache für das von Parsons festgestellte Ignorieren Spencers als soziologischem Klassiker (vgl. Gouldner 1970: 117). Als Parallele lässt sich Malinowskis Absage an den Evolutionismus sehen. Die späten Werke von Parsons zeigen einen grossen Stellenwert von Evolution an, weit mehr als nur einen „subsidiary concern“, wie Gouldner (1970: 156–157) vermutet.

¹⁰⁴Die explizite kritische Bezugnahme gegenüber ihren älteren, funktionalistischeren Positionen fiel jedoch unterschiedlich aus, so ist Luhmann (z. B. 1987) hinsichtlich eines gewissen Bruches explizit, während Parsons die Kontinuität stärker betont.

Die Verbindung mit einem Verständnis von Wandel, dem letztlich auch die Funktionen und die Art und Weise, wie sie erfüllt werden, unterworfen sind, wird auf die Möglichkeit der Deduktion verzichtet und damit die Vorwürfe des logischen Positivismus zumindest teilweise entkräftet. Weiterhin problematisch bleiben die Anfragen an den Konservativismus und an die Möglichkeit, den Standard des Funktionierens befriedigend definieren zu können. Gerade Letzteres versucht der im Folgenden diskutierte Ansatz zu beheben.

2.4.3.4 Funktion als Effekt: Causal Role Functionalism

Mit McLaughlin (2001) kann ein weiterer Weg, das Funktionskonzept auch nach der Kritik Hempels weiterzuführen, als „dispositional view“ bezeichnet werden: In entsprechenden Ansätzen wird von „einer Funktion“ als „der Funktion“ gesprochen, da es letztlich um Interpretationen hinsichtlich der Kapazität gehe und nicht von einem festgesetzten Standard des Funktionierens ausgegangen werde, der die Funktion bestimmt.

„They [Anhänger entsprechender Ansichten] don't introduce a feedback requirement into the analysis of function statements. They are not attempting to explain why or how the function bearer *X* got to be where it is.“ (McLaughlin 2001: 118)

Stattdessen wird vom Forscher ein Referenzsystem gewählt, innerhalb dessen von einer Funktion gesprochen werden kann, wenn kausale Effekte zum entsprechenden vom Forscher gewählten Gesichtspunkt beitragen.

Prominenter Vertreter dieser Position ist Robert Cummins (1975). Er weist wie Hempel (1965: 323) darauf hin, dass das Entstehen von Etwas, dem eine Funktion zugeschrieben wird, nicht über dessen Funktion erklärt werden kann, eine Frage, die er auch bei Nagel ungenügend beantwortet findet (1975: 743).¹⁰⁵ Sein Vorschlag ist es, die Frage nach der Existenz des jeweiligen Funktionsträgers gar nicht zu stellen, die „why-is-it-there“ Frage habe nichts in funktionaler Analyse zu suchen (Cummins 2002: 158).

Dieser Problematik entledigt, lehnt Cummins auch Hempels Vorschlag ab, „proper working order“ als Standard des Funktionierens zu definieren, da das Überleben z. B. bei Tumoren je nach Gesichtspunkt eine Funktion oder Dysfunktion sei. Übergeordnete Kriterien dafür, was als Standard des Funktionierens gilt, sind gemäss

¹⁰⁵Als Ausnahme nennt Cummins (1975: 747) intentionale Handlungen, die etwas im Hinblick auf eine Funktion einrichten können – auch der sozialwissenschaftliche Funktionalismus beschäftigt sich jedoch meist explizit mit unintendierten Folgen, das heisst gerade nicht den intentionalen Handlungen, für die Funktionen an Zwecken festgemacht werden könnten. Damit haben die Sozialwissenschaften, so Luhmann (1975) einen „zweckfreien Funktionsbegriff“.

Cummins nicht ableitbar. Seine Strategie besteht deshalb darin, das Konzept der „Funktion“ als spezifische Erklärungen für die kausalen Verhältnisse in einem aus der Beobachterperspektive definierten Zusammenhang zu verwenden. Dabei wird von der Kapazität des jeweiligen funktionierenden Elements in einem Ensemble anderer Elemente und ihrer Wirkungen ausgegangen. Diese Beobachterrelativität lässt sich an einem Beispiel veranschaulichen: Wird nach der Funktion des Herzens für die Blutzirkulation gefragt, kann geschlossen werden, dass es als Pumpe fungiert. Wird jedoch nach seiner Funktion für die Erueierung von Lebenszeichen gefragt, kann Geräuschproduktion als Funktion des Herzen identifiziert werden (vgl. Cummins 1975: 762). Damit wird einerseits die Frage, ob eine Funktion zugeschrieben wird, abhängig von der analytischen Strategie des Fragenden, andererseits wird die „why-is-it-there“ durch die „how-does-it-work“ (Cummins 2002: 158) Frage ersetzt.

Abgesehen von einigen für die Argumentation hier wenig relevanten inkonsequenten Beispielen wird Cummins' Ansatz als logisch konsistent beurteilt (vgl. McLaughlin 2001: 124), die Frage stellt sich jedoch trotzdem, ob seine Strategie heuristisch sinnvoll ist. So kann kritisiert werden, dass mit Cummins zwischen Effekt und Funktion kaum mehr unterschieden werden kann. Während für Nagel die Aussage, dass etwas eine Funktion aufweist, immerhin noch Sinn innerhalb eines bestimmten, zielorientierten Systems hatte, sind Funktionen für Cummins bloss noch vom Beobachter unter einer bestimmten Perspektive beobachtete Effekte.

Ätiologischer Funktionalismus: Proper Function Dem gegenüber stehen Ansätze, die das Konzept der „proper functions“ verteidigen und Funktion nicht bloss als beobachterrelative Zuschreibung konzipieren: „biological proper functions are effects for which traits were selected by natural selection“, schreibt Karen Neander (1991: 168). „Proper functions“ werden in Neanders sogenannten „ätiologischen Funktionalismus“ daran festgemacht, dass sie sich in einer Geschichte natürlicher Selektion bewährten und deshalb mitgeführt werden, dies umfasst nicht jede Form von Kausalität – insofern ist das Funktionsverständnis spezifischer gefasst als die „causal role function“ bei Cummins. Es handle sich, so Neander im Gegensatz zu Cummins, um ein normatives Verständnis, da über diese Geschichte der Selektion die Möglichkeit eingeführt wird, danach zu fragen, was die betrachtete Sache tun *soll*. Dieses Sollen wird aus einem übergeordneten Bezugsrahmen abgeleitet, nämlich der Geschichte und zwar der Geschichte der jeweiligen Art. Wie das Zitat und auch die involvierten Theoretiker belegen, dreht sich diese Diskussion um biologische Anwendungen der Evolutionstheorie, sozial- oder gar religionswissenschaftliche Fragen werden dabei, im Unterschied zum Beginn der Diskussion bei Hempel und Nagel, kaum mehr diskutiert. Von solchen Konzeptionen ausgehend,

könnte das Funktionskonzept jedoch mittels Theorien sozialer Evolution auch für die Sozialwissenschaften fruchtbar gemacht werden (vgl. Wortmann 2007) – für die Fragestellung und den Ansatz der vorliegenden Untersuchung bietet sich dies jedoch nicht an. Die hier vorgenommenen synchronen Betrachtungen erlauben keine Aussagen über Evolution.

2.4.4 Folgen statt Funktionen

Die Fragestellung dieser Untersuchung bedingt eine Konzeptualisierung des Zusammenhangs zwischen religiösen Ritualen und sozialer Ordnung. Funktionalistische Herangehensweisen bieten einen Weg dazu: So ist die Lösung von den Intentionen der Beteiligten und die Möglichkeit der Frage nach den unintendierten Konsequenzen, die für den Funktionalismus zentral ist, notwendig, um „hinter das Offensichtliche“ zu blicken und sich durch explizite Theoriekonstruktion nicht der Illusion eines „raw empiricism“ hinzugeben, wie Parsons (1964b: 20) feststellt.¹⁰⁶

Eine unkritische Übernahme einer funktionalistischen Perspektive ist nach den hier diskutierten Kritiken jedoch keine Option. Den verschiedenen Problematiken zugleich Rechnung zu tragen scheint Cummins' Vorschlag der „causal role function“. Er erlaubt, die Frage nach der kausalen Rolle religiöser Rituale im Hinblick auf die Konstitution verschiedener sozialer Zusammenhänge zu stellen und dabei den „Standard des Funktionierens“ relativ zum jeweiligen Frageinteresse zu formulieren. Das heisst, es geht darum, das jeweilige Explanandum (im Folgenden, siehe Abschn. 2.8, handelt es sich dabei um Interaktion, Gemeinschaft oder Gesellschaft) zu definieren, wie Hempel (1965: 323) es einfordert. Ausgehend vom Explanans (religiöse Rituale) wird gefragt, was dessen kausale Effekte für das Explanandum sind. Das heisst, mit Cummins wird nach ihrer kausalen Rolle gefragt. Diese Rolle wird dabei als spezifisch für das jeweilige Explanandum gesehen.

Damit wird logisch nicht zwingenden Deduktionen vorgebeugt und durch die flexible und von der Fragestellung abhängige Festlegung des „Standards des Funktionierens“ eine Spezifizierung der Aussagen als auch die Explikation normativer Einträge in die Analyse ermöglicht.

Aufgrund der vorliegenden synchronen Betrachtung kann dagegen dem ätiologischen Funktionalismus Neanders, der Festlegung von „proper functions“, nicht gefolgt werden. Aussagen über Vorgänge der Evolution würden eine historische

¹⁰⁶Vgl. dagegen Pickering (2009: 348), der an Durkheim die funktionale Analyse kritisiert, dies mit dem Hinweis darauf, dass die Konzentration auf das Nicht-Intendierte die Überprüfung erschwere.

Perspektive bedingen. Verzichtet wird auch auf die Frage nach der *Entstehung* des Explanans, das heisst religiöser Rituale. Auch soll über ihre empirische Gegebenheit hinaus ihr Bestehen nicht erwartet werden. Damit wird versucht, die normative Dimension zurückzustellen oder zumindest zu kontrollieren. Eine normative Setzung dessen, was Rituale tun *sollen*, ist sozialwissenschaftlich bedeutend heikler als bei den biologisch verfassten Gegenständen Neanders, da Selbstkonzeptionen des Gegenstandes mit im Spiel sind – dies zeigte nicht zuletzt die Funktionalismuskritik Gouldners.

Der entsprechend strukturierte Blick auf die kausale Rolle von Ritualen legt es nicht nahe, von „Funktionen“ religiöser Rituale zu sprechen, da damit typischerweise nicht an das hier übernommene spezifizierte Funktionsverständnis von Cummins gedacht wird, sondern damit genau diejenigen Verallgemeinerungen verbunden werden, die hier vermieden werden sollen. Deshalb soll in der vorliegenden Arbeit von den *Folgen* religiöser Rituale für jeweils zu spezifizierende soziale Ordnungen die Rede sein.

2.5 Soziale Ordnung

Mit sozialer Ordnung lässt sich das Explanandum sozialwissenschaftlicher Fragestellung in allgemeiner Weise bezeichnen. Die Rede von sozialer Ordnung findet sich sowohl in der strukturfunktionalistischen als auch in der ethnomethodologischen Durkheim-Rezeption, wird aber gleichzeitig von verschiedener Seite dafür kritisiert, Ausdruck einer konservativen Perspektive zu sein und Ordnung im Sinne von Ordentlichkeit zum Massstab zu erheben. Der Anschluss an diese Diskussionen eröffnet jedoch einen reflektierten Umgang mit dem Konzept, der es erlaubt, etwas zu erfassen, das ansonsten ohne klare Begrifflichkeit implizit mitgedacht würde oder mit anderen Ausdrücken wie „Struktur“ oder „Gesellschaft“ oder als „das Soziale“ bezeichnet werden müsste, die nicht weniger problematisch sind.

2.5.1 Von Hobbes zu Parsons

Die Frage nach der sozialen Ordnung dürfte seine Prominenz der Soziologie Talcott Parsons' verdanken. Dieser wiederum identifizierte das „problem of order“ als eine Fragestellung, die sich nicht nur bei soziologischen Klassikern wie Durkheim oder Weber fände, sondern sich bis auf Thomas Hobbes zurückführen lasse. Über Parsons' kritische Rezeption wurde Thomas Hobbes' Verständnis sozialer Ordnung zum Ausgangspunkt für die soziologische Diskussion zu diesem Konzept. Gemäss

Hobbes (1976 [1651]: 112–113) sind die Menschen in ähnlicher Weise mit Fähigkeiten versehen und verfolgen ähnliche Ziele, nämlich Wettbewerb (*competition*), Misstrauen (*diffidence*) und Ruhm (*glory*). Dieses Teilen von Zielen stellt eine Ursache der Konflikte dar:

„Hieraus ergibt sich, dass ohne eine einschränkende Macht der Zustand der Menschen ein solcher sei, wie er zuvor beschrieben wurde, nämlich ein Krieg aller gegen alle.“
(Hobbes 1976: 115)

„Life of man“ sei unter solchen Umständen, so Hobbes (1885: 64) im englischen Original, „solitary, poore, nasty, brutish, and short.“¹⁰⁷ Sogar die Hunde bellten jeden Unbekannten an, bevor sie wüssten, ob sie ihn kannten (vgl. Hobbes 1976: 116). Den Krieg von Allen gegen Alle, in dem Regeln und Vorstellungen von gut/schlecht gänzlich abwesend seien, habe es schliesslich oft genug gegeben (vgl. Hobbes 1976: 117). Die Einsicht in diesen für das Individuum gefährlichen Zustand könne jedoch zu einer Verbesserung führen: Mit der Kapazität der Vernunft ausgestattet, könnten Menschen Grundsätze festhalten, die den Frieden herstellten (vgl. Hobbes 1976: 118) und es ermöglichten, Verträge zu formulieren und einander Rechte zu übertragen, gemäss derer nicht länger Ziele auf gegenseitige Kosten verfolgt würden (vgl. Hobbes 1976: 121). Das heisst, dass Vernunft und Einsicht bei den potenziell miteinander kollidierenden Individuen zur friedlichen Ordnung von Eigentum und Macht führen könnten (vgl. auch Turner 2008: 80).

Parsons setzt an dieser Stelle kritisch bei Hobbes an: Dessen Position bezeichnet er als „individualistic positivism“ und „utilitarianism“ und führt eine Differenzierung ein, so sei zwischen faktischer und normativer Ordnung zu unterscheiden. Erstere ist das Gegenteil von Zufälligkeit, verstanden als das, was nicht verstanden werden kann, und bietet sich für logisches, wissenschaftliches Verstehen an. Zweitere, die normative Ordnung, ist Ordnung gemäss eines Systems von Normen, Zielen, Regeln.¹⁰⁸ Die beiden Ordnungen weisen eine gewisse Unabhängigkeit voneinander auf, so kann trotz des Zusammenbruchs einer normativen Ordnung aus der Perspektive des Wissenschaftlers weiterhin von einer faktischen Ordnung die

¹⁰⁷Der Verlust sozialer Ordnung wird bei Hobbes als Konflikt gesehen, andere Möglichkeiten sind jedoch denkbar – eine zu Hobbes alternative Vorstellung von sozialer Unordnung besteht im Ausbleiben sozialer Beziehungen und der Dispersion der Menschen (vgl. Wrang 1995: 98)

¹⁰⁸Eine entsprechende Unterscheidung lässt sich auch bei Durkheim feststellen, so bei seiner Aussage, dass eine Gesellschaft (faktische Ordnung) Ideales (normative Ordnung) erzeugen müsse, um zu bestehen und sich zu erneuern (vgl. z. B. Durkheim 1994: 565, 603).

Rede sein (Parsons 1949: 91–92). Tatsächlich sind aber normative Elemente für das dauerhafte Bestehen bestimmter faktischer Ordnungen notwendig, das heisst, dass Parsons für das Problem sozialer Ordnung eine bestimmte Lösung vorsah.

„Thus a social order is always a factual order in so far as it is susceptible of scientific analysis but, as will be later maintained, it is one which cannot have stability without the effective functioning of certain normative elements.“ (Parsons 1949: 92).

Abgesehen davon habe Hobbes, so schreibt Parsons, das Problem der sozialen Ordnung in grosser Klarheit formuliert, wenn auch seine Lösung, der Sozialvertrag, es bedinge, dass das Konzept der Rationalität stark ausgeweitet werden müsse, da die Akteure dafür die Situation gänzlich und vorausschauend begreifen müssten (vgl. Parsons 1949: 93). Diese Rationalität sei gemäss Hobbes die Ausgangslage, dass sich die Menschen zur Wahrung ihrer Interessen in einem Sozialvertrag zusammenfinden, der eine starke Regierung begründet, die für soziale Sicherheit Sorge (Parsons 1949: 94). Die utilitaristischen Nachfolger Hobbes' hätten übersehen, dass dieser nur eine normative Ordnung zu begründen suchte: „What started as normative arguments about what ought to be, became embodied in the assumptions of what was predominantly considered a factual, scientific theory of human action as it was.“ (Parsons 1949: 94).

Im Karriererückblick hält Parsons (1977a: 70) an dieser in seinem frühen Hauptwerk formulierten Zentralität des „Problems sozialer Ordnung“ für die Soziologie fest, das er nun als Problematisierung „(. . .) of the relations among, and the balances of factors involved in, states of stability, of tendencies to disorganization and dissolution of systems, and trends of change“ thematisiert. Auch für Durkheim, so Parsons (1949: 307–308), habe das „problem of order“ das zentrale Problem dargestellt. Dabei habe er Ordnung nicht nur als blosse Strukturiertheit des Sozialen gesehen, sondern als normative, beispielsweise rechtlich gesicherte Ordnung. Parsons' Feststellung, dass die Ordnungsfrage konstitutiv für die Soziologie sei, wird von anderen bezweifelt. Gerade die Unterstellung der Ordnungsfrage an Durkheim sei falsch: „far from supplying the guiding theme of Durkheim's sociology, it was not, in the terms in which Parsons formulates it, a problem for Durkheim at all“ (Giddens 1976: 709). Hier soll nicht versucht werden, mit Verweis auf einen „richtigen Durkheim“ diese Frage zu entscheiden. Wichtiger scheint es, auf Kritiken am paradigmatischen Verständnis von „sozialer Ordnung“, das sich bei Parsons findet, einzugehen, um dann anhand aktueller Ansätze ein brauchbares Konzept zu erarbeiten.

Parsons' Formulierung des Problems wird oft kritisch kommentiert. Beispielsweise weist Gerhard Wagner (1991: 122) darauf hin, die Position von Hobbes und

Parsons seien beide gleichermaßen theologisch und Parsons, so mit Verweis auf einen entsprechenden Vorschlag Luhmanns, sei in Ehren zu emeritieren. Zumindest scheint aber gerade die in der Folge in aller Kürze nachgezeichnete kritische Auseinandersetzung mit der Frage nach sozialer Ordnung als Kernfrage der Soziologie die Theoriediskussion belebt zu haben. Die Diskussion hat dabei nicht etwa zur konsensualen Emeritierung der Frage, sondern zu einer Reihe von Neubetonungen geführt.

Zwei Diskussionspunkte sollen näher betrachtet werden: Erstens die Frage nach der Beziehung zwischen normativer und faktischer Ordnung, zweitens diejenige nach dem Konservativismus des Konzepts:

1. Giddens wirft Parsons vor, normative und faktische Ordnung miteinander zu vermischen: Einerseits anerkenne Parsons – wie soeben gezeigt – den Unterschied zwischen Ordnung als Gegenteil von Zufall/Willkür und Ordnung als Konformität zu normativen Vorgaben. Parsons vermische diese zwei Ordnungen jedoch darauf wieder und halte soziale Ordnung immer notwendigerweise für das Resultat von Normkonformität, dabei handle es sich bei dieser bloss um einen Spezialfall davon (vgl. Giddens 1976: 717). Bemerkenswert ist, dass Parsons (1949: 94), wie eben gezeigt, den utilitaristischen Nachfolgern von Hobbes dieselbe Vermischung vorwarf und durchaus erkannte, dass in der faktischen Ordnung selbst eine (oder mehrere) normative Ordnungen geschaffen werden. Tatsächlich wehrt sich Parsons genau gegen die Vereinheitlichung der zwei Ebenen von Ordnung und lässt sie – zumindest an der von Giddens rezipierten Stelle – nicht ineinander fallen.¹⁰⁹ Da Parsons sich später auf die Charakterisierung der Regelung der sozialen Ordnung durch Normen konzentriert hat, lässt sich Giddens' Vorwurf jedoch, wenn nicht auf die von ihm angeführte Stelle, so doch auf Parsons' weiteres Werk anwenden. Selbst wenn Parsons auch später wiederholt zwischen den normativen Vorgaben und dem tatsächlichen Handlungsvollzug explizit differenziert (so z. B. hinsichtlich der *pattern variables*: Parsons und Shils 1951: 79), scheinen bei ihm die Ebenen in den Analysen oft vermischt zu werden. So geht Parsons gewissermaßen *a priori* von einer omnipräsenten Integration von Werten ins Handeln aus, was letztlich bedeutet, dass er die Realität (faktische Ordnung) über den Idealzustand (normative Ordnung) versteht. Auch Wrong schliesst, im Anschluss an Parsons sei das Problem sozialer Ordnung „(. . .) inseparably linked to his normative solution to it: the institutionalization

¹⁰⁹Vgl. auch Wrong (1995: 38), der ebenfalls betont, dass Parsons diese Unterscheidung macht und wiederum z. B. Alexander vorwirft, dass er sie nicht nachvollzieht, sondern die Ordnungsfrage auf Regularitäten reduziere.

of a common value-system proscribing resort to force and fraud and creating ultimate ends held in common.“ (Wrong 1995: 34). Eine entsprechende Theorie nimmt sich gerade die Möglichkeit, theoretisch oder empirisch gehaltvolle Aussagen über Diskrepanzen zwischen Werten und Realität zu machen (vgl. Coram 1987: 467).

Die Generalisierung einer bestimmten Antwort auf die Ordnungsfrage, nämlich die Erzeugung von Ordnung über Werte, zur universalen Lösung erweist sich als problematisch – mehr dazu im Abschn. (2.6.2). Dies zeigt die Wichtigkeit davon, das Problem sozialer Ordnung nicht so zu konzipieren, dass nur eine Möglichkeit denkbar ist.

2. Hauptgrund für die Ablehnung der Ordnungsfrage war in den 1970er Jahren der Vorwurf, sie sei mit einer bestimmten normativen Position verknüpft. Paradigmatisch dafür ist die Kritik Alvin Gouldners (1970: 251), der die Frage nach der sozialen Ordnung als typisches Merkmal von Funktionalismus und Konservatismus in der Sozialtheorie generell sah. Ziel seiner Kritik war nicht nur der Strukturfunktionalismus, sondern auch Durkheim selbst. Dieser habe, so Gouldner (1970: 119), eine gewissermassen ahistorisch-formale Ordnungsfrage gestellt, nicht zuletzt um sich von Comte, aber auch marxistischen oder sozialistischen Zukunftsprognosen zu unterscheiden.¹¹⁰ Da Durkheim das menschliche Problem als über alle Zeiten dasselbe gesehen habe, hätte die Frage nach Ordnung auf Kosten der Frage nach Wandel oder Fortschritt zur alleinigen Leitfrage der Soziologie werden können. Das Stellen einer formalen Frage nach der Ordnung unter Ausblendung von Geschichte und damit verbundenem Wandel würde die Lösung, die das Establishment dem Forscher vorgibt, zum Standard erheben. Die Frage nach Ordnung wird damit zum Gegensatz der Frage nach Konflikt (vgl. Gouldner 1970: 252). Sie als oberstes wissenschaftliches Interesse zu platzieren sei untrennbar an ein Interesse an Bewahrung des gesellschaftlichen Status Quo geknüpft:

„To make social order one’s central concern, then, is indeed to be conservative, and not merely in a metaphysical sense, it is to be politically conservative.“ (Gouldner 1970: 253)

Diese Kritik führt zur wenig ergiebigen Diskussion darüber, ob Parsons nun politisch konservativ eingestellt war oder nicht (vgl. z. B. Gerhardt 2002), was vom eigentlich interessierenden Problem, der Frage nach der Nützlichkeit des Konzeptes „sozialer Ordnung“, wegführt. Die relevantere Frage nach den analytischen Mängeln einer im

¹¹⁰Tatsächlich scheint Parsons (1949: 307–308) diese Einschätzung in der *Structure* zu teilen: Durkheim habe Comtes „problem of change“ durch ein „problem of order“ ersetzt.

Sinne Parsons gestellten Leitfrage nach der sozialen Ordnung stellt beispielsweise David Lockwood (1956: 140). Die Konzentration auf eine entsprechende Ordnungsfrage gehe mit der Vernachlässigung von Konflikt einher. Lockwood bestätigte zwar die Kontrastierung von Konflikt und Ordnung, forderte aber, beides gleichermaßen zu berücksichtigen.

Ähnlich positioniert sich Giddens, der darauf hinweist, Parsons habe zwar ein Modell von „interest-conflicts“ geliefert, aber eben ein sehr einseitiges. Interessenskonflikte sind nur zwischen dem Individuum und dem Kollektiv möglich, das heißt, im Rahmen der Ordnungsfrage ist in so einer Position der einzige Konflikt derjenige, dass das Individuum sich nicht in das Kollektiv einfügt – tatsächlich ist diese „Sozialisationsproblematik“ ein zentraler Bestandteil des Strukturfunktionalismus.

„In such a perspective, power cannot become treated as a problematic component of divergent group interests embodied in social action, since the meshing of interests is treated first and foremost as a question of the relation between ‚the individual‘ and ‚the society‘.“ (Giddens 1993: 104)

Im Gegensatz zu Durkheim habe Parsons Anomie als blosses Ausbleiben von Werten gefasst und damit nicht als etwas, was in der sozialen Ordnung durch das Aufeinanderprallen unterschiedlicher Ansprüche und Machtverhältnisse entstehen kann. Damit wird die Ordnungsfrage auf die Frage der Einfügung des Individuums in die Gesellschaft übersetzt und andere mögliche Konflikte, wie z. B. solche zwischen verschiedenen Gemeinschaften oder zwischen Individuen, die unterschiedlichen Wertgesichtspunkten folgten, nicht mitgedacht.

2.5.2 Jüngere Positionen

Diese kritischen Auseinandersetzungen mit der Frage nach der sozialen Ordnung dürften dazu beigetragen haben, dass sie sich als Ausgangsfrage nicht aus der Soziologie verabschiedet hat, sondern in unterschiedlicher Fassung, z. B. bei Erving Goffman, in der Strukturierungstheorie von Giddens, der Systemtheorie und der Ethnomethodologie weitergetragen wird.

2.5.2.1 Goffman: *Shared cognitive presuppositions* statt Werte

Die Rede von Ordnung in Bezug auf Interaktion im Sinne von Kommunikation unter Anwesenden findet sich bei Erving Goffman bereits im Titel seiner Aufsatzsammlung „The Interaction Order“ (1983) – „for want of any happy name“, wie er (1983: 2) betont. Dabei verwendet er den Begriff zur Bezeichnung bestimmter

„Handlungsfelder“, wie zum Beispiel „the economic order“ (Goffman 1983: 5). So ist er sich der dem Begriff anhaftenden Problematik bewusst, lehnt eine notwendige Verbindung von Ordnung mit Ordentlichkeit ab und betont:

„No implications are intended concerning how ‚orderly‘ such activity ordinarily is, or the role of norms and rules in supporting such orderliness as does obtain. Yet it appears to me that as an order of activity, the interaction one, more than any other perhaps, is in fact orderly, and that this orderliness is predicated on a large base of shared cognitive presuppositions, if not normative ones, and self-sustained restraints.“ (Goffman 1983: 5)

Einerseits weist Goffman die Implikation einer Ordentlichkeit im Sinne einer Entsprechung zu Normen zurück. Andererseits sieht er jedoch, dass die jeweilige Ordnung mit bestimmten Erwartungen verknüpft wird, die von den Leuten auf der Ebene des Untersuchungsgegenstandes selbst gehegt werden. Er sieht also eine jeweils spezifische Strukturiertheit der von ihm diskutierten Ordnungen. Diese Ordnung beruht aber noch auf anderen Formen der Strukturierung als bloss Werten und Normen, Goffman folgend insbesondere auf „shared cognitive presuppositions“. ¹¹¹

2.5.2.2 Giddens: *Social relations across time and space*

Einen anderen Weg, Kriterien der normativen bzw. werthaften Integration für die Ordnungsfrage abzulösen, beschreitet Giddens. Selbst wenn er die Bedeutung dieser Frage für die Geschichte der Sozialtheorie für nicht so wichtig hält wie Parsons und dessen Fassung grundsätzlich kritisiert (vgl. Giddens 1993: 103), möchte er die Ordnungsfrage nicht aus der Soziologie verabschieden. In seiner Formulierung lautet sie jedoch ganz anders:

„But the fundamental question of social theory, as I see it – the ‚problem of order‘ conceived in a way quite alien to Parsons’s formulation when he coined the phrase – is to explicate how the limitations of individual ‚presence‘ are transcended by the ‚stretching‘ of social relations across time and space.“ (Giddens 1986: 35)

Das Problem für Giddens sind nicht die konfligierenden sozialen Interessen wie bei Parsons, sondern soziale Ordnung konstituiert sich durch die Überschreitung raumzeitlicher Differenzierungen durch das Transzendieren räumlicher und zeitlicher Grenzen (vgl. Joas 1988: 15). Die Frage wird dabei gänzlich von bestimmten Antworten, wie z. B. der Wirksamkeit von Werten und Normen, gelöst. Für ein ritual- und praxistheoretisches Interesse dürfte dies zielführend sein, da die raumzeitliche

¹¹¹Für mehr zu Goffman siehe Abschn. 3.1.2.

Spezifität von Ritualen und ihr Bezug zu übergreifenden sozialen Konfigurationen ins Blickfeld der Frage gerückt werden kann, ohne von voraussetzungsreichen Vorannahmen wie derjenigen der Wertintegration ausgehen zu müssen.

Bei Goffman und Giddens wird das Feld für die Faktoren, auf denen Ordnung beruhen kann, geöffnet, womit die Ordnungsfrage auch nicht mehr auf die bloße Frage nach der Realisierung von Werten reduziert werden kann.

2.5.2.3 Alexander: Konflikt und Ordnung als Alternative?

Ein weitere wichtige Bewegung ist diejenige weg von der Gegenüberstellung von Ordnung und Konflikt. So hält Jeffrey Alexander (1982: 91) die Debatte zwischen Positionen, die Ordnung und solchen, die Konflikt betonen, für wenig zielführend. Letztlich würden auf beiden Seiten partikularistische Auffassungen von Ordnung vorherrschen. Die Konflikttheoretiker würden die enge Auffassung eines Ordnungstheoretikers reproduzieren, wenn sie Konflikte als Kontrast zu Ordnung sehen. Stattdessen schlägt Alexander eine breite Definition vor, die Konflikt und konfliktfreie Zustände als Ordnung fassen kann:

„The problem of order is the problem of how individual units, of whatever motivation, are arranged in nonrandom social patterns. Defined in such a generic manner, as the neutral problem of ‚arrangement‘ or ‚pattern‘, it is clear that every social theory must address the order question.“ (Alexander 1982: 92)

In dieser Allgemeinheit kann Alexander durchaus Universalität für die Ordnungsfrage in der Soziologie reklamieren. Eine solche Breite lässt sich aber wiederum als analytisch wenig sinnvoll kritisieren. So hält Bruce Coram Alexanders Verständnis für zu breit und bringt mit dem Aspekt der „Erhaltung“ eine gewisse Konkretisierung in das Konzept ein. Er sieht „order as the maintenance of a stable structure and production of the material conditions of existence“ (Coram 1987: 467). Unter Verzicht auf eine solche materialistische Engführung findet sich eine ganz ähnliche Spezifizierung in Luhmanns Systemtheorie:

„Ihr [der Systemtheorie, Anm. RW] geht es um die Frage, unter welchen Voraussetzungen Anschlussfähigkeit erreicht wird, welche Mechanismen zu Anschlussformen führen, die sich selbst stabilisieren und fortsetzen können. Dabei dient nicht der Grad der Stabilität als Gradmesser fürs Gelingen. Es ist dies keine Theorie der homöostatischen Ultrastabilität à la Parsons mehr. Es interessiert vielmehr der (unwahrscheinliche und doch empirisch häufige) Fall, dass und wie es überhaupt zu Stabilitäten, zu sozialen Erwartungen und zu Strukturbildungen kommt.“ (Nassehi 2004: 157).

Dies erinnert an die Funktionalismuskonzeption, in der die Frage nach dem „Standard des Funktionierens“, hier: der Stabilität, gestellt wird. Entscheidend ist dabei angesichts der Kritik an Parsons, dass weder die Frage, worin eine Ordnung besteht, noch diejenige, wie sie erzeugt wird, vorweggenommen werden kann. Mit dem Gegenstand des Wissenschaftlers ändert die Ordnung, die Modi ihrer Erzeugung und deshalb auch die Fragestellung.¹¹²

2.5.2.4 Garfinkel: Wer bestimmt die Ordnung?

In diesem Zusammenhang entscheidend ist die Frage, wovon die zu erklärende soziale Ordnung überhaupt als solche bestimmt wird:¹¹³ Ist es der Wissenschaftler, der eine analytische Einheit einführt oder wird die Ordnung im Gegenstand selbst hergestellt?

Hier wendet sich eine systemtheoretische Soziologie in der Folge Luhmanns von Parsons ab: Letzterer sah die Systeme, von denen sie handelte, letztlich als analytische Konstrukte des Forschers, während Luhmann die Struktur- und damit Ordnungsbildung auf der Ebene des Gegenstandes selbst sah (vgl. Luhmann 1984: 16).

Eine diesbezüglich ebenfalls dezidiert gegen Parsons gerichtete Position nimmt Harold Garfinkel ein. „His [Parsons, Anm. RW] research interest is with the problem of social order“, greift Garfinkel (1996: 21) Parsons auf, dies mit Verweis auf die *Structure*, die er als wichtiges Werk und Ausgangspunkt der Ethnomethodologie sieht, dies aber in einer kreativ-rekonstruktiven Lesart (vgl. Garfinkel 1988: 106). Garfinkel grenzt sich nämlich in grundsätzlicher Weise von Parsons hinsichtlich des Zusammenhanges von Soziologie, Alltag und sozialer Ordnung ab. Er bespricht dessen Unterscheidung zwischen „concreteness“ und „analysis“ und verwirft diese Unterscheidung insofern, als Parsons die Ordnungsleistung nur dem Soziologen zuspreche:

„We learned from *The Structure* . . . [sic, die Punkte stehen für „of social action“; Anm. RW] that specifics in producing the phenomena of order are found, collected, described, explained, and demonstrated administering a distinction between concreteness of organizational things on the one hand, and the real society that methods of constructive analysis would provide on the other; that only methods of constructive analysis could provide – only and entirely – for any and every orderliness whatsoever, for every one of the endlessly many topics of order meaning, reason, logic, or method,

¹¹²Vgl. dazu auch Roy Rappaport, der gerade deshalb immer wieder darauf hinweist, dass seine Identifikation der Funktion von religiösen Ritualen bei den Maring nicht generalisiert werden darf (vgl. Rappaport 1979: 74).

¹¹³Vgl. auch hier die Diskussion von Rappaport mit seinen Kritikern (vgl. Rappaport 1979: 53–54).

and for every achievement of any of these topics of order* after they were prepared for inquiry by formal analytic sociology by being respecified as phenomena of order* that are achieved in and as analytically represented generic workings of immortal, ordinary society.“ (Garfinkel 1988: 106).¹¹⁴

Parsons spreche der „concreteness“, der sozialen Welt, die den Untersuchungsgegenstand für den Soziologen darstelle, eine hohe Vielfalt zu, spreche ihr aber die Ordnung ab, diese fände auf der Ebene der „analysis“ statt und stelle eine Leistung des Wissenschaftlers dar“. Dagegen weist Garfinkel darauf hin, dass in der Konkretion des Gegenstandes selbst eine Ordnung hergestellt werde, die als solche das Geschehen auch bestimmt.¹¹⁵ Aus ethnomethodologischer Perspektive wird in einer Sozialwissenschaft, wie sie bei Parsons konstatiert wird, dem Forscher zu viel und dem Gegenstand zu wenig zugetraut. Dabei seien doch die Menschen in ihrem Alltag ihrerseits „Soziologen“, da die fortlaufende Herstellung sozialer Ordnung ihr Werk sei. Diese Ordnung ist „a practical achievement“ (Garfinkel 1988: 103, Fn 1). Die Aufgabe der Ethnomethodologie, die Rekonstruktion dieser Ordnung, ist deshalb nicht grundsätzlich verschieden von dem, was in der alltäglichen Praxis erfolgt. Es geht in ihr um:

„(. . .) empirical studies of practical actions, so-called ‚naturally organized ordinary activities.‘ These studies demonstrate locally produced, naturally organized, reflexively accountable phenomena of order* in and as of Parsons’ plenum, in detail.“ (Garfinkel 1988: 106).

Die wichtigste Referenz für diese Position stellt aber gerade bei Garfinkel ebenfalls Durkheim dar und das, was er als dessen „Aphorismus“ bezeichnet und wie folgt wiedergibt: „The objective reality of social facts is sociology’s fundamental principle.“ (Garfinkel 1996: 11). Auf diese Objektivität gelte es nun zuzugreifen – in diesem Zugriff unterscheiden sich aber die Durkheiminterpretationen, betont Sharrock (1999), der entlang dieser Differenz zwischen Garfinkel und Parsons die Grenze zwischen ethnomethodologischen und „orthodox Durkheimians“ allgemein zieht.

¹¹⁴Die Asteriske setzt Garfinkel (1988: 103, Fn 1), um zu markieren, dass es sich bei „order*“ um einen „marker to hold a place for any of the endless topics in intellectual history that speak of logic, purpose, reason, rational action, evidence, identity, proof, meaning, method, consciousness, and the rest“ handle.

¹¹⁵Man fragt sich jedoch, ob Parsons die Selbstnormierung des Gegenstandes nicht sehr wohl erkannt hat, hier scheint Garfinkel dieselbe falsche Lesart vorzunehmen wie Giddens (vgl. auch die ähnliche Unterscheidung bei Malinowski und ihre explizite Bejahung von Parsons 1978c: 88).

Letztere würden die Identifikation sozialer Ordnung als von der soziologischen Perspektive gesetzte Kategorie sehen, die die Bewusstheit der Mitglieder der Gesellschaft überschreitet, während Ethnomethodologen sie als Aufgreifen der natürlichen Einstellung sehen, die die Soziologen und ihr Untersuchungsfeld teilten: „Orthodox Durkheimians assume that it is *the professional sociologist who will adjudicate what is real*“, so Wes Sharrock (1999: 136; Hervorhebungen im Original).

2.5.3 Offene Ordnungen

Bei einer Berücksichtigung der Kritiken und der Neufassungen der Ordnungsfrage ist es nicht notwendig, sich vom Konzept der sozialen Ordnung zu verabschieden. In Anbetracht der eben kurz rekonstruierten Diskussion sind folgende Schlüsse für die Rede von sozialer Ordnung wichtig:

1. Ordnung ohne normative Grundlegung: Wenn, wie von Dennis Wrong gefordert, die Frage nicht an eine bestimmte Lösung gekoppelt wird, scheint es möglich, die Ordnungsfrage beizubehalten und gleichzeitig ihre von Giddens, Gouldner und auch Wrong problematisierte normative Grundlegung zu vermeiden. Wenn nicht Werte und diesbezüglicher Konsens oder die Befolgung von Normen als einzige Garanten für Ordnung gesehen werden, können die Kriterien für Ordnung breiter formuliert werden und mit sozialer Ordnung soziale Strukturen, im Sinne der Erwartbarkeit von Kommunikation, Handlung oder sozialen Beziehungen, jeglicher Art bezeichnet werden: Auch Konflikte, das heisst Kommunikation, die über die Kommunikation von Widerspruch funktioniert, sind in dieser Hinsicht als soziale Ordnung zu bezeichnen, da zwar Erwartungen enttäuscht werden, dies aber mit neuen Erwartbarkeiten (nämlich derjenigen des Widerspruchs) einhergeht (vgl. dazu Luhmann 1984: 508–509).¹¹⁶
2. Keine Determination: Dies weist darauf hin, dass es keinen Grund dafür gibt, soziale Ordnung mit Stabilität oder Determination gleichzusetzen. Wie später Laclau und Mouffe mit der Rede von der „Überdetermination“, betont Durkheim in den *Formes* (1994: 368 f., 388 f.), dass die soziale Ordnung zwar das Resultat des Wirkens sozialer Kräfte sei, diese Wirkungen aber nicht determinierend seien, sondern mit Spielraum beispielsweise für Akteure einherginge. Auch dieser Spielraum kann Teil des Erwarteten und damit der Ordnung sein. Im Beispiel von Konflikten ist die Ordnung insofern durch hohe Strukturiertheit

¹¹⁶Auch wenn ein Konflikt in der Beendung der sozialen Beziehungen gipfelt, handelt es sich dabei um eine soziale Ordnung, wenn auch um eine, die sich selbst zeitlich begrenzt.

gekennzeichnet, da zuverlässig mit Widersprüchen gerechnet werden kann, mit welchen Alternativen aber der Widerspruch aufwartet und ob diese ihrerseits akzeptiert werden, ist offen.

3. Gegenstand und wissenschaftlicher Beobachter: Hier wird die Ordnungsfrage nicht mit einer „konservativen“, konsensorientierten Durkheim-Lesart verbunden. Ordnung ist etwas, was vom Gegenstand selbst produziert wird: „Soziale Ordnung“, „Überzufälligkeiten“, „Erwartungen“, „Strukturen“ sind, wie auch immer sie bezeichnet werden, darin wird mit Garfinkel einig gegangen, das Resultat von Vorgängen im Gegenstand selbst. Der Sozialwissenschaftler versucht, diese Produktion und Reproduktion zu analysieren. Die Analyse ist jedoch keine bloße Wiedergabe, bei der zuversichtlich darauf gezählt werden kann, dass das Bewusstsein einer bestimmten sozialen Ordnung anzugehören, von Forschern und Erforschten geteilt wird. Der Vorgang der Analyse stellt eine ordnende Aktivität dar, wie mit Bourdieu (siehe Abschn. 2.2.2.2) anzumerken ist. Die wissenschaftliche Repräsentation sozialer Ordnung ist nicht die soziale Ordnung. Von einer Entsprechung der wissenschaftlichen Repräsentation mit einer ihr zugrunde liegenden objektiven Ordnung auszugehen, hiesse, eine Position des Objektivismus einzunehmen. Der Glaube daran, als Wissenschaftler die Sicht des Untersuchungsgegenstandes auf sich selbst wiederzugeben, würde wiederum dem von Bourdieu kritisierten Subjektivismus entsprechen. Aus praxistheoretischer Sicht sind beide Varianten abzulehnen – und da damit die Spezifität des wissenschaftlichen Blicks einen Einfluss auf dessen Rekonstruktion der sozialen Ordnung hat, sind entsprechende Reflexionen wichtig. Gerade die soziologische Frage nach der sozialen Ordnung in einer untrennbaren Beziehung mit „Konservativismus“ zu sehen, scheint jedoch fragwürdig. Die Frage danach, wie soziale Ordnung möglich sei, setzt zwar voraus, dass sie möglich ist. Gleichzeitig ist sie Ausgangspunkt dafür, dieses Funktionieren als nicht selbstverständlich zu sehen. Durch die Analyse wird die Gegebenheit einer real vorfindbaren Ordnung in Bezug zu anderen Möglichkeiten gesetzt, das heisst als Selektion gesehen, die in einem Möglichkeitsraum steht und durch diese überdeterminiert (siehe Abschn. 2.2.3.2) ist. Die Frage nach sozialer Ordnung hat damit Kontingenz als ihren Ausgangspunkt und ist nicht inhärent konservativ.
4. Soziale Ordnung und soziale Ordnungen: Das Problem soziale Ordnung stellt eine allgemeine Fragestellung dar, die anhand empirisch gegebener Formen beantwortet werden muss. Für eine empirisch basierte Sozial- und Religionsforschung geht es nicht darum, in sozialphilosophischer Absicht nach der sozialen Ordnung als Abstraktum, sondern es geht darum, nach unterschiedlichen Konfiguration von „social relations across time and space“ zu fragen, die höchst unterschiedlich ausfallen können. Kommunikationen, Handlungen,

Praktiken – was auch immer die gewählte Begrifflichkeit ist – weisen gewisse Muster auf und es gilt zu verstehen, wie diese Muster gerade angesichts anderer Möglichkeiten entstehen und sich wandeln, wobei die Antworten auf die Ordnungsfrage aufgrund dieses Wandels nicht endgültig sein können (vgl. ähnlich: Wrong 1961: 186). Ohne Spezifizierungen würden in der hier gewählten Fragestellung nach „religiösen Ritualen und sozialer Ordnung“ Explanans und Explanandum zusammenfallen, da auch religiöse Rituale eine soziale Ordnung darstellen. Deshalb geht es darum, bestimmte Formen sozialer Ordnung zu charakterisieren, um dann fragen zu können, welche Wirkungen es zwischen ihnen gibt. Dabei wird diesen Ordnungen ein gewisses Mass an Selbständigkeit zugeschrieben, das heisst, die Ordnungen werden als nicht aufeinander reduzierbar gesehen.¹¹⁷

Um fragen zu können, wie Rituale mit anderen Typen sozialer Ordnungen zusammenhängen, wird es als erstes notwendig sein, diese ihrerseits zu charakterisieren, was im Abschn. 2.8 geschieht.

5. Ordnung und Möglichkeiten: Eine letzte Entscheidung hinsichtlich des hier verwendeten Verständnisses von sozialer Ordnung gilt der Gefahr des Konservativismus der Ordnungsfrage. Wenn die Ordnungsleistung vom Gegenstand erbracht wird, stellt sich die Frage, inwiefern der beobachtende Wissenschaftler, indem er den Blick auf diese Ordnungen legt, Kontingenzen zu Gunsten der im Gegenstand vorgenommenen Setzungen verkennt. Damit würde soziale Ordnung letztlich nur hinsichtlich der Positivität ihres Bestehens und nicht der Potenzialität ihres Entstehens und ihres künftigen Wandels reflektiert, was die Sinnhaftigkeit der sozialen Welt verkennen würde. Entsprechende Warnungen finden sich bei Laclau und Mouffe, die jenseits der klassisch soziologischen Diskussion ihrerseits die Möglichkeit der Frage nach sozialer Ordnung diskutieren. Dabei betonen sie die letztlich nicht loszuwerdende Unordentlichkeit des Sozialen und sehen soziale Ordnungen „als prekäre und letztlich verfehlte Versuche, das Feld der Differenzen zu zähmen“ (Laclau und Mouffe 1991: 142). Dieses Verständnis geht einher mit einem dezidierten Anti-Essenzialismus:

„Die Gesellschaft und die sozialen Agenten haben kein Wesen, und ihre Regelmäßigkeiten bestehen lediglich aus den relativen und prekären Formen der Fixierung, die die Errichtung einer bestimmten Ordnung mitsichbringt [sic].“ (Laclau und Mouffe 1991: 145)

¹¹⁷ Würde das verpasst, handelte man sich Vorwürfe des „Vulgärpositivismus“ (Geertz 1987: 87) ein. Dies beispielsweise, wenn man Religion als blosser Spiegelung der grösseren gesellschaftlichen Ordnung sehen würde.

Da keine „wesenhafte Determination“ der Gesellschaft möglich sei, das heisst, diese nicht als Resultat zugrunde liegender Strukturen, sondern als Resultat kontingenter Setzungen zu verstehen sei, sei sie überdeterminiert.

Um das zu berücksichtigen, kann soziale Ordnung als Realisierung von Strukturen verstanden werden, womit, Luhmann (1984: 219) folgend, wiederum im Feld bestehende Erwartungen gemeint sind, nicht bereits hergestellte Verknüpfungen. Über das Konzept von Erwartungen wird die Herstellung sozialer Ordnung als Vorgang gesehen, der nicht determiniert, aber dennoch durch Überzufälligkeiten strukturiert ist, die gerade auch von ihrer Sinnhaftigkeit herrühren können. Erwartungen bestehen nicht nur seitens des wissenschaftlichen Beobachters, sondern, wie im Goffman-Zitat im Abschn. 2.5.2.1 gesehen, auch im Feld selbst und strukturieren dadurch Wahrnehmungen und Selektionen.

2.6 Rituale und Glaubensvorstellungen

Die Konzeptualisierung der Beziehung zwischen Ritualen und Glaubensvorstellungen stellt eine zentrale Problematik für die sozial- und religionswissenschaftliche Beschäftigung mit Ritualen dar. Die entsprechende Positionierung hat grundlegende handlungs- und gesellschaftstheoretische Implikationen. Hier soll sie in der Auseinandersetzung mit zwei verschiedenen Interpretationslinien von Durkheims *Formes* erfolgen. Die strukturfunktionalistische Tradition, diskutiert in Abschn. 2.6.2, betont den Primat der Glaubensvorstellungen, zu deren blossen Implementation Rituale dienen, während eine praxistheoretisch anschlussfähigere Lesart (Abschn. 2.6.3) die Rituale als primär betrachtet. Letzterer soll gefolgt werden, wobei entsprechende Durkheiminterpretationen in Abschn. 2.6.4 mit weiteren, für eine entsprechende Position relevanten Ansätzen, ergänzt werden soll. Als erstes gilt es jedoch, Durkheims eigene Antworten auf die Frage nach dem Verhältnis von Ritualen und Glaubensvorstellungen zu diskutieren.

2.6.1 *Pratiques und croyances* bei Durkheim

Die Unterscheidung zwischen Glaubensvorstellungen und Ritualen stellt das Ordnungsprinzip der *Formes* dar: Deren Hauptteil besteht aus einem Buch zu den „Die elementaren Glaubensvorstellungen“ und einem Buch mit dem Titel „Die wichtigsten Ritualhaltungen“ (vgl. 1994: 5–16, 639–647). Nicht nur für die Besprechung des Gegenstandes dient die Unterscheidung Durkheim als Ordnungsprinzip, auch

im erkenntnistheoretischen Einstieg der *Formes*, der dem Definitionskapitel vorausgeht, ist sie wichtig; Durkheim (1994: 37, 23) kontrastiert hier „l'ordre pratique“ mit „l'ordre de la pensée“. ¹¹⁸ Und schliesslich spielt die Unterscheidung zwischen Glaubensvorstellungen und Praktiken auch in der Religionsdefinition Durkheims (1994: 75, 65) eine zentrale Rolle, wo er die Beziehung der zwei Bereiche unter der Kurzformel, dass sie ein „système solidaire“ darstellten, einführt.

Über das ganze Werk hinweg siedelt Durkheim verschiedene Begriffe auf den zwei Seiten dieser Unterscheidung an: Auf der Seite des „ordre pratique“ Rituale, *agir*/Handlungen, *pratiques*/Praktiken, sowie *croyances*/Glaubensvorstellungen, *culte*/Kult und *activité* (vgl. Durkheim 1994: 22, 7), auf der Seite des „ordre de la pensée“, *croyances*/Überzeugungen, *systèmes de croyances*, *pensée*/Denken oder *représentations*/Grundvorstellungen (vgl. Durkheim 1994: 21, 6) ¹¹⁹. Die Sache wird dadurch verkompliziert, dass Durkheim diese Begriffe wiederum in verschiedenen Bedeutungen verwendet. So findet sich *représentations* in einer Vielzahl von Bedeutungen und Konnotationen: Glaube, Mythos, Idee, Wert (vgl. Pickering 2009: 281).

Ein Vorrang einer Seite der Unterscheidung lässt sich nicht ohne Weiteres ausmachen. ¹²⁰ So weist Durkheim darauf hin, dass „der Kult im Prinzip vom Glauben“ (Durkheim 1994: 143, 141) stamme, um gleich darauf festzustellen, dass der „Mythos“ sich oft nach den Riten entwickle, um ihnen eine Deutung zu geben. Auch die Frage der Grundsätzlichkeit der Unterscheidung ist schwierig zu beantworten. Durkheim (1994: 143, 141) schreibt, die zwei Seiten seien zwar „zu eng verbunden, als dass es möglich wäre, sie reinlich zu trennen“. Gleichzeitig seien die zwei Bereiche aber so verschieden, dass sie getrennt betrachtet werden müssten.

Vielleicht gerade wegen der in solchen Passagen bestehenden Offenheit für verschiedene Deutungen wurde die Frage von Durkheims Auffassung hinsichtlich der Gewichtung und Gestaltung der beiden Seiten kontrovers diskutiert und zu einem zentralen Streitpunkt in der Rezeptionsgeschichte.

¹¹⁸ Gerade diese Stelle zeigt auch die Verschiebungen, die sich durch Übersetzungen ergeben. So verschwindet an der besagten Stelle in der deutschen Übersetzung (vgl. Durkheim 1994: 37, 23) die Unterscheidung und die Rede von zwei verschiedenen „ordres“ gänzlich, wobei im nächsten Satz die Unterscheidung Denken/Handeln jedoch mitübersetzt wird.

¹¹⁹ Der Begriff der „représentation“ dürfte durch diese deutsche Übersetzung für die deutschsprachige Rezeption an Bedeutung verloren haben.

¹²⁰ Während die meisten der in diesem Abschnitt diskutierten Autoren das ebenfalls so sehen, gibt es aktuelle Autoren, wie z. B. Keck (2012: 476), die anderer Meinung sind – so weist Keck darauf hin, dass für Durkheim das Denken vor dem Handeln komme. Wie im Folgenden gezeigt wird, finden sich tatsächlich Textstellen bei Durkheim, die das stützen, genauso aber solche, die kein so eindeutiges Urteil (oder sogar ein gegenteiliges) nahe legen.

Einiges scheint darauf hinzuweisen, dass es sich um eine wenig erkenntnisträchtige Huhn oder Ei-Frage handeln könnte. Mit dem Hinweis darauf, dass Handlungen mit Bedeutungen untrennbar verknüpft sind und die zwei Seiten bloss als analytische Dimensionen wichtig seien, könnte sie ad acta gelegt oder zumindest entschärft werden. Dagegen spricht, dass es sich erstens bei Durkheim nicht um eine bloss analytische Unterscheidung handelt und zweitens Glaubensvorstellungen und Praktiken nicht einfach zwei Seiten einer Medaille sind. In verschiedenen Passagen verweist Durkheim darauf, dass sich im Rahmen sozialen Wandels die Beziehung und Gewichtung der beiden Seiten der Unterscheidung verschiebe, dies sowohl in der *Division* (z. B. Durkheim 1992: 351, 274) als auch in den *Formes* (vgl. 1994: 560, 598).

Es geht bei der Frage nach dieser Unterscheidung nicht bloss um die unterschiedliche Interpretation von Durkheims Religionssoziologie oder die Frage, ob nun Ritual oder Mythos religionsgeschichtlich dem jeweils Anderen vorausging. Die *Formes* sind nicht nur ein Beitrag zur Religionssoziologie, sondern haben, wie bereits ihr Einleitungskapitel deutlich macht, eine epistemologische Dimension. Dementsprechend wird in entsprechenden pragmatischen (vgl. Joas 1987: 267)¹²¹ oder praxistheoretischen Annäherungen an Durkheim betont,¹²² dass dieser mit seiner Religionssoziologie eine Erkenntnistheorie formulierte, was Durkheim selbst im Einstiegskapitel der *Formes* so deklariert: „Objet de recherche. Sociologie religieuse et théorie de la connaissance“.¹²³ Das heisst, bei der Auseinandersetzung mit den Aborigines und den von Durkheim festgestellten Bezügen zwischen Glaubensvorstellungen und Praktiken geht es nicht bloss um die Frage, ob in einem spezifischen

¹²¹So weist Joas darauf hin, Durkheims Soziologie der Erkenntnis sei „(…) keine Wissenssoziologie, die sich für makrosoziale Zusammenhänge von Interessenlagen und Ideologien interessiert, sondern eine Theorie der sozialen Konstitution der fundamentalen Kategorien des Erkennens. Sie nimmt keine Randstellung in Durkheims Werk ein, sondern ist neben der Moraltheorie spätestens seit der religionstheoretischen Wende ein ständiges Projekt.“ (Joas 1987: 267). Begonnen habe diese Auseinandersetzung im gemeinsam mit Mauss verfassten Text zur Klassifikation, weitergetrieben worden sei sie insbesondere in den *Formes* (vgl. Joas 1987: 267). Auf die Wichtigkeit des epistemologischen Arguments Durkheims verweist auch Bourdieu (2000c: 41–42).

¹²²Kommentatoren wie Pickering (2009: xxiii) scheinen dagegen das epistemologische Argument gänzlich hinter der Religionssoziologie Durkheims verschwinden zu sehen.

¹²³Der Begriff „sociologie de la connaissance“ kommt zwar nicht vor, wie Joas (1987: 267) zu unterstellen scheint, jedoch folgt der Verweis auf erkenntnistheoretische („théorie de la connaissance“) Resultate auch in späteren Kapiteln (vgl. Buch III, Abschn. III). Dabei geht es um die Entstehung des Kausalitätsprinzips. In der deutschen Übersetzung mit dem ungewöhnlichen Plural übersetzt: „Theorie der Erkenntnisse“ (vgl. Durkheim 1994: 488, 518).

religiösen Kontext (dessen Rekonstruktion durch Durkheim sowieso nicht über alle ethnographische Zweifel erhaben ist) Glaubensvorstellungen oder Rituale irgendwie „wichtiger“ sind, sondern wie der Zusammenhang von Denken und Handeln für den sozialwissenschaftlichen Betrachter zu denken ist. Es ist das Spezifische an Durkheims Ansatz, dass er diese Epistemologie nicht nur in der Einleitung und am Schluss betreibt, sondern dass sie untrennbar mit den soziologischen oder ethnologischen Ausführungen zu den Aborigines verknüpft sind.

Wenn das Verhältnis zwischen Glaubensvorstellungen und Praktiken in den Formen von praxistheoretischen Ansätzen ganz anders gelesen werden als im Strukturfunktionalismus, mit dem sie in der Folge kontrastiert werden, hat das einerseits religionssoziologische Implikationen, aber auch darüber hinausgehende Konsequenzen für die Art und Weise, wie der Gegenstand der Soziologie und der Religionswissenschaft verstanden wird und wie dieser erforscht werden kann.

2.6.2 Strukturfunktionalistische Durkheiminterpretationen

Für den sozialwissenschaftlichen Einfluss der Unterscheidung zwischen Glaubensvorstellungen und Ritualen entscheidend war der Strukturfunktionalismus. Er übertrug die genannte Unterscheidung in eine Differenzierung zwischen kulturellen und sozialen Systemen und siedelte in ersten u. a. „Symbole“, „Werte“ und „Kultur“ an. Diese Tradition prägte die amerikanische *mainstream*-Soziologie von den 1940er bis in die 1960er Jahre, bleibt jedoch für Vorstellungen wie diejenige, dass Religion ein kulturelles System ist, oder Ausdrücke wie „Symbolsysteme“ bis in die Gegenwart ein wichtiger, oft nur impliziter, Bezugspunkt.

Am Anfang der strukturfunktionalistischen Auseinandersetzung mit Durkheim in der Soziologie stand Talcott Parsons, für den Durkheim die ganze Karriere hindurch einen wichtigen Bezugspunkt darstellte (vgl. Parsons 1973: 34). Dabei stand die Frage, wie „Vorstellungen“ und „Handlungen“ zueinander stehen, im Zentrum, wobei insbesondere der Begriff des „Werts“ eine zentrale Rolle erlangte.

2.6.2.1 *Structure*

Für die vorliegende Fragestellung ist als erstes die Durkheim-Rezeption in Parsons' Erstlingswerk, der *Structure* (1949), relevant. Ziel der *Structure* ist die Herausarbeitung einer allgemeinen Konvergenz in den Sozialwissenschaften, in der von Parsons diskutierte Klassiker eine zentrale Rolle spielen und die hin zu einer voluntaristischen Handlungstheorie führt (vgl. Parsons 1949: 15). Dass Parsons europäische Klassiker diskutierte, ermöglicht den Transfer der Werke dieser Autoren, die im Fall von Weber und Durkheim nur teilweise in englischen Übersetzungen zugäng-

lich waren, in die amerikanische Sozialwissenschaft und erlangte auch paradigmatischen Status für die Art und Weise des Umgangs mit Klassikern (vgl. Holmwood 1996: 20).

Die Konvergenz zwischen den von ihm diskutierten Autoren besteht für Parsons in der Anerkennung der Wichtigkeit von Werten für das menschliche Handeln und die damit verbundene Ablehnung dessen, was Parsons als „Positivismus“ bezeichnet. In seiner stärksten Form habe dieser menschliches Handeln ganz über biologisches Erbe und Umweltfaktoren und ohne die Berücksichtigung des Subjekts verstehen wollen (Parsons 1949: 718). Auch utilitaristische Theorien, die durchaus das Subjekt berücksichtigen würden, seien zu überwinden: Ihnen käme ein „atomistic character“ (Parsons 1949: 718) zu, die Beziehung von Zwecken (*ends*) oder Werten untereinander würde ignoriert. Dies führe zu einem „implicit theorem that they have no such relations that are important to the logical structure of theory. That is, that relative to the considerations affecting the rational choice of means, the center of gravity of theoretical interest, they may be held to vary at random.“ (Parsons 1949: 60). Das heisst, entweder würde Werten wie im Utilitarismus eine universale Rationalität unterstellt oder sie würden nur als vereinzelte, unsystematische und damit „zufällige“ Zwecke thematisiert. Einer solchen Position widerspricht Parsons: Umweltfaktoren und individuelle Interessen seien zwar Bestandteil des Handelns, unabdingbar für dieses seien jedoch auch Werte, die in Systemen organisiert seien. Gerade in Durkheims *Formes* fand Parsons Wege zu ihrer soziologischen Berücksichtigung.¹²⁴

Entsprechend diskutiert Parsons die *Formes* in der *Structure* ausführlich und anerkennt dabei explizit die Wichtigkeit, die Durkheim den Ritualen zuschreibt (vgl. z. B. Parsons 1949: 437). Insbesondere sieht Parsons (1949: 426) jedoch „the intellectual formulation, part determinant, part expression, of the cognitive basis of common ultimate-value attitudes“ als wichtigsten Beitrag von Durkheims Religionssoziologie. Über zufällige, das heisst nicht durch eine übergreifende normative Ordnung festgelegte, sondern beispielsweise rein subjektive Handlungsziele könne soziale Ordnung nicht erklärt werden, betont Parsons (1949: 387) und sieht in Durkheim einen Verbündeten für seine Position. Dieser sehe „elements of wants“ sowie „heredity“ und „environment“ als nicht-soziale Faktoren, betone aber, dass die sozialen Faktoren entscheidend seien. Das Soziale sei dabei für Durkheim ein moralisches

¹²⁴Seine Betonung der Wichtigkeit von Werten fand aber vor einem „einheitswissenschaftlichen“ Verständnis statt, das Sozialwissenschaft nicht als grundsätzlich von naturwissenschaftlichen Methoden verschieden sah. Damit unterschied sich Parsons trotz seiner Betonung der „Sinndimension“ grundsätzlich von Autoren wie Alfred Schütz (vgl. die Diskussion in Schütz und Parsons 1977).

System, ein System von Werten (vgl. Parsons 1949: 388–389), wobei diese moralischen Vorschriften und kollektiv geteilten Ziele nicht über Zwang funktionierten, sondern über die Internalisierung von Werten.¹²⁵ Gerade mit den *Formes*, in denen Durkheim am Beispiel von Ritualen zeige, wie Symbole in Handlungen überführt werden, lege dieser die Grundlage einer voluntaristischen Handlungstheorie, wie sie Parsons selbst vorschwebt (vgl. Parsons 1949: 467).

Doch nicht in allem geht Parsons mit Durkheim einig, er übt vielmehr eine doppelte Kritik. Einerseits stelle Durkheim die Konkretion des rituellen Vollzugs ins alleinige Zentrum: So sehe er „ritual as the primary element of religion and religious ideas as secondary rationalizations, explanations, justifications of ritual“ (Parsons 1949: 426). Für Parsons, der ein Konzept voluntaristischen Handelns entwickeln wollte, in denen „ends“ and „modes of orientation“ eine zentrale Rolle spielten, stellte dieser Vorrang konkreter Handlungsabläufe eine positivistische Reduktion des sozialen Lebens dar.

Diesen Vorwurf an Durkheim qualifiziert Parsons aber sogleich wieder über eine zweite Kritik: Durkheim selbst habe dieser positivistischen Position eine idealistische Konzeption gegenübergestellt.¹²⁶ Das Problem der Ordnung sehe Durkheim zwar richtigerweise über „common values“ gelöst, er habe jedoch die Analyse der Beziehungen dieser Werte untereinander, ihre „functional interrelations“ (Parsons 1949: 449) vernachlässigt. Er rücke in seinem epistemologischen Argument, wie es im Einstiegskapitel der *Formen* ausgeführt werde, die ultimative Realität ins Zentrum, die in religiösen Ideen symbolisiert werde (vgl. Parsons 1949: 467). Diese Realität und die religiös-rituell hergestellten Kategorien von Zeit, Ort, Substanz, Relation, Tätigkeit, Leiden, Verhalten und Befinden (vgl. Durkheim 1994: 28, 13) stellten für Durkheim den Kern der Gesellschaft, ja die eigentliche Realität von Gesellschaft dar.

Damit schiesse Durkheim, so Parsons (1949: 446), in der Abkehr vom Positivismus deutlich über das Ziel hinaus. Durkheim ignoriere nämlich die Ebene des individuellen, voluntaristischen Handelns und gehe von einem davon abgehobenen, freien Reich der Ideen mit einer ganz eigenen, nicht soziologisch analysierten

¹²⁵Darunter habe Durkheim – und Parsons folgt ihm dabei – nicht bloss die kognitive Erkenntnis der Werte verstanden, sondern deren emotionale Übernahme: „A whole new field, that of attitudes, emotions and the like is opened up. The ego is no longer merely a photographic plate, a registry of facts pertaining to the external world.“ (Parsons 1949: 387)

¹²⁶Festzuhalten ist hinsichtlich Parsons' Interpretation von Durkheim, dass er diesen unter dem Gesichtspunkt thematisierte, dass dieser seine Theorie immer wieder radikal umstellte. Dies erlaubte Parsons höchst unterschiedliche Urteile über die „Durkheims“ der verschiedenen Phasen (vgl. Parsons 1949: 352).

Ordnung aus, dessen bloße Wiedergabe das soziale Leben darstelle. Das Soziale als „System der Ideen“ werde dem Handeln und Denken determinierend vorangestellt.¹²⁷

„This tendency culminated in his sociological epistemology where he identified the social factor as a priori source of the categories, thus finally breaking the bond which had held it as a part of empirical reality. But once having done this it was impossible for him to get back again to empirical reality.“ (Parsons 1949: 468)

Es zeige sich, so Parsons (1949: 449), dass Durkheim das Soziale als System von „eternal objects“ thematisiere. Im Anschluss daran wäre Soziologie eine Wissenschaft, die sich mit dieser ideellen Ebene auseinandersetze (vgl. Parsons 1949: 468). In Parsons' Interpretation ist Durkheim also Idealist und Positivist zugleich. Die Rituale, die zentrale und positiv fassbare Ebene des Verhaltens, seien direkt mit den dadurch reproduzierten, transzendenten Ideen verbunden – der Akteur und sein sinnhaftes Handeln, der dazwischen liege, werde gänzlich ausgeblendet.¹²⁸

Trotz dieser Kritik extrahiert Parsons entscheidende Elemente aus Durkheims Ansatz:

„It is through their relation to the moral community, to the common value system with all that the reader of the foregoing analysis will have come to understand as implied in that conception, that religious ideas possess sociological significance. This

¹²⁷Vgl. z. B. Evans-Pritchard, der Durkheim nicht als „deterministic und materialistic“, dafür als „voluntarist und idealist“ bezeichnete. Siehe die Übersicht über Kritiken mit gleicher Stossrichtung bei späteren Rezipienten durch Emirbayer (1996: 117), der selbst zwar zum Schluss kommt, dass Durkheims „heavy culturalism of his later writings“ Entwicklungen wie Arbeitsteilung und funktionale Spezialisierung nicht berücksichtigte, die Diagnose des Idealismus und mit Blick auf Durkheims Schriften zur Erziehung und seinen späten „sozial-morphologischen“ Ansatz aber dennoch nicht teilt.

¹²⁸Diese doppelte Kritik lässt sich im Rahmen des Ziels der *Structure* verstehen, nämlich die internen Mängel sowohl „positivistischer“ als auch „idealistischer“ Positionen aufzuzeigen und erstmals eine konsistente Synthese zu schaffen (vgl. Holmwood 1996: 38). Parsons hielt an dieser doppelten Abgrenzung auch später fest (vgl. Parsons 1953: 619). Kritik an diesem aus der Sicht neuerer Durkheim-Lesarten (z. B. Rawls 2004) unhaltbaren Vorwurf findet sich bereits bei Pope (1973: 414). Die Gegenüberstellung im Rahmen einer „Two Durkheim Hypothesis“ wird von Autoren wie Rawls (2004: 322) als „a hopeless butchery of Durkheim's argument“ kritisiert. Hier geht es jedoch, wie in der Einleitung bemerkt, nicht um die Wiederherstellung einer richtigen Durkheim-Lesart, sondern um das Nachzeichnen ausgesuchter Interpretationslinien, wobei diejenige von Parsons, wie auch Rawls anerkennt, wohl eine der einflussreichsten war.

is the element of truth in Durkheim's formula that religious ideas constitute a symbolic representation of society.“ (Parsons 1949: 425)¹²⁹

Indem Durkheim am Beispiel von Ritualen zeige, wie Symbole in Handlungen überführt werden, habe er die Grundlage einer voluntaristischen Handlungstheorie gelegt, wie sie Parsons (1949: 467) selbst vorschwebt. Was Durkheim in den Formen über religiöse Glaubensvorstellungen schrieb, verallgemeinerte Parsons zu Werten – dies auch mit Verweis auf Max Weber, bei dem religiöse Interessen als „value attitudes“ eine zentrale Rolle gespielt hätten (vgl. Parsons 1949: 715).¹³⁰ In der Verknüpfung von Symbolen mit Handlungen sieht Parsons (1949: 467) die Anlage zu einer voluntaristischen Handlungstheorie, wie er sie selbst ausarbeiten möchte. Die Beziehung zu den Werten ist dabei nicht nur passiv und kognitiv, sondern verläuft über „active attitudes“ und Handlungen:

„This action takes the form of ritual, which may thus be held to be an expression in symbolic form of ultimate-value attitudes.“ (Parsons 1949: 467)

In Form von rituellen Handlungen drückten sich Symbole nicht nur aus, sondern erhielten motivierende Kraft – diesbezüglich stimmt Parsons Durkheim zu, da in diesem Zusammenhang eine Position zu Grunde liege, die nicht nur positivistisch oder nur idealistisch sei, sondern „Werte“ und „Handeln“ zusammenbringe, ohne auf die eine oder andere Seite reduktionistisch zu argumentieren.¹³¹

Wie eben angesprochen, spielt der Bezug auf Weber für Parsons' Verständnis von Werten eine entscheidende Rolle. Rationalität und Wertrationalität, die bei Weber nur bestimmte Handlungstypen prägten (so der Idealtypus des „wertrationalen Handelns“), erhebt Parsons dabei zu einem notwendigen Bestandteil des „unit act“ (vgl. Holmwood 1996: 62). Damit ist im Kern das angelegt, was Camic (1987: 435)

¹²⁹Die Qualifikation „element of truth“ und das Verzichten auf die Identifikation von Gesellschaft mit Gott, die von Durkheimrezipienten an solchen Stellen oft bemüht wird, lässt sich vielleicht wie folgt erklären: „Durkheim's bold pronouncement of God being a symbolic representation of society (even if it is the societal ideals of the community, not the actual institutional practices of actors) was a premise that Parsons himself as a liberal Protestant simply could not accept.“ (Tiryakian 2000: 1976).

¹³⁰Ganz im Sinne der grundlegenden Argumentation der *Structure* sah Parsons (1949: 717) in der Betonung der Werte eine „remarkable point-for-point correspondance between Weber and Durkheim“.

¹³¹In der französischen Religionssoziologie nach dem 2. Weltkrieg wurde Durkheim unter ganz ähnlichen Vorzeichen wie bei Parsons diskutiert, so in der Kontrastierung einer „sociologie idéaliste“ mit einer „sociologie matérialiste“ und Vermittlungsversuchen mit Verweis auf die *Formes* (vgl. z. B. Desroche 1972).

als grundlegenden Unterschied von Parsons zu Weber sieht. Letzterer betonte mit seinen theoretischen Schemata die soziale Diversität, deren Elemente letztlich in ihrer Spezifität zu begreifen seien, Parsons installierte dagegen universale Typen und hegte die Hoffnung, dass die Soziologie einst in generellen Gesetzesaussagen gipfeln könnte, in denen „rationality“ eine Stelle analog zur Entropie im zweiten Gesetz der Thermodynamik einnehmen könne (vgl. Parsons 1949: 752). Parsons (1949: 751) stellt selbst Bezüge zu Webers Rationalisierungsthese her, aus denen er versuchsweise ein allgemeines Gesetz ableitet, wohlwissend, dass dies nicht in Webers Sinne war.¹³²

Neben Werten und Handlungen vermutet Parsons zwar zunächst auch andere Faktoren. Eine aus Werten bestehende moralische Ordnung treffe in ihrer Realisierung im Handeln auf Widerstände, so z. B. auf positive oder negative Sanktionen (vgl. Holmwood 1996: 69). Diese Einschränkungen würden aber ihrerseits wiederum vor einem werthaften Hintergrund stehen, der ihnen Legitimität verleiht.¹³³

2.6.2.2 Werte und Funktion

Das Konzept der Funktion spielte in der *Structure* noch kaum eine Rolle, wurde jedoch ab dem *Social System*, und der Phase in Parsons' Schaffen, die dem Strukturfunktionalismus zuzuordnen ist, wichtiger. Die Rolle, die Parsons den Werten zuschreibt, ist dabei mit seiner im Abschn. 2.4.1.3 bereits kurz rekonstruierten Auffassung der Funktion von Religion verbunden. Den Werten schreibt Parsons deshalb eine umfassende Funktion zu, weil sie soziale Ordnung überhaupt erst ermöglichen. Eine funktionierende Gesellschaft ist immer eine Wertgemeinschaft, denn wie jedes Kollektiv basiere auch sie auf einem geteilten „value system“ (vgl. Parsons und Shils 1951: 192). Die letzten Werte wiederum seien religiös, denn, wie Parsons es später auf den Punkt brachte:

„Ultimately, values are mainly legitimized in religious terms.“ (Parsons 1971: 9)

¹³²Kritiker weisen auf die uneinheitliche Verortung von Rationalität bei Parsons hin: So stellt Stichweh (1980: 60–61) fest, dass Parsons zunächst Rationalität in den Mitteln angesiedelt hat, dann, in idealistischer Tradition, in den darüber liegenden Zielen via die Werte. Zudem stelle er zu wenig die Frage danach, inwiefern Rationalität selbst zum Wert werde. Andererseits lässt sich aber auch bei Weber nur schwer ein einheitliches Konzept von Rationalität identifizieren (vgl. Müller 2011: 47, siehe auch Abschn. 5.1.3.4)

¹³³Dabei sieht Parsons (1949: 425) das wohl differenzierter, als ihm Kritiker wie Giddens und Habermas unterstellten: Interessen und Legitimität sind gemäss Parsons in komplizierter Weise miteinander verknüpft. So kann Legitimität bei einer Mehrheit bestehen, wobei der Minderheit angehörende Individuen sich nur aus Interessen dieser Auffassung fügen und damit zwar rational handeln, aber dem Handeln keine Legitimität zuschreiben (vgl. Holmwood 1996: 68).

Diese Konzeption aufgreifend und bestätigend, kommen beispielsweise Shils und Young in ihrer Untersuchung der Krönung Königin Elizabeth II. von England zum folgenden Schluss:

„A society is held together by its internal agreement about the sacredness of fundamental moral standards. In an inchoate, dimly perceived, and seldom explicit manner, the central authority of an orderly society, whether it be secular or ecclesiastical, is acknowledged to be the avenue of communication with the realm of sacred values.“
(Shils und Young 1953: 80)

Damit ist die Monarchie, auch eine konstitutionelle, als symbolisches Zentrum einer Gesellschaft zu sehen, das insbesondere in rituellen Situationen der „national communion“ wie der Krönung den sozialen Zusammenhang und ihre zentralen Werte heiligt und festigt.¹³⁴

Im hinter einem solchen „normativen Funktionalismus“ (Lockwood 1956) stehenden Modell des sozialen Handelns sind die oberen Ebenen, nämlich Werte und Normen, die eigentliche Antwort auf die Frage nach der sozialen Ordnung. Schematisch lässt sich dies wie in Tab. 2.2 abgebildet wiedergeben (vgl. auch Parsons 1975: 21).¹³⁵

1) Generalisierte Ziele (*ends*), Werte, liefern die grundlegendsten Leitlinien für zweckgerichtetes soziales Verhalten (z. B. „Demokratie“). Werte beinhalten keine Referenz auf die Art und Weise ihrer Durchsetzung, auf Situationen oder bestimmte Akteure (vgl. Parsons 1967 [1960]: 9). 2) Dies geschieht eine Stufe tiefer: Denn von Werten abgeleitet sind Regeln, die in Normen zu finden sind (z. B. Regeln des Wahlverfahrens, bürgerliche Pflichten).¹³⁶ Bei ihnen ist zudem definiert, worauf und wie sie angewandt werden und was die Konsequenzen bei Nichtbefolgung sind (vgl. Parsons 1967: 9). Davon wiederum informiert ist 3) die Mobilisierung individueller Energie zur Erreichung der definierten Ziele innerhalb eines normativen Rahmens. Wenn es sich beim Akteur um ein Individuum handelt, ist nach seiner Motivation zu fragen. Auf der Ebene des sozialen Systems wird dagegen gefragt, wie motivierte Individuen in Rollen und Organisationen organisiert sind. Eine Stufe weiter unten finden sich 4) situative Ressourcen, die der Akteur als Mittel verwendet. Dazu gehört u. a. das Wissen über den Kontext, die Vorhersagbarkeit von Handlungskonsequenzen, Werkzeuge und Fähigkeiten (vgl. Smelser 1962: 24). Je weiter unten eine Stufe im Schema situiert ist, desto spezifischer wird sie. Die oberen Stufen informieren

¹³⁴Mehr zu Shils und Young und der „Meaning of the coronation“ findet sich im Abschn. 5.2.1.2.

¹³⁵Siehe dazu auch Abschn. 2.4.2.1.

¹³⁶Vgl. zur Unterscheidung zwischen Werten und Normen auch Parsons (1973: 43–44).

Tab. 2.2 Die Grundkomponenten des sozialen Handelns nach Neil J. Smelser (1962: 32)

Werte

Normen

Mobilisierung in Organisationen und Rollen

Situative Ressourcen

die unteren, die unteren realisieren die Vorgaben von oben. Die oberen Stufen sind stabiler und können den Wandel der unteren Stufen ignorieren, umgekehrt jedoch nicht. Dies zeigt die Funktion von Steuerung und Stabilisierung, die den Werten in diesen Ansätzen zugeschrieben werden.¹³⁷

Gemeinschaften sind in einer solchen Theorie mit einem Integrationsproblem konfrontiert, das aufgrund der Notwendigkeit von Wertintegration mit dem erfolgreichen Transfer von den oberen in die unteren Stufen der Gemeinschaftsintegration verbunden ist, so z. B. Kanter (1972: 75): „Abstract ideals of brotherhood and harmony, of love and union, must be translated into concrete social practices.“

Für Durkheims Argument ist die „Idealität“ der Symbole durchaus notwendig. So schreibt er den Symboliken nicht nur einen ex post erklärenden Charakter zu, wie praxistheoretische Interpretationen vorschlagen, sondern schreibt ihrer imaginativen und idealisierenden Komponente eine konstitutive Rolle für die Funktion von Religion zu, wie sie dem normativen Funktionalismus entspricht. Gerade, dass sie sich nicht mit der Realität deckten, sondern ihr ein Ideal gegenüber stellten, sei der entscheidende Faktor (vgl. Durkheim 1994: 562, 600); die Wirklichkeit erscheine in der Religion „vergrößert, verwandelt und idealisiert“ (Durkheim 1994: 564, 601). Die Herstellung dieser Ideale habe jedoch ihre höchst wirkliche Grundlage in der „Überschwenglichkeit des moralischen Lebens“ (Durkheim 1994: 565, 603) in Momenten der kollektiven Effervescenz. Die Idealisierungen sind nicht also soziologisch über eine Logik der Symbolsysteme zu entschlüsseln, sondern in der Beobachtung der sozialen Praktiken, die zu dieser Effervescenz führen.

2.6.2.3 Kultur als System

In einem frühen Aufsatz zur Religionssoziologie kritisiert Parsons (1954) Durkheim dafür, dass dieser die spezifische Ausformung der Symbole als von bloss sekundärer

¹³⁷Die anhaltende Prominenz von Werten zeigt sich auch in Parsons' Theorie der „generalized media of interaction“, zu denen er beispielsweise auch das Geld zählt. Auch Geld schreibt er nicht einfach zu, Tauschmedium zu sein, sondern gleichzeitig eines der Erzeugung der Kongruenz der normativen Erwartungen der Beteiligten, indem beispielsweise über Geld die Rationalität der Produktion gemessen werde. Damit sei Geld immer auch ein „evaluative medium“ (Parsons 1968: 141).

Wichtigkeit erachtete. Dabei zeige sich bei Durkheim ein „circular reasoning“ (Parsons 1954: 207) insofern, als für diesen Religion die symbolische Manifestierung von Gesellschaft darstelle und gleichzeitig der grundlegende Aspekt von Religion ein Muster von moralischen und religiösen Gefühlen sei. Parsons' Ausführungen zu Werten und Kultur sind als Versuch gesehen worden, diesen konzeptionell eine stärkere Eigenständigkeit zu verleihen – dies zeigt sich in seiner Diskussion von Durkheims Vorstellung des Kollektivbewusstseins. Durkheim (1992: 128, 46) versteht unter der „conscience collective“: „Die Gesamtheit der gemeinsamen religiösen Überzeugungen und Gefühle im Durchschnitt der Mitglieder einer bestimmten Gesellschaft.“ Und er fährt fort: „[Sie] bildet ein umgrenztes System, das sein eigenes Leben hat (. . .).“, betont aber, dieses Kollektivbewusstsein bestehe nicht als separates „Organ“, sondern sei durch die ganze Gesellschaft diffundiert. Parsons, der mit dem Verweis auf die Differenziertheit der modernen Gesellschaft nach schärferen Unterscheidungen strebte, war dieses Konzept eines „Bewusstseins“ wohl zu diffus und er stellte fest: „the crucial component of the *conscience collective* is common societal values“ (Parsons 1967: 22–23; Hervorhebung im Original), bündelte letztere zur Vorstellung eines kulturellen Systems, das er dann in Bezug zu Vorgängen der Institutionalisierung und Integration setzte.

Auch wenn Parsons (1949: 425) bereits in der *Structure* wiederholt von einem „value system“ gesprochen hatte, griff er damals noch nicht auf eine ausformulierte Systemtheorie zurück. Dies änderte sich ab dem *Social System*, in dem er sich mit Werten als strukturiertem (patterned) und geordnetem System von Symbolen, aus dem „Kultur“ besteht, auseinandersetzte. Kultur basiert dabei nicht auf der Verknüpfung von Handlungen, sondern auf logischen Verknüpfungen. Als separates System vermittelt und reguliert Kultur soziale Interaktion und fügt das Individuum über die Internalisierung von Werten in die Gesellschaft ein. Werte fungieren als Konzeptionen des Wünschenswerten, also „conceptions of the desirable“ (vgl. Kluckhohn 1951: 395). Als Objekte der Handlungsorientierung bieten sie Standards für Handlungsorientierung und Ordnungserzeugung (vgl. Parsons 1964b: 327):

„(. . .) there is, as we have seen, a normative aspect of *any* system of social interaction. There is an element of common value-orientation, therefore, in any system of social interaction. These values may, for example, be cognitive standards governing communication, or appreciative standards governing the appropriateness of expressive symbols.“ (Parsons 1964b: 96–97; Hervorhebung im Original)

Werte stellen im *Social System* ein strukturiertes (*patterned*) und geordnetes System von Symbolen dar. Das heisst, Parsons sieht durchaus „value-orientations“ als integralen Bestandteil von sozialen Systemen, diese gründeten aber letztlich in einem

eigenen, von sozialen Systemen zu unterscheidenden System, einem kulturellen System. Über vermittelnde Begrifflichkeiten wie dasjenige der „value-orientations“ behandelte Parsons die Koordination von kulturellem und sozialem System, die für ihn (1964b: 35–36) zu einer der wichtigsten Problematiken für Handlungs- und Systemtheorie wurde.¹³⁸

Mit seinem wenig später entwickelten AGIL-Schema fasste Parsons den Zusammenhang zwischen Kultur und sozialem System systematischer und fügte sein neues Verständnis in ein im *Social System* erst angelegtes (vgl. Parsons 1964b: 26–36) funktionales Schema ein: Handeln (*action*) sei, so Parsons (1973: 8), symbolisch orientiertes menschliches Verhalten. Die orientierenden Symbole würden ein „*cultural system*“ (1973: 8; Hervorhebung im Original) bilden:

„Thus, culture includes belief systems, sets of propositions of cognitive significance as well as expressive symbols, and the codes giving them meaning.“ (Parsons und Platt 1973: 8)¹³⁹

Als eigenes System kommt Kultur ein eigener Bereich in der Vierfeldertabelle zu, mit der Parsons das allgemeine Handlungssystem abbildet, nämlich das „L“, die „latent pattern maintenance“ (vgl. Parsons und Platt 1973: 13–16), das heisst, sie erfüllt die Funktionen der Erhaltung der „distinctiveness of the system of reference“ und der Kontinuität des Systems.¹⁴⁰

¹³⁸Eine Problematik, die sich, so würden praxistheoretische Kritiker sagen, der analytischen Trennung verdankt.

¹³⁹Das Verhältnis von Handlung zu Kultur ist auch hier eines der „reference“, das heisst Handeln referiert auf „cultural meaning-systems“ (daneben auch noch auf den „living organism“) (Parsons und Platt 1973: 9), ist damit aber nicht Teil davon. Die Angelegenheit ist insofern noch verwickelter, als dass kulturelle Systeme ihrerseits wiederum, gemeinsam mit dem Verhaltenssystem, dem sozialen System und dem Persönlichkeitssystem Teil des „General action systems“ sind (siehe die Abb. 2.1). Handeln in dieser Allgemeinheit, zu dem auch eine biologische Komponente gehört, ist jedoch nicht das Handeln, das Parsons als Soziologe tatsächlich analysiert. Das heisst, in einem spezifischeren, sozialwissenschaftlichen Sinne ist „Handeln“ eben nicht mit „Kultur“ in einem System integriert.

¹⁴⁰Alexander ist recht zu geben, wenn er kritisiert, dass die funktionalistische Verortung von Kultur wiederum zu deren Reduktion führt, da sie damit nur noch darüber thematisiert wird, inwiefern sie als „Werte“ zur Aufrechterhaltung der sozialen Ordnung beiträgt. Kultur werde durch diese „Funktionalisierung“ in diesem Sinne nur noch als „Werte“, nicht mehr als Symbole thematisiert (vgl. Alexander 1990: 8). Das heisst, dass einerseits Parsons den Werten – und damit der Ebene der „Vorstellungen“, des Denkens – eine hohe Bedeutung zuwies, diese aber gleichzeitig in ein funktionales Schema einbaute, wofür wiederum die Systembegrifflichkeit wichtig war.

Soziale Systeme, z. B. Interaktionssysteme, sind als Träger von kulturellen Systemen wichtig, letztere könnten jedoch diese Träger überdauern, wie z. B. die klassische griechische Kultur, die auch unabhängig von der klassischen griechischen Gesellschaft weiterbestand (vgl. Parsons und Platt 1973: 9). Das heisst auch, dass kulturelle Systeme analysiert werden können, ohne beispielsweise „human organisms in their full concreteness“ zu analysieren.

Die in kulturellen Systemen organisierten Werte werden erst in konkretisierter Form, z. B. als „value-principles“ (vgl. Parsons 1968) Teil von Handlungen bzw. sozialen Systemen. Insbesondere das „treuhänderische“ (fiduciary) Subsystem des sozialen Systems nimmt die Funktion der „pattern-maintenance“ wahr und überführt als „primary zone of interpenetration between the social and the cultural systems“ (Parsons und Platt 1973: 20) Werte ins Handeln.

In der Logik des AGIL-Konzepts kommt dabei die Funktion des „L“ (pattern-maintenance), die das kulturelle System auf der Ebene des „general action systems“ einnimmt, auf der es u. a. vom sozialen System getrennt ist, in der internen Differenzierung des sozialen Systems wieder vor. Das heisst das soziale System, auf der Ebene des allgemeinen Handlungssystems dem „I“ zugeordnet, wird intern wieder in vier Felder differenziert, wobei auch hier wieder das Problem der „Latent Pattern Maintenance“ gelöst werden muss. Hier erfüllt das „fiduciary system“ die Funktion der „pattern-maintenance“ und hat dementsprechend eine besondere Affinität zum kulturellen System, das, wie in Abb. 2.1 gesehen, auf der höheren Ebene die L-Funktion einnimmt (siehe Abb. 2.2).

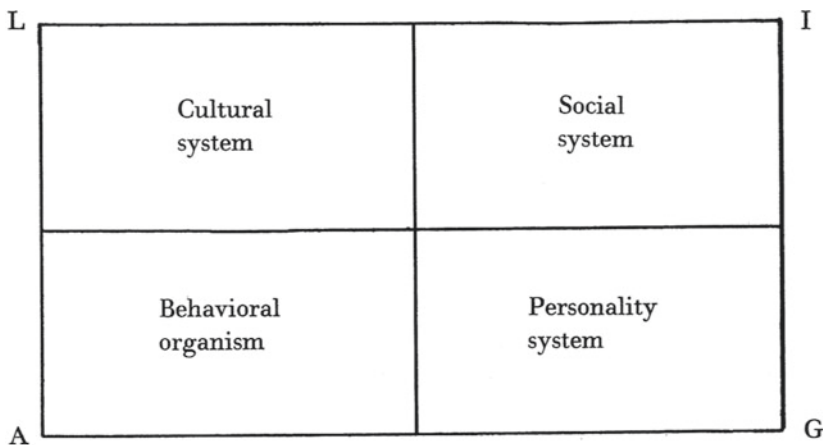


Abb. 2.1 „Structure of the general action system“. (Aus Parsons und Platt 1973: 15)

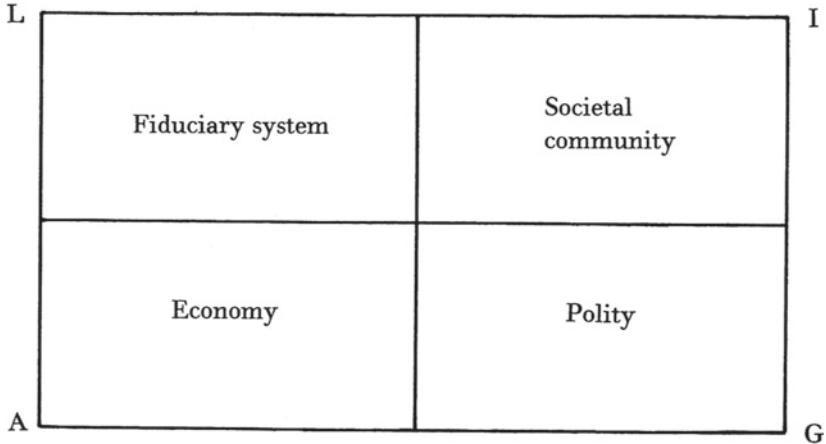


Abb. 2.2 „Structure of the social system“. (Aus Parsons und Platt 1973: 19)

Parsons hat damit einerseits Kultur und Handeln getrennt, andererseits über Konzepte wie dasjenige der „Referenz“ und der „Interpenetration“ deren Zusammenspiel zu thematisieren versucht. So können Bedeutungen aus dem kulturellen System im sozialen System institutionalisiert, in Interaktionen oder in Persönlichkeitssystemen internalisiert und damit in Handlungen wirksam werden (vgl. Parsons 1973: 35). Dies findet sich auch im verschachtelten Konzept des AGIL-Schemas wieder: Auch das Wiedervorkommen der L-Funktion innerhalb des eigentlich von Kultur unterschiedenen sozialen Systems zeigt, dass Parsons begriffliche Mittel anbietet, um die Beziehungen zwischen dem einst Getrennten zu fassen. Die Unterscheidung Kultur/Soziales kommt dabei im Sozialen wieder vor, was auf die Durchdringung von Kultur und der sozialen Welt hinweist. Gleichzeitig aber arbeitet Parsons auch hier mit einer Unterscheidung, die besagt, dass beispielsweise Wirtschaft oder „polity“ nicht Kultur seien.

2.6.2.4 Kultur und Struktur

Die Unterscheidung von Werten/Kultur und Gesellschaft zieht sich durch die verschiedenen Phasen von Parsons' Werk hindurch. Mittels der Trennung zwischen Kultur und Sozialem grenzt sich Parsons von einem „enzyklopädischen Verständnis von Kultur“ ab (vgl. Parsons 1973), wie er es bei Malinowski feststellt, in dem

Kultur als umfassender Begriff für das menschliche Leben dient¹⁴¹: „The feature of Malinowski’s use of the concept of culture which is most striking is its encyclopedic inclusiveness.“ (Parsons 1978c: 86).¹⁴² Während in der Ethnologie, einer Disziplin, in der der Kulturbegriff weitaus prominenter ist als in der Soziologie (vgl. Sewell, 1999: 36), der Begriff eher im „enzyklopädischen Sinn“ verwendet wird, fasst die Forschergruppe um Parsons „Kultur“ über ihre Unterscheidung weit enger:

„Most action which the anthropologist would call cultural is put in the social system (and to some extent into personality) as institutionalized norms, role behaviors, and so forth. For the category of culture proper is left only systems of ideas and beliefs, systems of expressional symbols (for example, art forms), and systems of value-orientations.“ (Sheldon 1965: 40)

In einem solchen Verständnis wird Kultur auf Ideen und Vorstellungen beschränkt, Handlungen werden dagegen dem sozialen System – z. B. der „Gesellschaft“ (vgl. Parsons 1973) – zugeschrieben. Bei Alfred Kroeber findet sich auch ethnologische Zustimmung zu einem entsprechend spezifischeren Kulturbegriff, so in einem gemeinsam mit Parsons verfassten Statement:¹⁴³

„Separating cultural from societal aspects is not a classifying of concrete and empirically discrete sets of phenomena. They are distinct systems in that they abstract or select two analytically distinct sets of components from the same concrete phenomena. Statements made about relationships within a cultural pattern are thus of a different order from those within a system of societal relationships. Neither can be directly reduced to terms of the other; that is to say, the order of relationships within one is independent from that in the other.“ (Kroeber und Parsons 1958: 582)

¹⁴¹ „Sie [die Kultur, Anm. RW] ist offensichtlich jenes umfassende Ganze, das sich zusammensetzt aus Gebrauchs- und Verbrauchsgütern, den konstitutionellen Rechten und Pflichten der verschiedenen Bevölkerungsgruppen, aus menschlichen Ideen und Fertigkeiten, aus Glaubenssätzen und Bräuchen.“ (Malinowski 1949: 75)

¹⁴² Vgl. auch Swidler (1986: 273), die ebenfalls diesen entscheidenden Übergang im Kulturverständnis konstatiert, als Referenz dafür aber zunächst auf Geertz verweist – dieser war in dieser Hinsicht jedoch Erbe Parsons’. Interessanterweise übernimmt sie selbst ein entsprechendes Kulturverständnis und scheint eine Problematik davon erst dort zu sehen, wo eine bloße „dichte Beschreibung“ von Kultur in das „erklärende“ Aufdecken von Kultur als kausaler Faktor übergeht, wofür mit dem Konzept „Wert“ gearbeitet werden müsse. Das heisst, Swidler unterscheidet sich weniger im Kultur- als im Handlungsverständnis von der parsonsianischen Tradition.

¹⁴³ Dabei sei die Initiative für diesen Text, so Parsons (1973: 33) einige Jahre später im Rückblick, von Kroeber ausgegangen. Das von ihnen geteilte Interesse an einer strikten Unterscheidung Struktur/Kultur sei „far from being generally accepted“ gewesen.

Gemeinsam mit Kroeber kritisiert Parsons sowohl Ansätze, die Kultur als übergreifenden Begriff postulieren (als Beispiel nennen sie Tylor und Boas¹⁴⁴), als auch solche, die analog dazu ein „condensed concept of culture-and-society“ über einen „holistischen“ Gesellschaftsbegriff vertreten, wofür sie als Beispiel Comte, Spencer, Weber und Durkheim nennen. Das heisst, dass Parsons die Ebene der Bedeutungen, die Kultur, expliziter von anderen Ebenen, so der „Gesellschaft“, die sich über Handlung integriert, abgrenzt, als Durkheim.

Alexander (1990: 25) schliesst im Vorwort zu einem mit Steven Seidman herausgegebenen Reader zum Zusammenhang von Kultur und Gesellschaft ganz in diesem Sinne: „Recent developments in cultural studies converge on their emphasis on the autonomy of culture from social structure.“ Dies gibt die im Abschn. 2.6.2.3 ausgeführten Vorwürfe von Parsons an Durkheims Bild einer zu starken Identität von Struktur und Kultur, bzw. Gesellschaft und einer davon bestimmten Realität der Symbole wieder. Wie auch Alexanders (1995) Kritik gegen Bourdieu und auch Parsons Kritik am Positivismus zeigt (vgl. auch Parsons 1973: 45), geht mit der Absonderung von Kultur von Gesellschaft die Absicht einher, über ein „strong program“, ein Konzept einer autonomen Kultur, die Wichtigkeit von Bedeutungen und Werten für die Gesellschaft zu betonen.

Einerseits stellte Parsons fest, dass es keine menschliche Gesellschaft ohne ein „comprehensive system of modes and aspects of the meaning of speech acts, ritual acts, and various other kinds of acts“ (Parsons 1973: 34) gäbe. Zudem betont er gemeinsam mit Kroeber, dass die Unterscheidung zwischen Struktur und Kultur eine analytische sei, die sich auf ein System beziehe. An anderer Stelle geht Parsons aber davon aus, dass die Unterscheidung zwischen Kultur und Gesellschaft ein Produkt gesellschaftlicher Differenzierung ist:

„What I take to be his [Durkheims, Anm. RW] basic theorem is that human society and the cultural framework of the human condition, including knowledge, have evolved concomitantly from a common basis and, in relatively advanced stages of sociocultural development, have come to be differentiated from each other.“ (Parsons 1978b: 214)

Diese Beobachtung versteht er mit einem Verweis auf Durkheim. Mit den Aborigines habe dieser sich mit einem Gegenstand befasst, bei dem diese Differenzierung

¹⁴⁴Dass auch ein vorgeblich umfassender Begriff in Engführungen resultieren kann, zeigt die Diskussion in der amerikanischen Ethnologie der 1960er Jahre um den richtigen Zugang zu „Kultur“: Auch wenn die meisten wohl ein Verständnis von Kultur als umfassendem Ganzen des menschlichen Lebens haben, wird doch die Dimension der sozialen Beziehungen, die die britischen Anthropologen als „society“ bezeichnen, weitgehend ausgeblendet (vgl. Ortner 1984: 134). Das heisst, dass auch trotz des Postulierens eines umfassenden Begriffs implizite Dichotomien mitgeführt werden können, deren einen Seite man sich dann zuwendet.

noch nicht so ausgeprägt sei. „We may very broadly say that the closeness of this identification of ritual symbolism with societal content is, at least in part, an index of the primitiveness of the religious system Durkheim is analyzing.“ (Parsons 1978b: 223). Das heisst, der Positivismusvorwurf, den Parsons an Durkheim in der *Structure* geübt hatte, im Sinne der Ignorierung des Bestehens eines relativ unabhängigen Symbolsystems, kann, ausgehend von einer solchen Vorstellung der zunehmenden Ausdifferenzierung von Symbolsystemen, auf die Einfachheit des Gegenstandes, der australischen Ureinwohner, zurückgeführt werden.

2.6.2.5 Religion als Symbolsystem

Parsons (1973: 45) äussert die aus seiner Sicht optimistische Prognose, dass man im Jahr 2000 auf die Entwicklung der letzten 10–15 Jahre zurückblicken und grosse Fortschritte in der sozialwissenschaftlichen Kapazität „to integrate the analysis of culture as symbolic systems“ feststellen werde. Tatsächlich dürfte der Kulturbegriff, die „symbolische Dimension“ von Gesellschaft während des betreffenden Zeitraumes an Prominenz gewonnen haben.¹⁴⁵ In dieser Karriere des Kulturkonzepts wurden aber nur ganz bestimmte Betonungen von Parsons weitergeführt. Kaum rezipiert wurden Parsons' späte Modelle von Kultur als Bestandteil des AGIL-Schemas, dessen unverblümter Funktionalismus, wie im Abschn. 2.4.2 ausgeführt, ausserhalb des Strukturfunktionalismus wenig Nachhall fand. Selbst von strukturfunktionalistisch beeinflussten Autoren wie Jeffrey Alexander (1990: 6) wird Parsons dafür kritisiert, Kultur bloss funktional betrachtet und der Analyse von Symbolen jenseits ihrer Funktion als Werte zu wenig Rechnung getragen habe. Parsons' Verständnis von Kultur als eigenständiger, vom Sozialen zu unterscheidender Sphäre wurde dagegen wirkmächtig. Die breite Wirkung von Parsons' Kulturverständnis dürfte daran liegen, dass es ohne den offenen Funktionalismus des AGIL-Schemas auskommt und damit auch in eher „verstehenden“ oder „interpretativen“ Ansätzen bedeutsam werden konnte.

Am „Department of Social Relations“ in Harvard, an dem Parsons wirkte, arbeitete insbesondere auch Clifford Geertz, so Parsons (1973: 33) im Rückblick, am Fortschritt entlang der von ihm selbst und Kroeber vertretenen Unterscheidung zwischen Kultur und Struktur. Auch andere Ethnologen, so Clyde Kluckhohn oder David Schneider, vertreten in Verbindung mit Talcott Parsons ein entsprechendes Kulturverständnis. Parsons' *Structure*, so die Einschätzung Sherry Ortner (1984: 138), wurde zu einem der „sacred texts of the Harvard-trained symbolic anthropologists“, und tatsächlich sind es eher ethnologische als soziologische Erben von

¹⁴⁵So schliesst zumindest Sewell (1999: 38), der kurz vor dem Jahr 2000 feststellt, dass in der Soziologie und auch den *cultural studies* der Kulturbegriff seit den 1970er Jahren auf eine steigende Prominenz zählen könne.

Parsons, die sein Verständnis von „Kultur“ übernahmen und sich intensiv ihrer Analyse widmeten. Für diesen Transfer ist der Begriff des Symbolsystems wichtig. Dieser findet sich bei Parsons spätestens im *Social System*, wo Parsons, wie schon erwähnt, von Kultur als „patterned or ordered systems of symbols“ (Parsons 1964b: 327) spricht. Bereits in der *Structure* beschäftigt sich Parsons eingehender mit dem Symbolbegriff. In Auseinandersetzung mit dem Philosophen Whitehead schliesst er:

„Concrete spatial objects and temporal events may have a cultural aspect, in this sense, but in so far as they are physically understandable it can only be as symbols. Eternal objects constitute the meanings of symbols.“ (Parsons 1949: 763)

Kulturelle Systeme würden nicht wie die Gegenstände der psychischen oder sozialen Welt ihre Bedeutung aus Prozessen beziehen. Sie seien nicht-räumlich und zeitlos, sondern, wie Whitehead schreibe, ewige Objekte im strikten Sinn, das heisst nicht unendlich dauerhafte Objekte, sondern Objekte, auf die die Kategorie der Zeit nicht anwendbar sei (vgl. Parsons 1949: 763).¹⁴⁶ Als konkrete Objekte würden sie nur in den Köpfen der Individuen bestehen und in Symbolsystemen verkörpert werden, deren Verständnis wiederum einen „mind“ bedingt.

„Beyond the grasp of the immediate meaning of a particular isolated symbol it can only mean a grasp of the interrelations of eternal objects in meaningful systems.“ (Parsons 1949: 763)

Seine Diskussion von Durkheim weist zusätzlich darauf hin, was zumindest der frühe Parsons mittels seines Symbolverständnisses betonte. Durkheim habe, so Parsons (1949: 466), das heilige Objekt und die moralische Regel parallel gesetzt. Die Beziehung zwischen den heiligen Objekten und ihrer Quelle sei dabei für Durkheim aber symbolisch, nicht intrinsisch gewesen. Die Quelle sei gemäss Durkheim die Gesellschaft, die heiligen Objekte ihre Repräsentation. Die heiligen Objekte würden also nicht einfach durch die sozialen Verhältnisse determiniert, sondern es fände

¹⁴⁶Es ist bemerkenswert, dass Parsons an einer Stelle, an der er den Durkheim der *Formes* als Idealisten bezeichnet, feststellt: „Society becomes not a part of nature at all, but, in Professor Whitehead's phrase, of the world of 'eternal objects'.“ (Parsons 1949: 444). An der besagten Stelle dürfte dies eine Kritik darstellen, während er ansonsten durch die *Structure* hindurch Whitehead als positive Referenz verwendet.

sich für Durkheim durchaus Variabilität.¹⁴⁷ Das heisst, Parsons wollte den Symbolen eine gewisse Eigenständigkeit zusprechen, eine Absicht, die sich in späteren Werken durch die analytische Separierung eines spezifischen kulturellen Systems fortsetzte.

Über Kultur könne durchaus mittels objektiv verifizierbaren Aussagen gesprochen werden. Die Bedeutungen der Symbole seien beobachtbar, das Verstehen von Symbolen sei jedoch nicht ein kausales Verstehen von Ereignissen, sondern ein Verstehen dieses Systems zeitloser Objekte. Analog dazu versteht Parsons (1949: 597) auch die Wissenschaft, so weist er in seiner kritischen Besprechung von Webers Wissenschaftslehre im expliziten Widerspruch zu Weber darauf hin, dass Wissenschaft zu einem „logically closed system“ werden könne. Die Interessen, die die Wissenschaft anleiteten, stammten aus diesem System und könnten sich dem Einfluss der sozialen Welt entziehen.

Clifford Geertz, der Parsons' Konzept in eine interpretative Ethnologie überführte,¹⁴⁸ betont ebenfalls die Verstehbarkeit von Symbolen und sieht sie in einem System verortet, das ein kulturelles im Gegensatz zu einem sozialen System darstellt, womit er in einer Linie mit seinem Lehrer Parsons steht. Auch die Referenzen, die Geertz in seinem Aufsatz über Religion als kulturellem System angibt, sind dieselben wie bei Parsons – Malinowski, Weber, Durkheim und Freud – wobei er die soziologischen Klassiker über Parsons' Interpretation in der *Structure* kennengelernt hatte, wie er in einem Interview betonte.¹⁴⁹ Und genauso wie Parsons im Anschluss an Durkheim die „heiligen Objekte“ nicht als blosse Widerspiegelungen sozialer Verhältnisse versteht, wehrt sich Geertz gegen „vulgärmarxistische“

¹⁴⁷Während Parsons also in seiner ersten Durkheim-Lektüre grundsätzlich ein variables Verhältnis zwischen „symbolism“ und „societal content“ sieht, spricht er sich in seiner späten Durkheimbesprechung (vgl. Parsons 1978b) dafür aus, dass die Differenz zwischen Kultur und dem Sozialen reziprok zur Primitivität des analysierten „religiösen Systems“ sei. Das heisst, gerade ein hochgradig ausdifferenziertes religiöses System wird unabhängig von seiner sozialen Umwelt.

¹⁴⁸Parsons war auch, gemeinsam mit Eliade, Orientierungspunkt für einen Soziologen wie Robert Bellah, der Religion ebenfalls als „symbol system“ thematisiert. Auch hier scheint ihr der Charakter eines ewigen Objektes zuzukommen: „Everything already exists in some sense in the religious symbol system of the most primitive man; it would be hard to find anything later that is not ‚foreshadowed‘ there, as for example, the monotheistic God is foreshadowed in the high gods of some primitive peoples.“ (Bellah 1964: 359). Religion, so lässt sich dies interpretieren, ist universal vorhanden und ihr Kern bleibt derselbe, nur die Differenzierung ändert sich.

¹⁴⁹Das Interview mit Geertz wurde am 27.06.1991 von Richard Handler geführt, vgl. http://hypergeertz.jku.at/GeertzTexts/Interview_Handler.htm (25.06.2018).

Konzeptionen, die Bedeutungen genau in einem solchen deterministischen Verhältnis sehen würden.

Von einem Whitehead'schen Verständnis von Symbolen als zeitlose Objekte entfernt sich Geertz jedoch, dies durch den Beizug von Ludwig Wittgensteins später Sprachphilosophie, die für Parsons keine Rolle spielte. Damit argumentiert Geertz für ein Verständnis von Bedeutung und Verstehen, das die Symbole, wie Parsons, als grundsätzlich verstehbar sieht, dies aber nicht über ihre Stellung in einem System logischer Relationen begründet, sondern über deren bedeutungskonstituierenden Gebrauch, der aus Symbolen öffentlich verhandelte und greifbare Angelegenheiten macht.

Es stellt sich die Frage, ob die an Parsons geübte Kritik überhaupt auf Geertz' Verständnis von Symbolsystem übertragen werden kann. In Isaiah Berlins Metapher, so Geertz in einem weiteren Interview¹⁵⁰, sei Parsons ein „Igel“, der eine umfassende Theorie anstrebt, in die er alles zu integrieren versuche. Geertz selbst bezeichnet sich als „Fuchs“, der beweglich und selektiv und ohne umfassende Systematisierungsgelüste seines Weges geht. Geertz' spätere Zuwendung zu Fragen der Hermeneutik und Aussagen wie „I don't do systems“ weisen darauf hin, dass eine entsprechende Kritik sich auf eine Station des Fuchses beschränken muss.¹⁵¹ Diese Station ist im „Religion as a Cultural System“ aber ziemlich deutlich durch ein Verständnis von kulturellen Systemen geprägt, das direkt an Parsons anschliesst.¹⁵²

2.6.2.6 Kritik

Bevor auf Durkheim-Lesarten eingegangen werden soll, die den Schwerpunkt auf die Seite der Rituale und der Praxis legen, soll kurz die Kritik an der eben skizzierten Auffassung von Werten, Symbolen und Kultur thematisiert werden. Die ab den

¹⁵⁰Geführt von Alan Macfarlane am 06.05.2004, vgl. http://www.alanmacfarlane.com/DO/filmshow/geertz1_fast.htm (25.06.2018).

¹⁵¹Zugleich hat sich Geertz ab den 1960er Jahren zunehmend kritisch von seinem Lehrer abgegrenzt, indem er eine dynamischere Konzeption von Kultur anstrebte und deren Selbständigkeit stärker als Parsons betonte (vgl. verschiedene Beiträge in Alexander et al. 2011). Gerade durch Letzteres wurde er jedoch noch stärker zur Zielscheibe von Kritik wie derjenigen Talal Asads.

¹⁵²Die Vorherrschaft strukturfunktionalistischer Ansätze, die die soziale Ordnung, Strukturen und Funktionen betonen, wurde zunehmend von kulturalistischen Ansätzen, die die Produktion von Bedeutung in den Vordergrund stellen, abgelöst (vgl. Bell 1997: 61–62). Geertz wird als „Kulturanthropologe“ zu Letzterem gezählt, weshalb das parsonsonianische Erbe, das sich gerade in seinem frühen Kulturverständnis findet, oft verkannt wird.

späten 1950er Jahren einsetzende allgemeine Kritik am Strukturfunktionalismus¹⁵³ setzte genau an der Rolle der Werte an, in denen Parsons die oberste Ebene von Handeln und Gesellschaft und das Erzeugungsprinzip der sozialen Ordnung sah und dabei massgeblich auf seine Diskussion von Durkheims *Formes* zurückgriff.

Durch ein Konzept der Autonomie und der „logischen“ Ordnung von Werten in einem separaten System, demjenigen der Kultur, hat es Parsons in den Augen seiner Kritiker nicht geschafft, die in der *Structure* geforderte und durchaus angelegte Aufhebung des Dualismus von Idealismus und Positivismus zu realisieren. Mit der Prominenz der Ebene der Werte wird die voluntaristische Konzeption, die Parsons eigentlich vertreten wollte, durch die Gefahr eines Kultur- oder Wertdeterminismus in Frage gestellt. So lautete beispielsweise Dennis Wrongs (1961) Kritik, Parsons verfechte eine „oversocialized conception of man“, da soziale Ordnung gemäss Parsons dadurch funktioniere, dass die Individuen durch internalisierte Werte bestimmt werden.¹⁵⁴ Von noch grösserer Heftigkeit ist die bereits im Abschn. 2.4.2.3 diskutierte Kritik am Konservativismus des Ansatzes, der, so seine Kritiker, durch seine Betonung des Wertkonsenses einerseits Wandel nicht erklären könne und andererseits den Ist-Zustand immer als ordentlichen Soll-Zustand charakterisiere.¹⁵⁵ Auch an den strukturfunktionalistisch-neodurkheimianischen Erklärungen von sozialer Ordnung durch religiöse Rituale, wie z. B. Bellahs (1967) Theorie der Zivilreligion oder der Einschätzung der Funktion der Krönung von Elizabeth II. durch Shils und Young (1953), wurde Kritik geübt. Die Referenz auf die Inszenierung von Werten und der daraus erzeugten Einigkeit erkläre Integration nicht differenziert genug. Das über Wertintegration argumentierende Schema müsse spezifiziert werden und auf Akteure, Machtungleichgewichte, Mittel der Durchsetzung und Herrschaftsstrukturen hin befragt werden (vgl. Lukes 1975b).

Mit variierenden Betonungen setzt sich diese Kritik über die Jahrzehnte fort. So hält William Sewell (1999) eine Systematik, die Symbolsystemen eine Autonomie unterstellt, für verdächtig. Entsprechende Ansätzen würden „a realm of pure signification“ aus der Unordentlichkeit des sozialen Lebens herausdestillieren und

¹⁵³Dazu gehörte auch die Kritik an der dazugehörigen Auffassungen von Funktion (siehe Abschn. 2.4.2).

¹⁵⁴Vgl. auch die ähnliche Kritik bei Lichtblau (2011: 56). Insbesondere dieser Kritikpunkt widerspricht der Selbsteinschätzung Parsons', der sich mit seinem Voluntarismus der *Structure* und auch später mit Shils gegen eine „emanatistische Auffassung“ von Handeln aussprach, in der dieses als direkte Konsequenz von Wertorientierungen gesehen werde (vgl. Parsons und Shils 1951: 176).

¹⁵⁵Vgl. als Beispiele weiterer einflussreicher Kritiken C. Wright Mills (1961 [1959]) und David Lockwood (1956).

eine interne Kohärenz und „deep logic unterstellen“ (Sewell 1999: 44). Sewell verwirft nicht nur dieses Bild von Symbolsystemen, sondern auch die diesem zugrunde liegende Struktur/Kultur-Differenzierung, die sowohl sozioökonomische Determiniertheiten auf der einen, als auch das freie Spiel der Symbole auf der anderen Seite überbetone.

Anthony Giddens sieht aus einer praxistheoretischen Perspektive Probleme bei der Loslösung von Symbolsystemen vom Sozialen. Er konstatiert eine dahin führende „fascination with ‚value-consensus‘ or symbolic orders at the expense of the more mundane, practical aspects of social activity“ (Giddens 1986: xxxvii). In Verbindung mit der bereits ausgeführten Kritik an Parsons’ Verständnis von sozialer Ordnung (siehe Abschn. 2.4.2) kritisierte Giddens Parsons auch für eine einseitige Durkheim-Lesart, im Rahmen derer er diesem die Antwort des normativen Funktionalismus auf die Ordnungsfrage unterstellt hätte:

„Finally, concentration upon the problem of order as Durkheim’s guiding problem leads Parsons to represent the former’s work as becoming more and more dominated by the notion of moral consensus, which thus almost completely blanks out his parallel concern with institutional analysis and institutional change.“ (Giddens 1976: 709)

Mit Pierre Bourdieu lässt sich weiter praxistheoretisch vermuten, dass die wissenschaftliche Systematisierung von bereits auf der Ebene des Gegenstandes systematisierten Vorgängen wie Mythos oder Ritualen „die gleichen Wirkungen wie die priesterliche Systematisierung [...] bewerkstelligen“ und missachten, dass es um praktisch hergestellte Systeme geht, „welche nicht das Produkt einer ausdrücklichen Absicht auf Sinnhaftigkeit, sondern eines *praktischen Sinns* sind“ (Bourdieu 2000c: 59; Hervorhebung im Original).

Auch von ritualtheoretischer Seite wurde die strukturfunktionalistische Differenzierung zwischen Struktur und Kultur kritisiert, so von Catherine Bell. Der letztlich über Symbolsysteme argumentierende „cultural approach“ verdanke, so Bell (1997: 62), seine analytische Kraft der Unterscheidung zwischen einem kulturellen Level, das mit bewussten und unbewussten Idealen und Werten einer Gruppe gleichgesetzt wird, und einem sozialen Level, das mit den empirischen Realitäten einer gelebten Existenz einhergeht.

Innerhalb von Ethnologie und Religionswissenschaft prominent ist Talal Asads (1983, 1993a) Kritik an Clifford Geertz’ „idealistischer“ Betonung der Deutungsebene von Religion. Geertz verkenne, so Asad, die soziale Basis von Religion

zugunsten eines kulturellen Überbaus.¹⁵⁶ Asad machte dafür allerdings nicht Parsons' Strukturfunktionalismus verantwortlich, vielmehr Einflüsse des nachreformatorischen Christentums. Erst in der zweiten Fassung des Textes verortet Asad (1993a: 32) das von ihm kritisierte Kulturverständnis über den Hinweis auf Kroeber und Kluckhohn im Strukturfunktionalismus. Tatsächlich lässt sich Geertz wohl direkter als vom Strukturfunktionalismus als vom Christentum beeinflusst kritisieren. Ganz unabhängig davon, woher der Einfluss stammt – Lila Abu-Lughod (2006 [1991]: 476) weist im Anschluss an Asad einerseits, die *writing culture*-Debatte andererseits, darauf hin, dass mit dem Kulturkonzept „homogeneity, coherence, and timelessness“ mitgedacht würden. Eine solche Identifikation von Kultur führe zu einem Verständnis geschlossener Einheiten und der entsprechenden Zuordnung von Menschen. Damit sei ein solches Kulturverständnis, so Abu-Lughod (2006: 470), „the essential tool for making other [sic]“ – und dieses *othering* ist nicht Aufgabe von Ethnologen.

Auch Durkheim geriet ins Fahrwasser dieser Kritik: In den 80er Jahren stand sein Ansehen als soziologischer Klassiker auf dem Tiefpunkt, was nicht zuletzt mit seiner Identifikation mit dem ab den 1960er Jahren kritisierten und weitgehend aufgegebenen Funktionalismus zusammenhing (vgl. Collins 1988a: 107; Pope 1975a). Eine durch Parsons geprägte Durkheim-Lektüre scheint auch noch in jüngerer Zeit dazu beigetragen zu haben, diesen mit einer idealistischen Konzeption in Verbindung zu bringen und seine Position abzulehnen, so z. B. durch Dennis Wrong (1995). Gegenwärtig scheint der Strukturfunktionalismus und die Kritik daran dagegen derart in Vergessenheit geraten zu sein, dass eine davon abgelöste Durkheimrezeption wieder möglich wird. Das genannte Vergessen könnte allerdings zu einer Wiederholung der funktionalistischen Fehler beitragen.

2.6.3 Praxistheoretische Durkheiminterpretationen

Der soziologische Strukturfunktionalismus stellt eine einigermassen klar abgrenzbare wissenschaftliche Position, gewissermassen eine eigene Schule dar, in der Grundpositionen von einem angebbaren Kreis von Autoren geteilt werden – die Herausarbeitung von solchen Konvergenzen war Ziel sowohl von Parsons als auch

¹⁵⁶Von Religion als „belief system“ (vgl. Parsons 1964b) ist es nicht weit zu Religion als „symbol system“ (vgl. Geertz 1973). Da Geertz in der Religionswissenschaft bis in die Gegenwart grosse Prominenz geniesst und als Referenz für die Konzeptualisierung des Faches als „Kulturwissenschaft“ dient (vgl. z. B. Gladigow 1988), ist es überraschend, dass in der besagten Disziplin wenig auf diese strukturfunktionalistische Grundlegung seines Religionsverständnisses hingewiesen wird.

eine Generation später von Jeffrey Alexander. In der im Folgenden als Alternative postulierten Linie der Durkheiminterpretation gibt es keine analogen Bemühungen um Einheit; sie stellt keine klar identifizierbare Schule dar, wie sie die Tradition des normativen Funktionalismus hervorbringen vermochte. Durkheiminterpretationen, die derjenigen des normativer Funktionalismus' widersprechen, finden sich bei einer Vielzahl von Autoren und mit unterschiedlichen Referenzen, wobei hier der Fokus auf den praxistheoretischen Lesarten bei Anne Rawls und Pierre Bourdieu liegen wird. Ohne die Diskussion im exegetischen Rückgriff auf Durkheim entscheiden zu wollen, soll gezeigt werden, auf welche Stellen und Betonungen bei Durkheim eine entsprechende Lesart gegründet werden kann.

2.6.3.1 Positionen vor Durkheim

Eine Durkheim-Lektüre, die die Seite der Praktiken im Gegensatz zu den Glaubensvorstellungen betont, kann auf den Einfluss von W. Robertson Smith auf Durkheim verweisen, auch wenn der genaue Status der u. a. durch Robertson Smith ausgelösten „révélation“, in deren Rahmen Durkheim 1894/1895 die umfassende Bedeutung des Faktors Religion bewusst geworden sei, umstritten ist. Durkheim (1994: 130, 127) attestiert Robertson Smith einen „genialen Blick“ und so finden sich in den *Formes* Referenzen, in denen er ihm sehr grundsätzliche Einsichten zuschreibt. Beispielsweise verweist er auf dessen Entdeckung der „Zweideutigkeit des Heiligen“ (Durkheim 1994: 548, 584) und der Unterscheidung von Religion und Magie (vgl. Durkheim 1994: 70–73, 60–63).

Vor allem findet sich bei Robertson Smith eine explizite Konzentration auf soziale Praktiken, wie an folgender Stelle zu sehen ist, die aufgrund ihrer Dichte in voller Länge wiedergegeben wird:

„Our modern habit is to look at religion from the side of belief rather than of practice; for, down to comparatively recent times, almost the only forms of religion seriously studied in Europe have been those of the various Christian Churches, and all parts of Christendom are agreed that ritual is important only in connection with its interpretation. Thus the study of religion has meant mainly the study of Christian beliefs, and instruction in religion habitually begun with the creed, religious duties being presented to the learner as flowing from the dogmatic truths he is taught to accept. All this seems to us so much a matter of course that, when we approach some strange or antique religion, we naturally assume that here also our first business is to search for a creed, and find in it the key to ritual and practice. But the antique religions had for the most part no creed; they consisted entirely of institutions and practices. No doubt men will not habitually follow certain practices without attaching a meaning to them; but as a rule we find that while the practice was rigorously fixed, the meaning attached to it was extremely vague, and the same rite was explained by different people in different ways, without any question of orthodoxy or heterodoxy arising in consequence.“ (Robertson Smith 1927: 16)

Auch Durkheims Lehrer Fustel, der seinerseits einen Einfluss auf Robertson Smith ausgeübt haben dürfte (vgl. Lukes 1975a: 238), wies Ritualen eine grundlegendere Bedeutung zu als den Glaubensüberzeugungen. Rituale seien, so Fustel, obligatorisch und unwandelbar, Glaubensüberzeugungen dagegen freiwillig und wandelbar (vgl. Jones 1993: 30). Durkheim war also bereits mit einer Diskussion über die Beziehung von Glaubensvorstellungen und Praktiken konfrontiert, wobei seine wichtigsten Referenzen stärker die Seite der Praktiken betonten.

Abgesehen von diesen Einflüssen auf Durkheim, hilft ein Blick auf das primäre Datenmaterial von Durkheims *Formes*, um für die praxistheoretische Lesart zu argumentieren. Es ist aufschlussreich, dass in Spencer und Gillens „The northern tribes of Central Australia“ (1904), der Hauptquelle Durkheims, die Wendung „vague“ oder „a vague kind of idea“ verschiedentlich und an zentralen Stellen vorkommt (z. B. Spencer und Gillen 1904: 11, 495, 585), in denen es um das „Weltbild“ oder die Charakterisierung von spirituellen Entitäten und ihrer Bedeutung geht. Systematische Vorstellungen ihres Weltbilds scheinen bei den von Spencer und Gillen befragten Aborigines nicht bestanden zu haben.¹⁵⁷ Eine Fussnote, in der Durkheim die beiden zitiert, weist darauf hin, dass die Beobachter ihren Anteil an der Herstellung eines Systems der Glaubensvorstellungen hatten:

„Es ist nicht leicht, mit Worten auszudrücken, was bei den Eingeborenen eher ein vages Gefühl ist. Aber nachdem wir die verschiedenen Zeremonien aufmerksam beobachtet hatten, haben wir deutlich den Eindruck gehabt, dass der wollunqua bei den Eingeborenen der Idee eines beherrschenden Totems entspricht.“ (Spencer und Gillen zitiert bei Durkheim 1994: 507, 538)

Das explizite Ziehen von Grenzen auf der Deutungsebene kann damit nicht die eindeutigen Selektionen erzeugt haben, die im Handeln und insbesondere in Ritualen sichtbar wurden. Vielmehr scheinen sie durch die Befragung und Systematisierung der Anthropologen erst erzeugt worden zu sein, die dem von ihnen beobachteten Handeln einen *wertrationalen* Sinn zuweisen wollten. Das soziale Leben und insbesondere Rituale kommen offensichtlich ohne solche Deutungen aus und sind damit als eigentliches Substrat des Sozialen zu sehen und zu analysieren.

2.6.3.2 Praktiken bei Durkheim

Bereits zu Beginn der *Formes* weist Durkheim darauf hin, dass Interpretationen, Mythologien, Theologien und damit verbundene differenzierte „sentiments“ den

¹⁵⁷Vgl. auch Durkheim und Mauss' (1987) Bemerkungen zur menschlichen Verwirrung im Rahmen unklarer Klassifikationssysteme, die sie insbesondere bei „Naturvölkern“ feststellen (vgl. kritisch dazu auch Douglas 1981: 85).

„sentiments primitifs“, die man in Durkheims Logik als die „elementaren“ bezeichnen kann, übergestülpt worden seien:

„In dem Mass, wie es [das religiöse Denken, Anm. RW] in der Geschichte fortschreitet, sind die Gründe, die zu seiner Entstehung geführt haben, obwohl sie weiterwirken, nur mehr durch ein Riesensystem von Interpretationen sichtbar, die sie verformen. Die Volksmythologien und die spitzfindigen Theologien haben ihr Werk getan: Sie haben üb [sic] die primitiven Gefühle andere Gefühle gelegt, die, obwohl sie von den ersten herrühren, von denen sie nur die ausgearbeitete Form sind, nur sehr unvollständig die wahre Natur durchscheinen lassen.“ (Durkheim 1994: 25, 10)¹⁵⁸

Die grundlegenden Zusammenhänge würden also durch Interpretationen überformt, die dann für die eigentlichen Ursachen gehalten würden. Typischerweise würden Repräsentationen und Glaubensvorstellungen als Wesen der Religion gesehen. Die Rituale würden fälschlicherweise nur als externe Übersetzung, kontingent und materiell, der internen Zustände, der Überzeugungen gesehen (Durkheim 1994: 558, 595) – sie nähmen jedoch eine grundlegende Stellung ein.

Immer wieder finden sich in den *Formes* Stellen, auf die für eine Reklamierung eines Primats der Praxis vor den Glaubensvorstellungen bei Durkheim verwiesen werden kann, so in einer Stelle zum Intichiuma. Die entsprechende Praxis sei nicht auf die Vorstellung einer personalisierten Gottheit angewiesen, sei aber ihrerseits ein Faktor bei der Herausbildung bestimmter Vorstellungen: „Man kann also annehmen, dass die Praxis des Kults, zweifelsohne nur indirekt, aber trotzdem in bemerkenswerter Weise die Personifizierung der religiösen Kräfte begünstigte.“ (Durkheim 1994: 464, 491). Dies impliziert, dass die rituelle Praxis nicht aus Vorstellungen resultiert.

An verschiedenen Stellen sieht Durkheim Mythen ausdrücklich als „ex post Rationalisierung“ von Handlungen (vgl. dazu im Anschluss an C. Wright Mills, Wright und Rawls 2005). Es gäbe zwar Mythen, die die Heiligkeit des Churinga erklären, aber: „Wenn die Menschen also diesen Mythos erfunden haben, so um sich selber den religiösen Respekt zu erklären, den ihnen diese Dinge einflössen; der Respekt geht also nicht auf diesen Mythos zurück.“ (Durkheim 1994: 171, 173). Stattdessen komme dessen Heiligkeit vom Totemzeichen, das darauf angebracht wurde, bzw. der feierlichen Zeremonie, in der es angebracht wurde (Durkheim 1994: 173, 175).

¹⁵⁸Im französischen Original lautet der letzte, fehlerhafte Satz wie folgt: „Les mythologies populaires et les subtiles théologies on fait leur oeuvre: elles ont superposé aux sentiments primitifs des sentiments très différents qui, tout en tenant aux premiers dont ils sont la forme élaborée, n'en laissent pourtant transpirer que très imparfaitement la nature véritable.“

„In diesem gärenden sozialen Milieu und aus dieser Gärung [*effervescence*] selbst scheint also die religiöse Idee geboren worden zu sein“ (Durkheim 1994: 301, 313)

Ähnliches findet sich in den Ausführungen zum Opfer. Dieses, so Durkheim, stelle eine Kommunion dar, wie bereits Robertson Smith betonte, sei aber darüber hinaus auch „ein Akt des Verzichts. Dessen Voraussetzung ist immer, dass der Gläubige den Göttern etwas von seiner Substanz oder seinen Gütern überlässt.“ (Durkheim 1994: 463, 490). Dieses Verhältnis gründe nun nicht in den Glaubensüberzeugungen hinsichtlich bedürftiger Götter, diese bildeten, wie bereits im Zitat gesehen, lediglich interpretative Überformungen. Entscheidend seien für das Opfer nicht die Inhalte der Glaubensvorstellungen wie z. B. Vorstellungen hinsichtlich personifizierter Mächte, wie Durkheim anhand der Aborigines zeigt: „Das heisst, dass das Opfer unabhängig ist von den verschiedenen Formen, in denen die religiösen Kräfte gedacht werden. Es hängt also von tieferen Gründen ab, die wir weiter unten noch untersuchen müssen.“ (Durkheim 1994: 464, 490f.). Erst angesichts bestimmter Handlungen würde die Idee eines moralischen Subjekts entstehen, was dann der „Intellegibilität“ der rituellen Handlungen für die Praktizierenden zugute kommen würde. Dies kann als Hinweis darauf dienen, dass für Durkheim die Vorstellungen vor den Interpretationen kommen. Diese Interpretationen fliessen in den Kult ein und gewinnen dadurch an Konkretheit. Dadurch wurde das Konzept des Individuums als moralisches Wesen zu einer Idee der „mythischen Persönlichkeit“ und wurde damit weniger spekulativ. „Gleichzeitig gewann sie, direkter mit der Tätigkeit und dem Leben verbunden, mehr Wirklichkeit.“ (Durkheim 1994: 464, 491). Das heisst, die Rituale sind keine Realisierungen von Vorstellungen, verhelfen den Vorstellungen aber in ihrem Vollzug zu Plausibilität.

Wichtig ist, dass Durkheim „Praktiken“ nicht nur auf das bezieht, was gemeinhin als Rituale im engeren Sinn verstanden wird und von Durkheim dem „*culte positif*“ zugerechnet wird, sondern auch darauf, was er als „*culte négatif*“ bezeichnet. Dieser besteht vor allem aus Verboten sowie Unterlassungen, ist mit Entbehrungen und Leiden verbunden (vgl. Durkheim 1994: 423, 446) und dient der Trennung zwischen Heiligem und Profanem – ihm schreibt er eher vorbereitende Wirkung für den „*culte positif*“ zu (vgl. Durkheim 1994: 422, 445).

Auf was führt Durkheim den „*culte négatif*“ zurück? Er sei auf der Seite des Denkens mit Vorstellungen über heilig/profan und die Ansteckungsfähigkeit des Heiligen verbunden, die emotional mit einem Gefühl des Respekts einhergehen (vgl. Durkheim 1994: 435, 459). Ein solcher Respekt erscheine im Fall des „Primitiven“ dem Betrachter unplausibel, lasse sich aber in zeitgenössischen Religionen genauso finden. Dieser Respekt gründe nun nicht in der Materialität der jeweilig als heilig geltenden Objekte, sondern sei eine rein soziale Zuschreibung. Solche

Zuschreibungen, die Teil religiöser Vorstellungen sind, erhalten ihre Plausibilität wiederum nicht aus der Logik eines Systems von Überzeugungen oder aus irgendwelchen Strukturen des menschlichen Denkens überhaupt, sondern geben eine moralische, das heisst soziale Wirklichkeit wieder (vgl. Durkheim 1994: 437, 461): „Sie bestehen aus Ideen und Gefühlen, die das Schauspiel der Gesellschaft in uns erweckt, nicht etwa Gefühle [sic], die von der physischen Welt herkommen.“ (Durkheim 1994: 437, 461). Das heisst, die gesellschaftliche Praxis bestimmt die grundlegenden Kategorien des menschlichen Lebens und nicht logische Vorstellungen und auch nicht physische oder biologische Notwendigkeiten. Die Unterscheidung zwischen heilig und profan und damit einhergehende Vorstellungen wie diejenige der Ansteckung gründen somit im Leben und Erleben der Gruppe.

Ob für den negativen oder den positiven Kult: Dieses Erleben in der Gruppe führt zu Eindrücken, die ihrerseits zu Vorstellungen führen, die dann als Glaubensvorstellungen mehr oder weniger systematisiert werden. Der Praxistheoretiker findet bei Durkheim die Betonung von Alltagspraxis als eigentlichem Substrat von Gesellschaft und Religion. Die Glaubensvorstellungen, so nun die praxistheoretische Interpretation von Ritualen, liefern nicht die Vorgaben für den Teil der menschlichen Aktivität, die als Rituale bezeichnet werden können. Die Rituale stellen unabhängig von ihrer Interpretation besondere Momente der gemeinschaftlichen Praxis dar, in denen der Vollzug von Gemeinschaft besonders intensiv ist und besonders stark auf die Individuen einwirkt. Sie stärken das Gefühl von Gemeinschaft und bewirken dabei auch Kategorisierungen wie heilig und profan sowie daran anknüpfende Vorstellungen.

2.6.3.3 Priorität der Praxis bei Rawls

Am deutlichsten betonen neuere Lesarten ethnomethodologischer (z. B. Rawls 2004; Hilbert 1991) und mikrosoziologischer (z. B. Collins 2004) Provenienz den Primat von Ritualen und Praktiken bei Durkheim. Damit haben sie ihn, nach seiner nicht zuletzt der Kritik an neodurkheimianischen und strukturfunktionalistischen Ansätzen geschuldeten Zurückstufung, wieder in die sozialwissenschaftliche und ritualtheoretische Diskussion zurück geführt.¹⁵⁹ Die Bewegung weg von den Symbolen hin zum Vollzug geschieht dabei in ausdrücklichem Widerspruch zu Parsons. So betont Rawls in der Einleitung zu ihrer Relektüre der *Formes*:

¹⁵⁹Ihrerseits ohne sich auf Parallelen bei Autoren wie Turner oder Lukes zu beziehen. Dazu mag die interaktionistische Ausrichtung der genannten Autoren beitragen, die in einem starken Gegensatz zu den eher strukturalistisch oder marxistisch beeinflussten Positionen Turners oder Lukes' stehen.

„It is the function of religious practice, in establishing essential shared sentiments and ideas that Durkheim argues is a necessary foundation for social life, not religious beliefs.“ (Rawls 2004: 3)

Die Ausführlichkeit von Durkheims Rekonstruktion des Systems des Totemismus hätten zu einer Überbewertung der Relevanz der „conceptual schemes“ geführt:

„Unfortunately, these long sections on Totemism not only have been treated as a consideration of totems in their own right, but as exploration of ‚conceptual systems‘ rather than as elaborations of the empirical details of enacted practice as an essential part of Durkheim’s epistemology. The tendency to treat epistemology as fundamentally a matter of ideas tends to further obscure the Durkheim’s point.“ (Rawls 2004: 23)

Man habe nur deshalb mit Durkheim diese Ideen als das Zentrum von Gesellschaft oder Gemeinschaft sehen können, weil man seine durch die gesamten *Formes* durchlaufende Beschreibung und Diskussion der rituellen Praxis nicht berücksichtigt habe – dabei thematisiere Durkheim Glaubensvorstellungen niemals unabhängig von Praktiken (vgl. Rawls 2004: 141), das heisst, dass die Trennung zwischen Glaubensvorstellungen und Praktiken in der Analyse so gar nicht vorgenommen würde.¹⁶⁰ Eine Interpretation, die die Priorität der Glaubensvorstellungen betont, gehe letztlich der Form von Religion in modernen Gesellschaften auf den Leim, in denen die Ebene von Interpretationen prominent sei und von der eigentlichen Funktion der Religion ablenke. Gerade dies habe Durkheim, so Rawls, durch den Blick auf „primitive Religionen“ zu verhindern versucht. Vor dem Hintergrund einer Durkheim-Lektüre, die die Betonung auf solche Passagen legt, nimmt Rawls auch auf die Vorwürfe von Idealismus und Positivismus Bezug, die Parsons an Durkheims *Formes* übte:

„The argument ist not positivist, because practices are inherently socially constructed facts. But neither is the argument idealist, because Durkheim does not consider practices to be representations or beliefs.“ (Rawls 2001: 51)

Um Durkheim gegen entsprechende Vorwürfe des Positivismus, insbesondere der Reduktion von Ritualen auf psychologische Stimuli, zu verteidigen, betonte Parsons (1978b: 222), dass Durkheim erkannt habe, dass rituelle Handlungen mit „symbolic meanings“ durchdrungen seien: „ritual actions are permeated with symbolic meanings“. Eine praxistheoretische Position könnte dem nur dann zustimmen, wenn

¹⁶⁰Rawls erkennt durchaus an, dass es in den *Formes* Aussagen gibt, die darauf schliessen lassen könnten, dass Durkheim den Glaubensvorstellungen Priorität einräume (vgl. z. B. Rawls 2004: 141).

mit diesen Bedeutungen sinnhafte Selektionen in einem sehr weiten Sinne gemeint sind und wenn mit der „kulturellen Ordnung“, die die expressive Symbolisierung erzeugen, keine Ordnung gemeint ist, die jenseits von Praxis ein Eigenleben führen kann.

Neben dem Vorwurf des Positivismus diskutiert Parsons auch denjenigen des Idealismus – und diesen wendet er schliesslich auch auf den Durkheim der *Formes* an. Parsons, aber auch der Strukturalismus Claude Lévi-Strauss', habe seinerseits die Glaubensvorstellungen und Werte als Ursprung des Wissens gesehen und dabei verkannt, dass diese nur retrospektive Konstruktionen darstellten, die das Erkennen der grundlegenden sozialen Fakten verschleierten (vgl. Rawls 2004: 20). Rawls' Kritik an Parsons liesse sich noch verschärfen und seinen Vorwurf des Idealismus gar als auf einem Missverständnis beruhend entlarven. So schliesst dieser bezüglich der von ihm identifizierten idealistischen Tendenz:

„This tendency culminated in his sociological epistemology where he identified the social factor as the a priori source of the categories, thus finally breaking the bond which had held it as a part of empirical reality. But once having done this it was impossible for him to get back again to empirical reality.“ (Parsons 1949: 468)¹⁶¹

Tatsächlich kulminiert das von Parsons an dieser Stelle als Beleg verwendete Einstiegskapitel der *Formes* darin, dass Durkheims Rückführung der Kategorien des Denkens auf religiöse Rituale es erlaube, dass diese eben gerade nicht mehr „als nichtanalysierbare Urfakte“ (Durkheim 1994: 41, 27) angesehen werden müssten.

Die Betonung von Praxis dürfte Rawls aus einer parsonsianischen Perspektive weit eher den Vorwurf des Positivismus als denjenigen des Idealismus einhandeln. Tatsächlich geht Rawls davon aus, dass Praktiken ganz ohne Symbole oder Glaubensvorstellungen möglich sind:

„Totems and other religious symbols do not need to represent systems of beliefs, or have complex symbolic meanings within the ritual.“ (Rawls 2001: 49)

Das Totem stelle den „single focus“ für das Ritual dar, das sei die entscheidende Rolle. Damit der Positivismusvorwurf nicht zu recht ausgeübt werden kann, ist

¹⁶¹Vgl. aber Giddens (1995: 134–135; 1977: 289–291), der Parsons' Idealismus-Vorwurf qualifiziert, ihm letztlich aber Recht gibt: Zwar gehe Durkheim von einer sozialen Produktion der Symbole aus, das heisst, er sehe Ideale als Produkte von Interaktion, er zeige aber nicht auf, wie Infrastruktur und Kollektivbewusstsein zusammenhängen. Das heisst, die materielle Gründung von Gesellschaft ist für ihn nicht möglich. Dieser Vorwurf zeigt tiefgreifend unterschiedliche Auffassungen des Sozialen zwischen einem marxistisch beeinflussten Giddens und der ethnomethodologisch, phänomenologisch beeinflussten Rawls auf.

wichtig, darauf hinzuweisen, dass die Notwendigkeit von „systems of belief“ und „complex symbolic meanings“ abgestritten wird, nicht aber diejenige von Sinnhaftigkeit überhaupt. Diese Sinnhaftigkeit muss, das ist das Entscheidende, jedoch nicht die Form ausformulierter Konzeptionen und Symbolsysteme annehmen, wie sie bei Parsons bis hin zu Geertz eine zentrale Rolle spielen.

Rawls zeigt auf, dass eine praxistheoretische Lesart der *Formes* möglich ist – dass es andere mögliche Lesarten gibt, ist damit jedoch nicht ausgeschlossen.

2.6.4 Der Primat der Praxis

2.6.4.1 Bourdieu

„Practice“ ist in Rawls' ethnomethodologisch informiertem Zugang ein zentraler Begriff. Allein angesichts dieser Begriffswahl lässt sich jedoch noch keine Vereinbarkeit mit dem hier verwendeten bourdieuanischen Praxisverständnis (siehe Abschn. 2.2) ableiten. Querverbindungen zu Bourdieu lassen sich jedoch erstellen, da sich im Praxisverständnis durchaus Parallelen ausmachen lassen: Rawls und Bourdieu teilen Kritikpunkte am Positivismus. Beide kritisieren Positionen, die der Praxis eine diese anleitende und unabhängig von ihr bestehende Logik unterstellen, die als eigentlicher die soziale Ordnung bestimmender Faktor gesehen wird. Bourdieu und Rawls gehen auch darin einig, dass es der Vollzug der Praxis ist, der die soziale Realität strukturiert. Freilich kann in Verbindung damit ein System von Vorstellungen und Überzeugungen entstehen, die ihrerseits Handlungen und auch Rituale anleiten können. Davon auszugehen, dass Praxis prinzipiell nach solchen Vorgaben funktioniert, ist jedoch für Rawls wie Bourdieu falsch und als „logozentrischer“ oder „intellektualistischer“ Fehlschluss zu sehen. Die Rede von einem gesonderten Symbolsystem, dem eine Systemhaftigkeit jenseits des Handlungsvollzugs zukommt, wäre demnach objektivistisch: Ein solcher Objektivismus muss diese Objekte als verdinglichte Abstraktion stehen lassen und ihnen eine Selbständigkeit zuschreiben, während die Praxis nur den Charakter der Ausübung oder Ausführung hat (vgl. Bourdieu 2009: 159–160).

Rituale Bourdieu (2008b: 230; vgl. auch 1987b: 160) kritisiert die „Neigung, die Glaubensüberzeugungen als mentale oder diskursive Repräsentationen zu behandeln“. Für eine stark ritualisierte Religion verbietet sich das gewissermassen von selbst, aber selbst bei einer entritualisierten religiösen Tradition seien es Dispositionen unterhalb der Sprache und des Bewusstseins, körperliche Gewohnheiten und nonverbale Komponenten von Sprache, die den religiösen „Glauben“ ausmachen.

Symbolische Systeme seien letztlich in ihren Mehrdeutigkeiten und Unbestimmtheiten praktisch gegründet. Es gäbe durchaus Dichotomien, die sich durch verschiedenste Ebenen durchziehen, so z. B. voll/leer, männlich/weiblich. Solche Kategorien lassen vorschnell auf eine explizite symbolische Ordnung schliessen, tatsächlich fixierten sie jedoch nicht, sondern stellten sich bis ins Detail als Gegensätze in der Praxis heraus (vgl. Bourdieu 1993: 250). Solche Ausführungen erinnern an Durkheims Verständnis von Glaubensvorstellungen, die mit einer sozialen Praxis verbunden sind, aus ihr entstehen und sie beeinflussen. Das heisst jedoch nicht, wie Rawls zeigt, dass die Vorstellungen die Praxis bestimmen, eher sind sie Beschreibungen der Praxis.

Die kabyllische Hausfrau, so Bourdieu, baue ihren Webstuhl nicht aufgrund einer Kosmogonie auf, sondern um etwas zu weben – aber es ist möglich, dass sie dies in verzauberter Form denkt, wenn das entsprechende Vokabular vorhanden ist. Ansätze, die moralische (Durkheim) oder logische (Lévi-Strauss) Integration eruieren, vernachlässigen gemäss Bourdieu die Vorstellungen der Handlungssubjekte von ihrer Welt und Praxis. Diese könnten sich den „Luxus logischer Spekulation, mystischer Ausstrahlung oder metaphysischer Unruhe nicht leisten“ (Bourdieu 1993: 257).

Für die Abstimmung zwischen Habitus und Feld, also den Dispositionen und dem Kontext, in dem sie realisiert werden, reiche „jene stumme Erfahrung der Welt als einer selbstverständlichen, zu welcher der praktische Sinn verhilft“ (Bourdieu 1993: 126).

Das hat Konsequenzen für die Aufgabe eines mit der Untersuchung von Ritualen befassten Wissenschaftlers:

„Die rituelle Praxis verstehen heisst nicht, die immanente Logik einer Symbolik zu entziffern; es heisst, ihre praktische Notwendigkeit und Zwangsläufigkeit zu restituieren, indem sie auf die realen Bedingungen ihrer Entstehung, d.h. auf die Bedingungen bezogen wird, in denen gleichermassen die Funktionen, die sie erfüllt, wie die Mittel, die sie anwendet, um jene zu erbringen, ihre Bestimmung entfalten.“ (Bourdieu 1993: 255)

Die Geltung von Symbolen Bourdieu verwendet selbst auch den Begriff des „Glaubens“. Dieser ist nahe demjenigen des Habitus angesiedelt und ist wie dieser gemäss Bourdieu in seinem „Urzustand“ nicht diskursiv geformt und expliziert, sondern inkorporiert:

„Der praktische Glaube ist kein ‚Gemütszustand‘ und noch weniger eine willentliche Anerkennung eines Korpus von Dogmen und gestifteten Lehren (‚Überzeugungen‘), sondern, wenn die Formulierung gestattet ist, ein *Zustand des Leibes*.“ (Bourdieu 1993: 126; Hervorhebungen im Original)

Glaube findet sich jedoch auch in einer, wie Bourdieu sie im Anschluss an Kant nennt, „pragmatischen“ Form expliziert, die durchaus strukturierend auf das Handeln wirken kann. Als Beispiel führt Bourdieu das Erlernen einer Fremdsprache auf, bei der eingespielte Dispositionen auf neue Regeln treffen, die als solche wahrgenommen werden. Diese in Form von Regeln vermittelte Sprache wird als willkürliches, expliziertes, Spiel gesehen, das durch dafür geschaffene Institutionen vermittelt wird. Bei der Erstsprache lernt man *in*, beim Erlernen einer Fremdsprache *mit* der Sprache zu denken (vgl. Bourdieu 1993: 124). Die Muttersprache stellt einen „Urglauben“ dar, man wird hineingeboren, es wird „unbestrittene, unreflektierte, naive, eingeborene Anerkennung“ (vgl. Bourdieu 1993: 125) geollt, dies im Gegensatz zu Formen des Glaubens, die in der Übernahme expliziter Hypothesen bestehen.

Bourdieu weist darauf hin, dass „pädagogische Arbeit“ wie das Vermitteln von Fremdsprachen „die Stufe des Diskurses“ (vgl. Bourdieu 1993: 136) erreiche. Solche Diskurse stellen aber ihrerseits selbständige Praktiken dar, die wiederum in ein ganzes System von Strukturen eingefügt sind, die im Vollzug der Systematisierung und Explikation nicht explizit mitgeführt werden.

Auch die Vermittlung expliziter Inhalte erfolgt also in Form einer Praxis, beispielsweise in der Schule und deren Lehrmethoden oder in religiösen Organisationen und deren Theologie. So betont Bourdieu (2009: 166), dass die Konditionierung der Individuen, ihre „symbolischen, d. h. konventionellen und konditionellen Stimulierungen“ nur unter der Bedingung wirkten, dass die Handlungssubjekte darauf konditioniert sind, sie wahrzunehmen. Zudem drängen sie sich dann bedingungslos und zwangsläufig auf, „wenn das Einprägen des Willkürlichen das Willkürliche des Einprägens und der eingepägten Bedeutungen ausser Kraft setzt.“ (Bourdieu 2009: 166). Das heisst, dass es nicht um die voluntaristische Abwägung und Übernahme von Überzeugungen geht, vielmehr stellt ein Ethos eine zur Tugend erhobene Notwendigkeit dar (vgl. Bourdieu 2009: 166) – ob nun diskursiv oder im „Urzustand“, Glaube wird stets praktisch implementiert. Die willentliche und explizite Bejahung durch das Individuum reicht gemäss Bourdieu (1993: 135) auch nicht aus, um an einem praktischen Sinn zu partizipieren, die Einverleibung funktioniert nicht über Repräsentationen, letztlich muss diese den Status der „Inkorporation“ haben, was heisst, dass ein Vollzug ohne reflexive Bezugnahme möglich ist.

Bourdieu verweist unter anderem auf Recht, Moral und Grammatik, in denen auf der Ebene des Gegenstandes selbst ein explizierender Zugriff auf die Praxis erfolgt

(vgl. Bourdieu 1993: 188). Theologische Reflexionen können durchaus parallel dazu gesehen werden, sie beobachten die praktischen Vollzüge aus einer symbolischen Warte, stellen sie in Bezug zu Glaubensvorstellungen und systematisieren dieses Gesamte aus Praktiken und Vorstellungen in Form eines „Symbolsystems“ – ein Begriff, der sich bei Bourdieu durchaus auch findet. Die Symbole dieses Systems erlangen jedoch ihre Bedeutung nicht aufgrund einer unabhängigen symbolischen Logik, diese ist immer eine Resultat einer Praxis, in der Akteure mit ihrem Habitus, ihren Interessen, Ressourcen und Hierarchien involviert sind – wie Bourdieu (2000b, c) unter Einbezug von Gedanken Marx', insbesondere aber Max Webers ausführt.

Auf Bourdieus Religionssoziologie war der Einfluss Max Webers unmittelbarer als derjenige Durkheims, was es nahe legt, Bourdieus Ansatz mit Webers Ausführungen zum historisch unterschiedlichen Grad der Ausarbeitung von Lehre und Glaube zu verknüpfen: Die Relevanz von „Theologien“ ist von Religion zu Religion unterschiedlich, generell ist sie für Weber ein Unterscheidungsmerkmal von Prophetie und Priesterreligiosität gegenüber Magie. Auch in dieser ist ein „Glaube“ an die Wirksamkeit notwendig, es findet sich aber kein „(. . .) Fürwahrhalten intellektuell verstandener Lehrsätze, die ihrerseits Produkt intellektueller Überlegung sind“ (Weber 1972: 341). Je stärker Gemeinde, Priester oder Lehrer Träger einer Religion sind, desto umfangreichere praktische und theoretische dogmatische Unterscheidungen sind zu erwarten. Eine relativ unabhängige, bindende und systematisch rationalisierte Dogmatik theoretischer Art ist insbesondere vom Christentum in stark verkirchlichter Form zu erwarten. Diese ist zudem dort am stärksten, wo die Priesterschaft unabhängig von der politischen Organisation stand.

„Diese beiden Arten von Einflüssen: die Macht des prophetischen Charisma und die beharrenden Gewohnheiten der Masse wirken also, in vieler Hinsicht in entgegengesetzter Richtung, auf die systematisierende Arbeit der Priesterschaft ein.“ (Weber 1972: 285)

An anderer Stelle bemerkt Weber (1982a: 197), dass ausformulierte Theologien als „leicht in Formeln zu fassende theoretische Leitsätze, (. . .) welche sich der Menschen bemächtigt und historische Wirkungen erzeugt haben“ dem rekonstruierenden Forscher seine Arbeit durch ihre Explizitheit erleichtern würden. Jedoch halte sich der empirisch-historische Vorgang nicht an die symbolische Logik der Theologie. Gerade das Vorhandensein umfangreicher religiöser intellektueller Systematisierung, so nun wiederum Bourdieu, erhöhe die Gefahr für die wissenschaftliche Perspektive, sich davon ausgehend an „illusorischen Erklärungen“ zu orientieren – denn die Praxis ist nicht die Realisierung eines theologischen Modells –

insbesondere darin, dass die der „objektivistischen Sicht der Praktiken innewohnende Theorie der Praxis“ (Bourdieu 1993: 188) unnötig bekräftigt werde und die vermeintlichen Erzeugungsgrundlagen der Praxis zu deren Normen erhoben würden.

In von Marx beeinflusster Manier sieht Bourdieu bei Symbolen stets einen Verknennungseffekt im Spiel (vgl. Bourdieu 1992: 170): Sie sind zwar mit nicht-symbolischen Machtbeziehungen verknüpft, ja gründen sich sogar darin, stellen diese aber nicht einfach dar und machen sie schwer lesbar. Ihnen inhärent ist ein Effekt der Verknennung dieser Beziehung, das heisst, sie müssen als Teil einer Praxis gesehen werden, die sie hervorbringt und die gerade nicht in diskursiver Form aus ihnen ablesbar ist.

Bourdieu als Kulturwissenschaftler Im Rahmen einer Diskussion um die Kultur-Struktur-Unterscheidung spricht Bourdieu (2009: 158) von einem „Realismus des Intelligiblen, bei dem die Kultur zu einer mit autonomer Existenz versehenen transzendenten Realität gerät, die selbst noch in ihrer Geschichte ihr immanenten Gesetzen gehorcht“. Dieser einseitigen Betonung von Kultur, so Bourdieu an gleicher Stelle, wüssten Kritiker wie Alfred Radcliffe-Brown ihrerseits Nichts entgegenzusetzen als einen „naiven Realismus“. Bourdieu konstatiert in der ganzen Debatte um die Unterscheidung zwischen Kultur und Struktur eine „extreme Verwirrung“. Sein Praxiskonzept scheint diese Verwirrung insofern aufzulösen, als dass Praxis nicht auf der expliziten Ebene eines Diskurses abgebildet wird, diesem aber auch keine unabhängige, inhärente Logik zukommt. Vielmehr stellen auch diskursive Praxen einen mehr oder weniger grossen Teil der Praxis dar. Dasselbe gilt für die Wissenschaft, die sich ihrerseits für die Beobachtung und Analyse von Praktiken interessiert, dabei einer eigenen Praxis nicht enttrinnen kann und mit der Gefahr umgehen muss, angesichts der eigenen Betonung von Diskursivität diskursiv verfasste Gegenstände zu bevorzugen und ihnen die Eigenständigkeit und Objektivität zuzuschreiben, die das Ziel der Wissenschaft selbst ist.

Wenn Bourdieu als Vertreter einer „Kulturwissenschaft“ gesehen wird (vgl. z. B. Daniel 2004), ist dies angesichts der Prominenz von Konzepten Bourdieus wie „kulturelles Kapital“ oder seiner Auseinandersetzung mit „Kultur“ im Sinne von Kunst (vgl. z. B. Bourdieu 1997) verständlich. Dabei schien Bourdieu der Kulturbegriff durchaus problematisch, so schlug er beispielsweise vor, das „kulturelle Kapital“ müsse eigentlich „Informationskapital“ heissen, damit der Begriff „seine volle Universalität“ erhalte (Bourdieu und Wacquant 2006: 151). Eine Zuweisung Bourdieus zu Kulturwissenschaft ist aber insofern missverständlich, als dass dies einen Gegensatz zu Sozialwissenschaft impliziert, der für Bourdieu nicht zutrifft. Wichtig ist auch, die Bewegung zu sehen, die Bourdieu, nicht zuletzt von Marx her

kommend, vollzieht: In seiner Verteidigung gegen den Vorwurf des Ökonomismus betont Bourdieu (2006: 148), er wolle „das materialistische Denken in die Sphäre der Kultur“ hineinragen, aus der er „historisch ausgetrieben wurde, als der moderne Kunstbegriff erfunden wurde und das Feld der kulturellen Produktion seine Autonomie erlangte“. Bourdieus Ansatz ist damit gerade als Versuch zu verstehen, die „Autonomie der Kultur“ und die Idee von Symbolen, die ihre Bedeutung durch ihre Relation zu anderen Symbolen erhalten, zu hinterfragen. Für Bourdieu (1992: 170) liegt die Geltung der Symbole und ihre Macht nicht in ihren Bedeutungen begründet, sondern in den Beziehungen derjenigen, die sie einsetzen.

Es wäre angesichts der Parallelen zu einer praxistheoretischen Durkheim-Interpretation wenig zutreffend, Bourdieu als Durkheimianer zu bezeichnen. Die soziale Praxis, die beide als Basis des Sozialen sehen, charakterisieren sie höchst unterschiedlich: Materielle Verhältnisse und Hierarchie nehmen bei Bourdieu bei ihrer Charakterisierung und derjenigen ihres Einflusses auf Ritual und Religion eine prominente Rolle ein. Für diese Betonung stellt nicht Durkheim, sondern Weber und Marx die wichtigsten Referenzen dar.

2.6.4.2 Weitere Positionen

Die auf Bourdieu aufbauende Argumentation für den Primat der Praxis soll abschliessend noch breiter in der Diskussion abgestützt werden: Im Anschluss an Ann Swidler werden eine mit Praxistheorie kompatible Rede von Kultur diskutiert und dem hier vertretenen Ansatz ähnliche Durkheiminterpretationen in der britischen Soziologie, auf die später noch zurückgegriffen werden wird, beigezogen. Weitere prominente Kritiken an einer strukturfunktionalistischen Durkheimkritik soll kurz anhand der „Dominant Ideology Thesis“ und Talal Asads eingeführt werden. Und schliesslich wird der Kreis zu Ludwig Wittgenstein geschlossen, der als Gewährsmann für Praxistheoretiker seinerseits rationalistische Unterstellungen an ethnologische Untersuchungsgegenstände kritisierte.

Swidler: Kultur und Praxis Die wissenschaftliche Rede von „Kultur“ in einem differenzierten Sinne scheint angesichts der Problematik der Unterscheidung zwischen sozialen und kulturellen Systemen mit Schwierigkeiten verknüpft. Möglichkeiten, auch angesichts einer Kritik am normativen Funktionalismus von Kultur zu sprechen, zeigt Ann Swidler auf.

In einem prominent gewordenen Text geht sie von Folgendem aus: „A culture is not a unified system that pushes action in a consistent direction. Rather, it is more like a ‚tool kit‘ or repertoire from which actors select differing pieces for constructing lines of action“ (Swidler 1986: 275–276). In Swidlers Verständnis ist Kultur kein vom Handeln separiertes System von Ideen, sondern beeinflusst die

Strategien des Handelns, worunter sie die Konstruktion von Handlungsverknüpfungen versteht. Diese Handlungsstrategien basieren nicht auf bewusst gefassten Plänen, das kulturelle „tool kit“ ist also nicht ein Wühlkasten, in dem souveräne Individuen kramen und sich Passendes auswählen. Vielmehr handelt es sich um ein Repertoire, aus dem heraus Handlung gestaltet wird, indem z. B. Gewohnheiten, Empfindungen oder Weltanschauungen Teil der Handlungsstrategie werden. Kultur ist also die Verknüpfung solcher Elemente im Handlungsvollzug. Dabei ist individueller Spielraum möglich: Explizit positioniert sich Swidler (1986: 277) gegen das von Garfinkel an Parsons kritisierte Modell von Kultur als ein das Handeln quasi determinierendes Wertsystem, stattdessen geht sie von „active, sometimes skilled users of culture whom we actually observe“ aus. Mit „sometimes“ verweist sie auf einen Punkt, der sowohl für ihr Verständnis von individuellem Handeln, als auch für umfassende kulturelle Zusammenhänge wichtig ist. Der Grad der Explizitheit und Reflexion von kulturellen Inhalten ist eine empirische Frage. Das Leben kann eher „settled“ sein, wobei dann der explizite Verweis auf Werte wenig Konsequenzen zeitigt und Kultur sich implizit reproduziert, oder „unsettled“, wobei dann Ideologien an Wirksamkeit gewinnen.

Zusätzlich klären lässt sich Swidlers Kulturverständnis und insbesondere ihre Positionierung gegenüber „kognitivistischen“ Theorien anhand ihrer Auseinandersetzung mit Stephen Vaisey. Ansätze, die expliziter Bedeutung gänzlich die Fähigkeit zur Strukturierung des Handelns absprechen – eine solche Position unterstellt er auch Swidler¹⁶² –, gehen Vaisey (2008: 607) zu weit. Stattdessen verweist er auf Ansätze, die er als „dual process theory“ bezeichnet, das heisst Theorien, die von einem Zusammenspiel eines bewussten mit einem unbewussten Faktor ausgehen und des Weiteren auf Ansätze, die er als „person-interaction theory“ bezeichnet, die das Handeln als Resultat der Wechselwirkungen zwischen Person und der Situation sehen. In diesen Ansätzen und für Vaisey geht es in Handlungstheorien darum, die Beziehung zwischen bewussten und unbewussten Prozessen einerseits und dem Einfluss der Umwelt andererseits zu klären (Vaisey 2008: 609). Bourdieus Habitus-Konzept scheint Vaisey, der über „Kognition“ argumentiert, diesen Bedingungen zu entsprechen, dies jedoch mit Modifikationen, insbesondere sei die Möglichkeit des Einflusses einer „discursive consciousness“, wie Giddens’ Praxistheorie sie bietet, vorzusehen (Vaisey 2008: 610). Dazu gesellt Vaisey ein kognitionswissenschaftliches Verständnis von „moral intuition“, anhand derer das Individuum über seine Emotionen, Entscheidungen, Präferenzen und internalisierten Vorstellungen zum

¹⁶²Das scheint überzogen, da diese durchaus „kulturelle“ Einflüsse, das heisst Einflüsse von Konzeptionen, auf das Handeln feststellt (vgl. z. B. Swidler 1986: 283) und die Rolle von Kultur nicht auf ex post Erklärungen von Handlungen reduziert.

Handeln angeleitet wird und im Zusammenspiel mit anderen die soziale Welt hervorbringt.

Swidler (2008: 616) teilt in ihrer Antwort auf Vaisey zwar dessen Fragestellung, die von Vaisey aber als zentral postulierte Kategorie einer mehr oder weniger bewussten „moral intuition“ würde nicht genügend geklärt. Die Rede von „Kognition“ verlagere den Erklärungsbedarf gänzlich ins Individuum hinein:

„Yes, a theory that people have ‚cultural repertoires‘ or ‚toolkits‘ is ‚underdetermined‘ if one asks how culture, understood as something individuals carry around in their heads, directly shapes action. But I don’t think we can resolve this underdetermination by figuring out a different (even a superior) way of describing what people carry inside their individual consciousnesses or unconsciousnesses. What we need instead is to get beyond the fundamental individualism of such models.“ (Swidler 2008: 617)

Das heisst, dass Swidler als Soziologin die Reproduktion und Varianz von Handlung und Kultur nicht über psychologische Dispositionen verstehen will, sondern über ein kontextuell unterschiedliches Arrangement von Strategien. Swidler weiter:

„The question of how culture shapes action can’t be answered by figuring out better models of how it operates in the heads of individuals, however interesting (and however difficult) that might be; instead, we need better analysis of the structures that determine how cultural meanings will be organized, and when and where particular sets of meanings will be brought to bear on experience.“ (Swidler 2008: 617)

Ihre Position bringt Swidler wie folgt auf den Punkt:

„Culture does not influence how groups organize action via enduring psychological proclivities implanted in individuals by their socialization. Instead, publicly available meanings facilitate certain patterns of action, making them readily available, while discouraging others. It is thus not the rearrangement of some free-floating heritage of ideas, myths, or symbols that is significant for sociological analysis. Rather, it is the reappropriation of larger, culturally organized capacities for action that gives culture its enduring effects.“ (Swidler 1986: 283)

Wie Vaisey hält auch Swidler Bourdieus Theorie als zumindest kompatibel mit ihrem Ansatz, selbst wenn auch sie ein weniger determinierendes Modell der Strukturierung des Handelns vertreten will (vgl. Swidler 2008: 615). Swidler setzt zwar nicht auf den Begriff der Praxis, doch Bourdieus „Esquisse d’une théorie de la pratique“ ist die von ihr an zentraler Stelle ihrer Argumentation genannte Referenz (vgl.

Swidler 1986: 275–276). Die Suche nach den gesellschaftlichen Strukturen, die die kulturellen Bedeutungen organisieren, und die Absage an den Individualismus bringen Swidler jedoch näher an Bourdieu und das hier vertretene Verständnis von Praxis; und auch die Berücksichtigung von Giddens' „diskursivem Bewusstsein“ kann in eine Praxistheorie bzw. Theorie von Kultur und Handeln eingebaut werden, ohne auf ein kognitionspsychologisches Verständnis zurückgreifen zu müssen.

Mellor und Shilling: Rituale und Emotionen Vorläufer der praxistheoretischen Durkheim-Lesart sind bei den Kritikern des Neodurkheimianismus in den 1970er-Jahren, wie z. B. Whitney Pope (1975b), zu finden. Auch in der britischen Soziologie findet sich eine Geschichte der Kritik an strukturfunktionalistischen Durkheiminterpretationen, so bei Steven Lukes (1975b) und in jüngerer Zeit bei Philip Mellor und Chris Shilling. Auch sie greifen auf Durkheim zurück, um einen Blick auf Rituale und Symbole zu begründen, der sich von demjenigen des normativen Funktionalismus unterscheidet. Die Betonung von Ritualen erlaube auch mit einem Durkheimianischen Ausgangspunkt eine nicht-funktionalistische Theorie, in der Macht und Konflikt betont werden:

„Viewed within the frequently conflictual exchanges and expenditures of energy arising from Durkheim's theory of effervescent vitalism, in fact, it is clear that the ritual construction of social solidarity is a highly contingent phenomenon, marked by a series of enduring conflicts and oppositions, and by a complex of power relations.“ (Mellor 1998: 99)

Damit einhergehend ist eine Verschiebung der Betonung von Werten und Symbolen hin zur Betonung von Emotionen, die insofern grundlegender seien, als dass sie überhaupt erst die Symbole hervorbringen würden. Durkheim habe sich gegen rationalistische Standpunkte gewandt, „which viewed religion primarily in terms of their systems of ideas“ (Mellor 1998: 103). Im Anschluss an Nisbet stellt Mellor (1998: 88) fest, dass Durkheim sich gerade nicht für Welterklärung oder Sets von Werten interessiert habe, sondern „how they make certain forms of action and experiences possible“. Die „directional logic“ einer Religion liege eher an der „*embodied orientation* towards social realities“ als an der Plausibilität ihrer „philosophischen“, weltanschaulichen Orientierung (Mellor und Shilling 2010: 33; Hervorhebung im Original). In diesem Sinne seien es auch nicht intellektuell wahrgenommene

Inkonsistenzen zwischen religiösen Erwartungen und den gemachten Erfahrungen in der Welt, die Religiosität formen (vgl. Mellor und Shilling 2010: 34).¹⁶³

Der „kognitive Symbolismus“ würde auf Kosten der Praxis überbetont:

„Durkheim’s concern with trajectory incorporates ritual actions and emotions, thus avoiding the overemphasis Parsons places on cognitive symbolism at the expense of embodiment.“ (Shilling und Mellor 2011: 24)

Dem möglichen parsonsonianischen Gegenvorwurf, den „Idealismus“ durch einen „Positivismus“, der die Sinndimension menschlichen Handelns gänzlich ausschliesst, zu ersetzen, begegnen die Autoren, dass auch diese rituellen Handlungen zu einer „cultural directionality“ führen, dieser aber auch unterstehen würden, das heisst, es sind nicht einfach blosse, ungesteuerte Emotionen (Shilling und Mellor 2011: 25).

Kritik an der *Dominant Ideology Thesis* Bemerkenswert ist die Kritik, die von marxistisch beeinflussten Sozialwissenschaftlern am normativen Funktionalismus geübt wird, da sie auch bestimmte Strömungen innerhalb des Marxismus betrifft, die ähnliche Problematiken aufweisen: So identifizieren Abercrombie et al. (1980) Vorstellungen „dominanter Ideologie“, deren Parallelen zu neodurkheimianischen Konzepten aufgezeigt und gleichzeitig kritisiert werden. Das überrascht insofern, als Marx in strukturfunktionalistischen Ansätzen oft als Folie der Abgrenzung dient, das Ansinnen, ein nicht-mechanistisches Modell der sozialen Welt und die Autonomie von Kultur zu betonen, wird im Widerspruch zu Marx gesehen (vgl. z. B. Alexander 1990: 3).

Insbesondere im Anschluss an eine bestimmte Interpretation der *Deutschen Ideologie* – bemerkenswerterweise auch eine zentrale Referenz für Praxistheorien – hätten, so nun Abercrombie et al., marxistische Denker wie Gramsci, Althusser und auch Habermas Kultur als Mittel gesehen, mit denen die herrschende Klasse die Gesellschaft umfassend ideologisch formt und damit zu dominieren vermag. Diese marxistischen Konzeptionen der dominanten Ideologie seien damit äquivalent zu Theorien der geteilten Kultur, die sich im normativen Funktionalismus fänden, da

¹⁶³Mellor und Schilling (2010) verwenden ihren Ansatz der *body pedagogics* dafür, umfassende Schlüsse hinsichtlich einzelner religiöser Traditionen wie „Islam“ und „Christentum“ zu ziehen. Die entsprechenden pauschalisierenden Schlüsse sind nur möglich, weil sie einerseits nicht im Detail die rituellen Praktiken rekonstruieren, sondern ihre Aussagen mit dem Verweis auf zentrale, ihrer Meinung nach einheitliche Symbolbestände wie im Fall des Christentums z. B. die Kommunion oder die Bibel begründen und dabei auf ein „ideal-typical“ Vorgehen verweisen (vgl. Mellor und Shilling 2010: 35).

in beiden Wertintegration, das heisst die gesellschaftliche Übernahme von Werten, Glaubensvorstellungen oder Ideologien als Garant sozialen Zusammenhalts gesehen werde.¹⁶⁴

Tatsächlich lassen Zitate wie das folgende von Althusser, neben all den Betonungen von Materialität, Praxis und Ritual, auch gewisse Parallelen zur Position eines Parsons erkennen:

„Es wird also deutlich, dass das Subjekt nur handelt, indem es durch folgendes System bewegt wird (das System wird hier in seiner realen Determinationsreihenfolge aufgeführt): eine Ideologie, die innerhalb eines materiellen ideologischen Apparates existiert, materielle Praxen vorschreibt, die durch ein materielles Ritual geregelt werden, wobei diese Praxen wiederum in den materiellen Handlungen eines Subjekts existieren, das mit vollem Bewusstsein seinem Glauben entsprechend handelt.“ (Althusser 1977b: 139)

Immerhin steht die Ideologie am Anfang und das Individuum handelt „mit vollem Bewusstsein seinem Glauben entsprechend“.

In der Folge seiner Kritik an der „Dominant Ideology Thesis“ bezieht sich der (Religions-)Soziologe Bryan Turner (1991: 46) auch auf Durkheim selbst, der den gemeinsamen Vollzug und nicht Wertkonsens als unabdingbares Element von Soziales erzeugenden Ritualen gesehen habe. In der Religionssoziologie haben diese Positionen jedoch wenig Beachtung gefunden.

Asad: Ritual ohne Dekodierung Mit Blick auf Religionssoziologie und Religionswissenschaft stellt eine praxistheoretische Perspektive eine Alternative zu prominenten Verständnissen von Handlung und Kultur dar, die von „Symbolsystemen“ ausgehen, als deren Realisierung Handlungen gesehen werden. Entsprechende Konzepte wurden über das Religionsverständnis des frühen, von Parsons beeinflussten Geertz in der kulturwissenschaftlichen Religionswissenschaft wichtig. Auch hier steht eine praxistheoretische Kritik jedoch nicht alleine da, sie findet ihre Parallelen beispielsweise bei einem eher dem Poststrukturalismus als der Praxistheorie zuzuordnenden Autoren wie Talal Asad.

Asad wendet sich gegen eine Trennung zwischen dem rituellen Vollzug und einer durch sie ausgedrückten Bedeutung, in der Rituale wiederum als Symbole gesehen werden, die im Rahmen einer entsprechenden Logik bestimmte Dinge ausdrücken. Die Konzeption von Ritualen als Repräsentation von etwas anderem, das

¹⁶⁴Vgl. auch die Kritik an der marxistischen „Indoktrinationsthese“ bei Lockwood (1992b: 209–305).

der Übersetzung durch „Theologen“ oder kundige Kulturkundler harre, dürfe nicht verallgemeinert werden:

„Ritual is (...) directed at the apt performance of what is prescribed, something that depends on intellectual and practical disciplines but does not itself require decoding. In other words, apt performance involves not symbols to be interpreted but abilities to be acquired according to rules that are sanctioned by those in authority: it presupposes no obscure meanings, but rather the formation of physical and linguistic skills.“ (Asad 1993a: 62)

Es geht bei Ritualen um Fähigkeiten, Regeln und Autoritäten, nicht unbedingt um dadurch ausgedrückte Bedeutungen, die es für den Forscher zu rekonstruieren gilt. Als Ursache für die aus seiner und auch einer praxistheoretischen Perspektive falsche Sicht identifiziert er nicht die strukturfunktionalistische Durkheimlesart, sondern eine bestimmte moderne, christlich-theologische Sichtweise auf Religion und Ritual, in der Bedeutungen zentral sind, die das Individuum zu kennen und zu glauben hat.

„It is a modern idea that a practitioner cannot know how to live religiously without being able to articulate that knowledge.“ (Asad 1993a: 36)

Gerade die Bedingungen der Moderne hätten eine solche Sicht gefördert, da Rituale darin nicht mehr dieselbe umfassende disziplinierende Wirkung annehmen und bloss als symbolische Angelegenheiten gesehen würden (vgl. Asad 1993c: 78–79). Interessanterweise identifiziert Asad Durkheims Neffen Marcel Mauss als Referenz für eine Abwendung von einem solchen Dualismus zwischen rituellem Vollzug und symbolischer Bedeutung: Mit seinem Habitus-Konzept konzeptualisierte er ritualisiertes Handeln als Menge verkörperter Fähigkeiten, nicht als Medium symbolischer Bedeutungen.

Asads Sicht weitet die genannte Kritik an einer Lesart, die den Primat bei den Glaubensüberzeugungen sieht, insofern aus, als er dafür nicht bestimmte soziologische, sondern religiöse Einflüsse massgeblich sieht. Auch wenn es einfacher ist, strukturfunktionalistische Einflüsse auf Geertz zu identifizieren als christliche, ist die entsprechende Anfrage gerade aus religionswissenschaftlicher Sicht wichtig.

Wittgensteins Kritik an Frazer Wittgenstein wurde bereits als Referenz für praxistheoretische Positionen eingeführt (siehe Abschn. 2.2.2.3.). Auf ihn soll im Rahmen der Diskussion über das Verhältnis von Glaubensvorstellungen und Praktiken erneut verwiesen werden, da eine ihm folgende Fassung dieser Beziehung es erlaubt, Schwierigkeiten des Verstehens von religiösen bzw. als „magisch“ bezeichneten

Ritualen zu lösen. Dazu soll seine kritische Auseinandersetzung mit dem Ethnologen James George Frazer kurz rekapituliert werden.

Frazers Behandlung der Magie ist ein aufschlussreiches Beispiel für den „intellektualistischen Fehlschluss“, der aus der Unterstellung eines Systems von Glaubensvorstellungen hervorgehen kann. In seiner äusserst einflussreichen Behandlung von Religion, Magie und Wissenschaft stellt Frazer fest, bei Magie (und letztlich auch Religion) handle es sich letztlich um einen kapitalen Irrtum, da sie auf der „völligen Verkennung des Wesens der besonderen, einzelnen Gesetze“ (Frazer 1994 [1922]: 71), die involviert wären, beruhe und damit in gänzlich unnützen Handlungen, wie z. B. Geisterbeschwörungen oder Regentänzen, münden würde. Hinzu komme der Mangel an Einsicht: Obwohl ihre Rituale nichts taugten und die damit verknüpften Vorstellungen der Welt stets aufs Neue widerlegt würden, würden sie von den unbelehrbaren Primitiven wieder und wieder durchgeführt.

Für eine interaktionistisch-konstruktivistische Lesart spricht Durkheims Kritik an Frazer: Dieser interpretiere die von ihm „homöopathisch“ genannte Magie dahingehend, dass der Irrtum begangen würde, Dinge für identisch zu halten, die sich nur ähnlich sind (vgl. Durkheim 1994: 481, 510). Oft sei eine Assimilation von Bild und Modell jedoch nicht festzustellen, es handle sich vielmehr um eine Erschaffung. Nicht der intellektualistisch unterstellte Glaubensirrtum informiere das Handeln, die Vorstellungen seien vielmehr ex post Verbalisierungen eines Gefühls der Erfahrung einer höheren Macht (der Gesellschaft) und der realen, positiven, aber nicht intendierten Konsequenzen des rituellen Handelns.

Wie Durkheim (1994: 487f., 516ff.) an Frazer kritisierte, bezog dieser Magie auf „Lehrsätze“ und isolierte sie aus ihrem praktischen Zusammenhang, wodurch unverständlich wird, wie Magie und letztlich auch Religion zu Plausibilität kommen konnte. Auch Frazers Schüler Malinowski ging mit dieser Kritik einig:

„One achievement of modern anthropology we shall not question: the recognition that magic and religion are not merely a doctrine or a philosophy, not merely an intellectual body of opinion, but a special mode of behavior, a pragmatic attitude built up of reason, feeling, and will alike. It is a mode of action as well as a system of belief, and a sociological phenomenon as well as a personal experience.“ (Malinowski 1954: 24–25)

Es ist kein Zufall, dass entschiedene Kritik an Frazers Position auch von Ludwig Wittgenstein erfolgt, der seinerseits als Referenz für praxistheoretische Ansätze genannt wird (siehe Abschn. 2.2.2.3). Wittgensteins Kritik gipfelte in Urteilen wie dem Folgenden: „Frazer wäre imstande zu glauben, dass ein Wilder aus Irrtum stirbt. (. . .) Frazer ist viel mehr savage, als die meisten seiner savages.“ (Wittgenstein 1967: 240).

Frazer unterstellt der Praxis eine Logik, er sieht Rituale als Folgerungen aus einem System von geglaubten Kausalitätsverhältnissen, das die rituell Handelnden dazu anleitet, ihre Zwecke auf eine bestimmte rituelle Art und Weise zu verfolgen. Der Blick auf die Ritualisierung der Praxis zeigt jedoch vielmehr, dass das, was in Ritualen zählt, die richtige Abfolge von Schritten ist und sich die kommunikative Kapazität von Ritualen weitgehend darauf beschränkt, mitzuteilen, was der nächste rituelle Schritt ist.¹⁶⁵ Die Teilnehmer verlassen sich gerade in schwierigen Situationen darauf, dass es zu diesem Zeitpunkt richtig ist, so zu handeln, und der im Ritual erzielte Interaktionserfolg bestätigt dies. Der Glaube an eine Einbindung dieser Handlungsanleitungen in ein System von Gesetzmässigkeiten, die Ableitung ritueller Handlungen aus Glaubensmotiven, stellt eine weitgehende Unterstellung von Frazer dar. Aus ex post Rationalisierungen befragter Ritualteilnehmer können solche Verknüpfungen wohl hergestellt werden, jedoch sind Rituale typischerweise „traditionales Handeln“ im Sinne Webers (1972: 17), es wird so gehandelt, weil nun einmal so gehandelt wird. Regentänze werden nicht praktiziert, weil man ihnen in Ableitung von einem System von Glaubensvorstellungen die Wetterbeeinflussung zutraut, sondern weil sie ein Vokabular für die aktive, das heisst praktische, Beschäftigung mit dem Wetter bereitstellen. Isoliert man diese Handlungen aus ihrem praktischen Zusammenhang, wird tatsächlich unverständlich, wie Magie und letztlich auch Religion zu Plausibilität kommen konnten.

Interessanterweise findet sich bei Parsons eine ähnlich gelagerte Kritik an Versuchen eines „rationalistisch ausgerichteten Positivismus“, Religion zu erklären, wozu er u. a. Frazer zählt:

„With beliefs like that in a soul seperable from the body, ritual practices in turn are held to be readily understandable. It is, however, a basic assumption of this pattern of thinking that the only critical standards to which religious ideas can be referred are those of empirical validity.“ (Parsons 1954 [1949]: 199)

Daraus werde, so Parsons weiter, abgeleitet, dass der Glaube an Religion und Magie und auch die dazugehörenden Praktiken in einer aufgeklärten Moderne verschwinden würden. Parsons hält eine solche Position für „inadequate“ und bietet Pareto, Malinowski, Durkheim und Weber auf, um mit dem Fehlschluss, empirische Validität unter wissenschaftlichen Bedingungen als Kriterium für die Richtigkeit religiöser Vorstellungen und Rituale anzusehen, aufzuräumen. Gerade Durkheim habe die symbolische Ebene von der „intrinsic causality“ getrennt und gehe von der Arbitrarität ihrer Bedeutung aus.

¹⁶⁵Siehe dazu die Erläuterungen zu Ritualen als „Kommunikationsvermeidungskommunikation“ im Abschn. 2.3.4.

Parsons Frazer-Kritik weist darauf hin, dass es durchaus Berührungspunkte zwischen den Ansätzen gibt, die hier hinsichtlich ihrer Antwort auf die Frage nach der Beziehung von Glaubensvorstellungen und Ritualen einander gegenübergestellt werden – wenngleich es auch nicht allzu schwierig ist, Parsons gleichwohl eine Korrespondenztheorie der Wahrheit zu unterstellen (vgl. z. B. Heritage 1984: 29), die mit Wittgensteins Spätphilosophie und auch mit sich darauf berufenden Praxistheorien nicht vereinbar ist.

2.6.5 Praxis ohne Kultur

Anne Rawls sieht die in diesem Abschnitt nachgezeichnete Diskussion als zentral an:

„This [,privileging of practices over beliefs“ durch Durkheim] is an issue that, I believe, divides contemporary sociology: those who focus on narrative accounts versus those who focus on enacted practices.“ (Rawls 2004: 142)¹⁶⁶

Die vorliegende Untersuchung geht von der Betonung auf „enacted practices“ aus – die Gründe dafür wurden in den vorangehenden Abschnitten diskutiert: Die Gegenposition basiert einerseits auf einem intellektualistischen Bild des Menschen und seiner Handlungen. Andererseits rekonstruiert sie Bedeutungen als vom Handeln abgetrennte, autonome Angelegenheit und schreibt ihnen logische Kohärenz und Zeitlosigkeit zu. Ein solches Verständnis stellt zu hohe Anforderung an die Bewusstheit der Beteiligten, da sie als Konzeptionen nur in diesem Rahmen Wirklichkeit gewinnen können, es entfernt Bedeutungen aus dem sozialen Vollzug und bringt die Gefahr mit sich, dass der Wissenschaftler sich der Rekonstruktion und oft der blossen Konstruktion symbolischer Logiken widmet und damit eher Theologie als Religionswissenschaft betreibt.¹⁶⁷

¹⁶⁶Interessanterweise fährt sie wie folgt weiter: „There are relatively few of the latter, as the statistical study of society generally shares a reliance on narrative accounts with more ‚cultural‘ forms of sociology.“ (Rawls 2004: 142). Damit stellt sie nicht nur eine Vormachtstellung der Betonung von Vorstellungen und Werten fest, sondern sieht als – hier bisher nicht angesprochener – Faktor die quantitative Religionsforschung, die auf Religion über verbale Berichterstattung, nicht über teilnehmende Beobachtung zugreift.

¹⁶⁷Vgl. auch Skorupski (1976: 33) „The reading of meaning into action that is not intentionally meaningful is problematic, and this is especially the case when symbolists point to considerable differences between the literal level of the ritual and what the symbolists believe is the ‚true‘ or fundamental message of the ritual.“

Eine so zu kritisierende Position kann sich durchaus auf Durkheim berufen, genauso lassen sich aber bei Durkheim Ansätze zu einer Praxistheorie finden, einer Argumentationslinie, der hier der Vorzug gegeben wird. Einige konzeptuelle Konsequenzen dieser Entscheidung sollen abschliessend aufgezeigt werden:

1. Kultur vs. Gesellschaft: Auf die Unterscheidung zwischen Kultur und Gesellschaft wird verzichtet. Wie Parsons und der frühe Geertz von einer separaten Sphäre der Kultur auszugehen, die in irgendeiner Weise von Gesellschaft zu trennen ist, erscheint praxistheoretisch wenig sinnvoll. Es scheint nicht möglich, bestimmte Qualitäten oder Komponenten zu nennen, die eine solche Differenzierung plausibel machen. Wie Luhmann (1980: 17) betont, ist nicht klar, wo in der empirisch vorfindbaren Gesellschaft eine Grenze zu Kultur zu ziehen wäre. Dem würde Parsons entgegen, dass seine Unterscheidung zwischen sozialem und kulturellem System in der sozialen Realität tatsächlich nicht vorkomme, sondern bloss analytisch sei. Auch das ist wenig sinnvoll: Gerade Parsons wendet beträchtliche Energie darauf auf, Vorgänge der Vermittlung von kulturellem und sozialem System (z. B. durch Institutionalisierung von Wertvorstellungen) zu thematisieren. Empirische Referenzen für Vorgänge der Vermittlung von Ebenen zu suchen, die allein der Theoretiker trennt, scheint wenig sinnvoll.¹⁶⁸
2. Verzicht auf den Kulturbegriff: Der Verzicht auf die Unterscheidung zwischen Kultur und Gesellschaft legt es nahe, sich begrifflich an eine der zwei Seiten anzuschliessen: Im Folgenden wird von „Gesellschaft“ bzw. „sozialen Systemen“ gesprochen, da diese Wortwahl an die Durkheimrezeption in der Soziologie und der britischen Sozialanthropologie anschliesst und einer praxistheoretischen Konzeption von der Konnotation her näher liegt.¹⁶⁹ Die Verwendung des Kulturbegriffs aufgrund der Konnotationen des normativen Funktionalismus

¹⁶⁸Entsprechend sind Betrachtungen über die relative Autonomie der Kultur wie bei Alexander (1990: 26) typischerweise mit Sätzen durchsetzt wie: „We cannot understand culture without reference to subjective meaning, and we cannot understand it without reference to social structural constraints.“ Das heisst, Energie muss darauf verwendet werden, darauf hinzuweisen, dass das künstlich getrennte doch irgendwie zusammenhängt – die Frage stellt sich dann nach dem Wie.

¹⁶⁹Eine Möglichkeit der Rede von Kultur, die mit dem hier gewählten Ansatz kompatibel wäre, wurde mit Ann Swidler aufgezeigt (siehe Abschn. 2.6.4.2).

und der symbolischen Anthropologie, die diesen Begriff geprägt haben und hier ausführlich kritisiert werden, wäre missverständlicher.¹⁷⁰

3. Werte und Rationalisierung: Die Eigenständigkeit einer kulturellen Dimension, eines Reichs der Bedeutungen wird abgestritten, aber nicht verneint, dass es Werte, Symbole und Glaubensvorstellungen gibt. Diese bilden jedoch keine Systeme, Systemhaftigkeit kommt ihnen nur im praktischen Vollzug zu, in dem sie nicht von dem getrennt sind, was als Handlung bezeichnet werden kann. Diese wiederum können auch ohne die explizite Zuweisung von Werten erfolgen, entlang impliziter Regeln. Die Zuweisung zu Werten im Sinne einer Rationalisierung von Handlungen, der Formulierung von Beweggründen und Motivationen kann in unterschiedlichem Mass vorkommen und auch in religiösen Traditionen und Ritualen unterschiedlich präsent sein. Solche Rationalisierungen dürfen aber nicht generell erwartet werden. Bei Frazer zeigt sich, wie problematisch es ist, wenn jeglichem Handeln Rationalität als Norm unterstellt wird. Die von Wittgenstein angeprangerten rationalistischen Unterstellungen Frazers führen zu einem Missverstehen von magischen bzw. religiösen Praktiken und zeigen, wie falsche Handlungstheorien der wissenschaftlichen Perspektive Normativität zuführen können.¹⁷¹ Auch rationalisiertes Handeln ist zudem praxistheoretisch als Praxis zu sehen und stellt somit einen Vollzug von Strukturen dar, über den sich die Handelnden selbst nicht ganz im Klaren sind – dies dürfte beispielsweise

¹⁷⁰Diese Positionierung deckt sich mit derjenigen Luhmanns, der sich sowohl dem Verständnis von Kultur als eigenem System als auch der darüber hergestellten Frage nach Austausch zwischen Kultur und Gesellschaft verweigert: „Wir verzichten im folgenden auf die These, die Kultur, bzw. der semantisch-symbolische Komplex sei ein eigenes, ausdifferenzierbares Handlungssystem, und verzichten deshalb auch auf die theoretisch anspruchsvollen Begriffe Interpenetration und Austausch (interchange) für die Erfassung des Verhältnisses von Gesellschaftsstruktur und semantischer Tradition.“ (Luhmann 1980: 17)

¹⁷¹Auch Max Weber widmet sich der Thematik der Rationalisierung durch Glauben: Irgendein Mass an Glaube gibt es in jeder Religion und sogar in der Magie. Es kann sich „zum Führwahrhalten intellektuell verstandener Lehrsätze, die ihrerseits Produkt intellektueller Ueberlegung sind“ (Weber 1972: 341) entwickeln. Im Christentum wird dies als „fides explicita“ bezeichnet. Bereits die Hingabe an eine anstaltsmässig geordnete Autorität bedeutet einen Verlust an intellektualistischem Charakter. Es entwickelt sich fides implicita, „die allgemeine Bereitschaft der Unterstellung aller eigenen Ueberzeugung unter die im Einzelfall massgebende Glaubensautorität“ (Weber 1972: 342), wie in der katholischen Kirche. In einer Religiosität, in welcher eine umfassende Gesinnung ins Zentrum gerückt wird, sind Wissen und Dogmenkenntnis ebenfalls weniger wichtig. Es bilden sich aber Kreise, in denen dieser Intellektualismus wichtig bleibt. Beispielsweise wird den Priestern diesbezüglich von den Laien viel zugetraut, auch was die religiöse Praxis betrifft, weshalb dieser Glaube als Surrogat magischer Fähigkeiten gelten kann (Weber 1972: 343).

- auf Frazers wissenschaftliches Handeln zutreffen, mittels dessen er unter der Annahme von Universalität eine höchst spezifische Weltsicht reproduzierte.¹⁷²
4. Praxis, Handlungskapazität und Emotion: Kultur findet nicht im Kopf statt und es geht nicht um Kognition insofern es sich dabei um psychische Schemata handelt: Weder Varianz noch Konstanz wird auf psychische Dispositionen zurückgeführt, so mit Swidler gegen Vaisey. Sondern: Soziale Verhältnisse geben Handlungsmuster vor. Der Transfer erfolgt so nicht über bestimmte Ideen oder Mythen, die dann im Handeln umgesetzt werden, sondern über die Kapazität zu Handeln. Das heisst, Menschen werden mit der Kapazität und damit einhergehend mit der Neigung versehen, auf bestimmte Arten und Weisen zu handeln. Ritualisierte Praxis stellt durch ihre Einübung entsprechende Kapazitäten her.

2.7 Religion

Die Frage, inwiefern religiöse Rituale von anderen Ritualen unterscheidbar sind, ist für die Bestimmung des Gegenstandes der vorliegenden Untersuchung notwendig. Gleichzeitig trifft man dabei eine Selektion mit Widerspruchsgarantie und wird Teil einer wenig zielstrebigen Diskussion, wie beispielsweise Bryan Turner urteilt:

„The question is, without doubt, significant in both the philosophy and sociology of religion, but it has had the effect of inducing a certain theoretical sterility and repetitiveness within the discipline. The endless pursuit of that issue has produced an analytical cul-de-sac.“ (Turner 1991: 3)

Dennoch ist eine begriffliche Entscheidung notwendig und durchaus zentral für die vorliegende Untersuchung, da religiöse Rituale von nicht-religiösen abgegrenzt werden.

Eine starke Zuwendung zur Definitionsfrage bringt aber die Gefahr einer Verwechslung der Definition von Religion mit ihrer Analyse mit sich: Nur wenn die begriffliche Bestimmung des Gegenstandes als Identifikation seines Wesens gesehen würde, wäre mit der Definition bereits etwas Wesentliches gesagt. Im hier eingeführten Verständnis geht es lediglich darum, die wissenschaftliche Erkennbarkeit und Unterscheidbarkeit von religiösen Ritualen gegenüber anderen Bereichen der sozialen Welt zu gewährleisten. Selbst wenn das so Definierte Spezifika ausweist, wird nicht davon ausgegangen, dass es sich in seinem Funktionieren gänzlich vom Rest

¹⁷²Um noch einmal Wittgenstein (1967: 237) zu Wort kommen zu lassen: „Welche Enge des seelischen Lebens bei Frazer! Daher: Welche Unmöglichkeit, ein anderes Leben zu begreifen, als das englische seiner Zeit!“

dieser Welt unterscheiden muss. Um eine Analogie zu bemühen: Ein bestimmter, an seinem Gefieder erkennbarer Singvogel dürfte neben dem Federkleid einige artspezifische Eigenheiten in der Nahrung, dem Gesang und anderen Verhaltensweisen aufweisen, dennoch stellt er keine von anderen Singvögeln gänzlich verschiedene Lebensform dar. Es wäre dem Verstehen abträglich, ihn begrifflich derart analytisch abzusondern und ihm eine eigene Wesenhaftigkeit zu unterstellen, die den Vergleich mit anderen Singvögeln und das darüber erfolgende Verstehen verunmöglichen würde. Analog dazu ist Religion eine Form des Sozialen neben anderen und als solche zu analysieren. Und genauso wenig, wie das Gefieder des Vogels, das dem Betrachter seine Identifikation ermöglicht, ein bestimmender Faktor seiner Existenz sein muss, muss Religion dadurch bestimmt sein, wodurch wir sie als Wissenschaftler erkennen. Gerade die ausführliche Diskussion um Definitionskriterien, in der die religionswissenschaftliche Theoriebildung sich gelegentlich zu erschöpfen scheint, führt oft dazu, dass Definition mit Analyse verwechselt wird. Da dies nur unter der Annahme sinnvoll wäre, dass es ein Wesen von Religion gibt, das das Phänomen umfassend bestimmt, ist es tunlichst zu vermeiden.

2.7.1 Problem

In seiner im Abschn. 2.1.3.2 dieser Arbeit bereits angeführten Religionsdefinition sieht Durkheim Religion als System von Glaubensvorstellungen und Praktiken, die mit der Unterscheidung heilig/profan arbeiten. Erkennbar ist sie an einer moralischen Gemeinschaft, die diese Unterscheidung hervorbringt und aufrecht erhält. Damit vereint die Definition eine eher funktionale Bestimmung (Religion erzeugt Gemeinschaft) mit einer eher substantivistischen (Religion teilt die Welt in heilig und profan). Insbesondere letzteres, die Identifikation von Religion über bestimmte Glaubensvorstellungen und Semantiken, wurde Gegenstand von Kritik: So zweifelt Edward Evans-Pritchard daran, dass die Bestimmung von *sacred/sacré* tatsächlich in allen religiösen Traditionen zu finden sei, wie Durkheim es unterstellt:

„(. . .) the demarcation of the ‚sacred‘ by interdictions may be true of a great many peoples, but it cannot be universally valid, as Durkheim supposed, if I am right in believing that the participants in the elaborate sacrificial rites of the Nilotic peoples, or some of them, are not subjected to any interdictions.“ (Evans-Pritchard 1965: 65)

An späterer Stelle vermutet Evans-Pritchard (1965: 110) Übersetzungsprobleme bei Begriffen wie „sacré“ und „profane“. Diese Skepsis scheint deshalb umso triftiger,

als „sacré“ sich bereits nur schwerlich ins Deutsche übersetzen lässt und beispielsweise „heilig“ ganz andere Konnotationen mit sich bringt.

Mit der Definition von Religion und der Anwendung dieses Begriffes auf unterschiedliche Zusammenhänge, die als Religion identifiziert und damit einem impliziten oder expliziten Vergleich unterzogen werden, gehen zwei Problematiken einher: einerseits die Frage, was denn die Kriterien für eine solche Definition sein sollten, andererseits die Skepsis darüber, ob eine kontextübergreifend anwendbare Definition überhaupt sinnvoll ist. In eine solche Bestimmung würden Merkmale des Herkunftskontextes westlicher Wissenschaft einfließen, weshalb letztlich die über diese Bestimmung definierten Zusammenhänge über eine religiös geprägte Perspektive gesehen würden. So erteilt beispielsweise Talal Asad (1993a: 54) eine umfassende Absage an eine anthropologische Universalität anstrebende Definition von Religion, da eine solche Begrifflichkeit letztlich aus einer bestimmten Konfiguration von Wissen und Macht stamme. Grundsätzlich sei bereits die Vorstellung, dass Religion überhaupt ein eigenes Wesen habe und sich von anderen Bereichen der Gesellschaft unterscheide, Resultat eines christlich-aufklärerischen Diskurses (vgl. Asad 1993a: 54).

Einen Versuch, einen solchen Ethnozentrismus zu vermeiden, stellen funktionale Religionsdefinitionen dar. So hält Thomas Luckmann fest:

„Eine funktionale Definition der Religion umgeht sowohl die übliche ideologische Befangenheit wie die ‚ethnozentrische‘ Enge der substantiellen Religionsdefinitionen.“ (Luckmann 1991: 78)

An Stelle kulturspezifischer inhaltlicher Merkmale wird Religion über allgemeine Funktionen für die Aufrechterhaltung der Gesellschaft oder, im Fall von Luckmann, das Leben der Menschen definiert. Die Wertfreiheit einer solchen Zuschreibung scheint jedoch angesichts der weiter oben rekapitulierten Diskussion um den Funktionalismus höchst fragwürdig. Das, woraufhin Religion eine Funktion ausübt, muss spätestens seit Hempel (siehe Abschn. 2.4.2.4) als „Standard des Funktionierens“ festgelegt werden. Auch Robert Cummins als Gewährsmann neuerer funktionaler Argumentationen weist darauf hin, dass funktionale Zuschreibungen einer Relationierung zu einem „functional fact“ (Cummins 1975: 763) bedürften, der wiederum vom Wissenschaftler festzulegen ist. Beim als solchen „functional fact“ implizit angeführten „sinddürstigen“ Individuum der Sozialphänomenologie Luckmanns oder der integrationsbedürftigen Gesellschaft des Strukturfunktionalismus, auf die dann die Funktion von Religion hin bestimmt wird, handelt es sich zwar nicht um religiöse Konzepte. Sie sind aber genauso historisch besetzt wie Semantiken wie „Immanenz/Transzendenz“, „Heiliges“ oder „spiritual beings“. So

lässt sich die Konzentration auf eine anthropologische, oder wie Bourdieu kritisiert: „psychologische Funktion“, sich mit diesem als Resultat einer urbanen bürgerlichen Perspektive sehen, in der das Individuum und der Sinn, den die Welt für ihn macht, überhaupt erst zum Problem und der Umgang damit „als zum Wesen jeglicher religiöser Erfahrung gehörig angesehen wird“ (Bourdieu 2000a: 70–71).

Eine funktionale Definition ist also keineswegs vor Ideologievorwürfen gefeit, und es überrascht, dass Luckmann sich Mitte der 60er Jahre dessen nicht bewusst war.¹⁷³ Das heisst, dass funktionale Religionsdefinitionen das Ethnozentrismusproblem in keinsten Weise lösen.

2.7.2 Differenzierung

Das wissenschaftliche Definieren von Religion ist von einem sozialen Kontext beeinflusst und damit auch vom mit ‚Religion‘ bezeichneten Gegenstandsbereich selbst (vgl. die Diskussion darüber bei McCutcheon 2015: 122–123). Das, was als „Ethnozentrismus“ von Religionsdefinitionen bezeichnet wird, kann letztlich nicht umgangen werden. Roland Robertson stellt fest, dass angesichts des sozialwissenschaftlichen Vergleichsinteresses trotz solcher Bedenken versucht wird, quasi universal anwendbare Definitionen zu formulieren. Einen Weg des Umgangs dieser Spannung zwischen Ethnozentrismus und universalem Vergleichsinteresse sieht Robertson (1993: 13) bei Max Weber: Dieser verzichte auf das Ziel der Universalität und zwar dadurch, dass er einer der wenigen sei, der Nietzsches Mahnung, dass alles, was eine Geschichte habe, sich nicht definieren lasse, beherzigt habe. Dies soll für den folgenden Definitionsvorschlag insofern berücksichtigt werden, als die Geschichtlichkeit zum integralen Teil der Definition wird.

Wenn dementsprechend Religion als ein Gegenstand gesehen wird, der in der Geschichte entsteht, ist es für eine soziologische Perspektive naheliegend, sie als Produkt eines Vorganges der Differenzierung zu sehen. Durch ihn entstand innerhalb der Gesellschaft ein Bereich der Religion. Die entsprechende Unterscheidung spielt sich im Feld ein, führt zur Unterscheidung von Nicht-Religion. Der wissenschaftliche Religionsbegriff orientiert sich daran und versucht, Kriterien herauszuarbeiten, die im Feld für das Ziehen der Grenze entscheidend sind.

In einer Niklas Luhmann folgenden Perspektive ist diese Geschichte als Evolution zu verstehen, als zielloser, nicht determinierter und das heisst auch: nicht-

¹⁷³Nicht nur die logische Kritik am Funktionalismus, auch die Konservativismuskritik, die hinsichtlich der strukturfunktionalistischen Ordnungsmodelle gemacht wurden, könnten genauso gegenüber dem sozialphänomenologischen Ordnungsmodell gemacht werden.

prozesshafter Vorgang, in dem Kommunikation unerwartet ausfällt (Variation), die Möglichkeit besteht, dass auf diese Variation eingegangen wird (Selektion) und das wiederum zur dauerhaften Ausgangslage für die Reproduktion des Systems werden kann (Restabilisierung) (vgl. Luhmann 1998: 434–438). Wenn die Geschichte der Differenzierung von Religion rekonstruiert wird, erfolgt dies im Nachhinein von einem vorläufigen „Resultat“ her, das seinerseits bloss ein vorübergehender Zustand ist. Wichtig ist es, dabei nicht zu vergessen, dass dieser Zustand in keiner Weise vorgängig angelegt war, sondern bloss den vorläufigen Stand eines kontingenten Vorgangs darstellt, der auch anders hätte ablaufen können. Die Frage, wie es zu verstehen ist, dass es schliesslich zu dem kam, was heute als Religion bezeichnet wird, ist über die Betrachtung der Evolution der Kommunikation selbst zu beantworten und nicht mit Rückgriff auf ein *telos* oder den Zustand der Ausdifferenziertheit, von dem her gefragt wird.

2.7.2.1 Luhmann: Religion als Funktionssystem

Gemäss Luhmann (2000: 57) ist Religion so verfasst, dass sie sich selbst als Einheit beobachtet und bezeichnet. Das heisst, in der religiösen Kommunikation selbst wird bestimmt, was als religiös gilt und was nicht. Wie ist dies zu verstehen?¹⁷⁴ Die Semantik, die bei dieser Selbstbeobachtung zum Zuge kommt, übernimmt Luhmann in sein Religionsverständnis – er identifiziert Religion wie folgt:

„Religion erkennt sich selbst als Religion, wenn sie alles, was immanent erfahrbar ist, auf Transzendenz bezieht – wie immer dieses Gebot semantisch gelöst wird.“
(Luhmann 2000: 272)

Die Unterscheidung zwischen „transzendent“ und „immanent“ identifiziert Luhmann als Code des Religionssystems. Entscheidend ist dabei, dass das „Immanente“ über das „Transzendente“ gesehen wird, also beispielsweise die Welt (immanent) als Schöpfung Gottes (transzendent), eine Handlung als Sünde oder ein Gebäude als heilig. Immanenz stehe, so Luhmann (2000: 77) „für den positiven Wert, für den Wert, der Anschlussfähigkeit für psychische und kommunikative Operationen bereitstellt, und Transzendenz für den negativen Wert, von dem aus das, was geschieht, als

¹⁷⁴Aus Platzgründen kann nur auf die Unterscheidung zwischen Religion und Nicht-Religion eingegangen werden, die sich bereits eingeschpielt hat, also auf den Zustand, an dem sich Religion bereits ausdifferenziert hat. Die von Luhmann ansatzweise rekonstruierte Geschichte ihrer Ausdifferenzierung kann hier nicht wiedergegeben werden.

kontingent gesehen werden kann.“ Freilich dürften sich dabei auch begriffliche Äquivalente für „transzendent“ bzw. „immanent“ finden. Das heisst, dass nicht genau diese Begriffe gefunden werden müssen, wenn nach Religion gesucht wird, sondern es ist mit ähnlichen Begriffspaaren zu rechnen, die in diese übersetzt werden können.

Religion differenziert sich wie andere Teilsysteme im Vorgang einer funktionalen Ausdifferenzierung aus, weshalb gemäss Luhmann auch eine bestimmte Funktion ein Spezifikum von Religion ist. Luhmann sieht sie im Bereitstellen von Möglichkeiten des Umgangs mit jeglichem Sinn (dem Ziehen der Grenze zwischen *marked* und *unmarked*) inhärenten blinden Fleck:

„Wie immer die Grenze zwischen *marked* und *unmarked* gezogen wird: als Religion kann uns nur eine Sinnggebung gelten, die genau darin ihr Problem sieht.“ (Luhmann 2000: 53)

Im Folgenden soll jedoch zur Definition von Religion einzig auf den Code geschaut werden, dies aufgrund der eingehend diskutierten Problematiken der Funktionsfrage (siehe Abschn. 2.4) und der schwierigen Operationalisierbarkeit der von Luhmann identifizierten Funktion von Religion.

Drei Punkte, die im Zusammenhang mit der hier verwendeten Religionsdefinition missverständlich sein können, gilt es zu klären:

1. Wichtig ist, dass die entsprechende Unterscheidung nicht in jeder Kommunikationssequenz, die als religiös bezeichnet werden kann, zu finden ist. So kann beispielsweise rituelle Kommunikation ohne diesen Code auskommen, ist aber insofern als religiöse Kommunikation zu bezeichnen, als sie in anderer Kommunikation, z. B. im Rahmen von Theologie, beobachtet und beispielsweise als Kontakt zwischen Gott (transzendent) und den Menschen (immanent) gedeutet wird. So schreibt Luhmann:

„In den unmittelbaren Operationen der Systeme erscheint der Hinweis auf Codewerte als entbehrlich. (...) Die Bezugnahme auf Wahrheit ist kein Element der Forschungssprache, so wenig ein Künstler sich verstanden fühlt, wenn man ihm sagt, er habe etwas Schönes gemacht. Und auch eine Bezugnahme auf Codewerte der Religion spendet keinen Trost, gehört nicht in die Predigt, ist kein Argument der Bekehrung oder des Glaubens.“ (Luhmann 2000: 68)

Die Codes sind in ihrer Explizitheit nur in der Selbstreflexion der Teilsysteme zu erwarten, das heisst im Fall der Wissenschaft in der Methodologie, bei der Kunst in der Kunsttheorie und im Fall von Religion in Theologien. Sind entsprechende

Instanzen der Selbstbeobachtung nicht vorhanden, dürfte die Ausdifferenzierung des jeweiligen Systems wenig ausgeprägt sein.

2. Transzendent/immanent ist nicht äquivalent zu Durkheims Verständnis von heilig/profan. Zwar erwähnt Luhmann (1994: 240) die Möglichkeit, sakral/profan und transzendent/immanent parallel zu sehen. An anderer Stelle grenzt er sich aber explizit von Durkheim ab, der „nicht in der Unterscheidung [sakral/profan, Anm. RW] selbst die Form der Religion“ sehe, sondern „den Bereich des Sakralen nach spezifisch religiösen Formen“ (Luhmann 2000: 9) abfrage. Im Gegensatz dazu geht es für Luhmann bei „Transzendenz“ darum, „(. . .), dass damit eine *Unterscheidung* für relevant gehalten wird *und nicht etwa die Transzendenz als solche*.“ (Luhmann 1994: 238; Hervorhebungen im Original).
3. Die Frage stellt sich, ob Luhmann mit der Übernahme der sich im Feld findenden Unterscheidung von Religion dem Diktum widerspricht, das sich beispielsweise bei J. Z. Smith findet, der betont: „„Religion‘ is not a native term; it is a term created by scholars for their intellectual purposes and therefore is theirs to define.“ (Smith 1998: 281). Auch Luhmanns Religionsbegriff ist ein Produkt des Wissenschaftlers, das dem Ziel begrifflicher Abstraktion folgt, mit dem Ziel der Theoriebildung und des Vergleichs (vgl. Luhmann 1984: 16). Auf der Ebene des Untersuchungsgegenstandes wird mit der Differenz Religion/Nicht-Religion dagegen Strukturbildung angestrebt. Diese Strukturbildung und die damit verbundenen Codes werden vom Wissenschaftler wiederbeschrieben und in eine Eindeutigkeit überführt, die mit der Vielfalt der Semantiken und wohl auch immer wieder scheiternden Strukturbildungsbemühungen auf der Ebene des Untersuchungsgegenstandes kontrastiert. Beispielsweise ist nicht zu erwarten, dass das entsprechende System notwendigerweise mit dem Begriff „Religion“ bezeichnet wird, es reicht, wenn eine Grenze im Sinne des von Luhmann identifizierten Codes gezogen wird. Tatsächlich wird aber über dessen Berücksichtigung von Luhmann im Gegensatz zu Smiths Position im Zitat der Sinnhaftigkeit des Gegenstandes und damit seiner Historizität Rechnung getragen.

2.7.2.2 Die Ausbreitung einer Unterscheidung

Wird funktionale Differenzierung als Teil von Modernisierung und diese als ein von der Geschichte Europas und Nordamerikas geprägter Vorgang gesehen, ist eine sich daran orientierende Religionsdefinition entsprechend „ethnozentrisch“ und entscheidend von einer christlichen Perspektive beeinflusst. Dies wird hier bewusst in Kauf genommen. Die Frage ist, wie gross die Reichweite eines entsprechenden Verständnisses ist: Lässt es sich nur auf die westliche Moderne und das Christentum anwenden? Wie steht es mit historisch vor der Moderne gelagerten und mit geographisch ganz anders situierten Kontexten?

Zuerst soll der Export des Religionsbegriffes in vormoderne Zeiten kurz diskutiert werden: Luhmann (2000: 187–197) sieht die Ausdifferenzierung des Funktionssystems Religion als eine kontinuierliche Angelegenheit, die ihren Anfang in der Beschäftigung mit spezifischen Themen, der Entstehung spezifischer Situationen (wie z. B. Ritualen) und Rollen (Priester) hatte. Entsprechendes mag als Religion identifiziert werden, da es Elemente aufweist, die im funktional ausdifferenzierten Religionssystem bedeutsam sind. Die Gefahr dabei liegt jedoch in der Unterstellung einer modernen Verhältnissen entsprechenden Geschlossenheit: Auch wenn es einen entsprechenden Kult gab, darf nicht unterstellt werden, dass er sich so von seiner sozialen Umwelt unterschied und intern so strukturiert war, wie es für Religion in der Moderne zutrifft. Das heisst, als Religion kann ein entsprechender Zusammenhang angesichts beispielsweise semantischer Parallelen zu dem, was unter differenzierten Bedingungen als Religion gesehen wird, bezeichnet werden. Damit dürfen jedoch nicht der gesamte Modus der Ausdifferenzierung und die damit einhergehenden strukturellen Merkmale mitunterstellt werden. Gerade die differenzierungstheoretische Rekonstruktion muss einen, so Luhmann (1998: 249), „(. . .) davor bewahren, zu viel heutigen Sinn über diese Bezeichnungen in Gesellschaften zurückzuprojizieren, deren Kommunikationsweise ganz anders als die unsrige geordnet war.“

Eine zweite Problematik liegt in der Identifikation früherer Verhältnisse als „Vorstufe“ zu den Verhältnissen, von denen her sie beobachtet werden. Diese Problematik findet sich auch bei anderen Teilsystemen, so schreibt Luhmann über die Wirtschaft:

„So gab es schon ein kompliziertes Kreditwesen und entsprechende Abrechnungsverfahren in Grosshaushalten, bevor Münzgeld eingeführt und als universales Tauschmittel institutionalisiert werden konnte – ein Prozess, der im 7./6. Jahrhundert vor Christus nur wenige Jahrzehnte benötigte, um die Wirtschaft als Geldwirtschaft auf eigene Grundlagen zu stellen. Das autopoietische System sieht dann die Vorgeschichte als eigene Geschichte – so als ob es immer schon Wirtschaft, Politik, Recht, Wissenschaft, Kunst usw. gegeben habe und nur Fortschritte zu verzeichnen seien.“ (Luhmann 2008: 318)

Aus der Perspektive des Teilsystems wird Vorangegangenes als Phase eines Prozesses, als Vorstufe der differenzierten Formen der Gegenwart identifiziert. Die wissenschaftliche Perspektive darf eine solche Deutung nicht mitvollziehen, da der Vorgang der Differenzierung als Evolution verstanden wird, in dem das Nachfolgende nicht im Vorangegangenen angelegt war und Letzteres damit nicht über Ersteres verstanden werden kann.

Hinsichtlich des Exports des Religionsbegriffs in moderne, aber nicht-westliche oder nicht-christliche Kontexte ist mit Luhmann zu betonen, dass Gesellschaft

Weltgesellschaft ist und genauso sind die funktionalen Teilsysteme, zu denen Religion gehört, global zu verstehen. Die moderne Differenzierung Religion/Nicht-Religion mag von einem postreformatorischen Christentum ausgehen, hat sich jedoch weltweit ausgebreitet. Analog zu Luhmann sieht beispielsweise auch Roland Robertson Globalisierung als integralen Faktor der Entstehung von Kategorien wie derjenigen von Religion.

Als „Religion“ bezeichnete Bereiche der Gesellschaft seien zu einem globalen Faktor geworden. Gerade ihre Erfassung als historische Kategorie erlaubt dabei dem Wissenschaftler, unterschiedliche Verständnisse davon und die Wechselbeziehungen zwischen dieser Kategorie und anderen, mit der sie vermengt oder abgegrenzt wird, zu berücksichtigen (vgl. Robertson 1993: 16). Diese globalen Wechselwirkungen sind der Entstehung des Religionsbegriffes nicht bloss nachgelagert, sondern für sie geradezu konstitutiv. Richard King (2013: 152) betont, dass die Kategorie zwar durchaus westlich geprägt, in ihrer Formierung jedoch ohne Einflüsse der Auseinandersetzung mit nicht-westlichen Zusammenhängen und gerade des Kolonialismus nicht zu verstehen sei. Religion als Kategorie und genauso Religionswissenschaft als Disziplin dürfte beispielsweise von der Auseinandersetzung mit Indien und der entsprechenden Kategorisierungen dortiger Traditionen geprägt worden sein. Von Religion war dabei nicht nur unter Kolonialbehörden und Wissenschaftlern, sondern auch im Feld selbst die Rede, was zu neuen Grenzziehungen im Feld, aber auch zu einem neuen Religionsverständnis führte.

Eine differenzierungstheoretisch angeleitete Definitionsstrategie wie diejenige, die hier im Anschluss an Luhmann verfolgt wird, unterscheidet sich in grundlegender Weise von der Herangehensweise Durkheims: Dieser sucht gerade nach einem undifferenzierten, elementaren Zustand um Religion in universaler Weise zu definieren, während hier gerade nach Differenzierung gesucht wird, um Religion als historisch spezifisches Phänomen zu fassen.

2.7.3 Religion und Ritual

„Religion“ und „Ritual“ werden oft in enger Verbindung miteinander gesehen (vgl. Goody 1961: 148).¹⁷⁵ Die Art und Weise, wie die zwei Konzepte hier definiert werden, legt dies jedoch nicht nahe. Rituale wurden als ritualisierte Praxis über bestimmte formale Merkmale von Handlung oder Kommunikation gefasst, während Religion über bestimmte historisch ausdifferenzierte Semantiken erkannt wird.

¹⁷⁵So werden Religion und Ritual beide dem Instrumentalen entgegengesetzt. Vgl. dazu z. B. Parsons (1949: 201), der eine entsprechende Identifikation lobend Vilfredo Pareto zuschreibt.

Rituale werden dabei als implizite Angelegenheiten gesehen, die gerade nicht von expliziten Semantiken begleitet sein müssen. Deshalb können sie in ihrer unmittelbaren Gegebenheit mit dem vorliegenden Religionsverständnis, das an der Selbstbeobachtung des Feldes ansetzt, gerade nur schwer als religiös identifiziert werden.

Mit Verweis auf Frits Staal vermutet Russell McCutcheon (2015: 125) eine solche Impliztheit als generelles Merkmal der sozialen Vorgänge, die von Forschern als Religion bezeichnet werden. Wenn die soziale Welt als eine Welt der Praxis gesehen wird, ist dem durchaus zuzustimmen. Aus praxistheoretischer Perspektive spricht Bourdieu (1993: 126) von einem „praktischen Glauben“, es gehe nicht um einen „Gemütszustand“, sondern um einen Zustand des Leibes (siehe das Zitat im Abschn. 2.6.4.2). Eine solche Praxis der körperlichen Reproduktion basiert damit für Bourdieu nicht auf dem Erinnern eines verbalisierten Wissens:

„Der Leib glaubt, was er spielt: er weint, wenn er Traurigkeit mimt. Er stellt sich nicht vor, was er spielt, er ruft sich nicht die Vergangenheit ins Gedächtnis, sondern agiert die Vergangenheit aus, die damit als solche aufgehoben wird, erlebt sie wieder.“
(Bourdieu 1993: 135; Hervorhebungen im Original)

Auch Russell McCutcheon betont, dass die wenigsten Leute während religiösem Handeln oder Erleben selbst eine entsprechende Kategorie anwenden würden: „in the seemingly authentic moment there is presumably little self-consciousness present or meaning-making taking place“ (McCutcheon 2015: 125). Entsprechend warnt er Frits Staal (1979) folgend vor der Unterstellung von zu viel Bedeutung. Rituale stehen damit in einem Kontrast zu den theologischen Selbstbeobachtungen, die mit einer verbalen Semantik einhergehen, die vom Wissenschaftler rekonstruiert werden kann. Entsprechend kann im Folgenden die einzelne rituelle Praxis im (zu erwartenden) Fall des Ausbleibens von in ihrem Vollzug erfolgenden, expliziten Semantiken nicht als religiös bezeichnet werden, ohne dass Bedeutungen unterstellt würden. Die Gefahr ist, dass der Wissenschaftler entsprechende Zuschreibungen und die Zuordnung zu Religion im Rahmen intellektualistischer Unterstellungen erzeugt. Entsprechende Unterstellungen durch den Forscher sind jedoch gar nicht nötig: Die ritualisierten Praktiken stehen ihrerseits in einem Kontext, in dem sie gedeutet werden. Dieser Kontext ist es, der auf religiöse Semantiken hin untersucht werden kann und damit das Kriterium für die Kategorisierung als religiös bietet.

Das, was in der Praxis stattfindet, darf jedoch, den Überlegungen im Abschnitt folgend, nicht als Realisierung der Konzeptionen gesehen werden, mittels derer sie als religiös identifiziert werden können. Entsprechend soll dem Vorschlag Talal Asads (1993a: 36) Folge geleistet werden und zwischen der religiösen Praxis und *über* diese Praxis sprechenden Diskursen unterschieden werden. Es sei, so Asad,

eine moderne Vorstellung, zu glauben, dass ein religiös Handelnder nicht richtig religiös leben kann, ohne die religiösen Überzeugungen artikulieren zu können. Während Geertz implizite Praxis und explizite Deutungen im Rahmen seines Verständnisses von Religion als Symbolsystem als integriert betrachtet, sei es viel eher eine empirische Frage, wie ein expliziter Diskurs sich über eine Praxis anlegt und autoritative Deutungen durchsetzen und dabei etwas als „Religion“ klassifizieren könne (vgl. Asad 1993a: 37).

Die Autorität dieser Deutungen ist damit variabel: Den Versuchen im Feld, den Konzeptionen handlungsanleitenden Einfluss zu verleihen, ist nicht bereits im Voraus ein determinierender und auch kein bloss beschreibender Charakter zuzuschreiben. Mit Bourdieu (1993: 198–199) könnte sogar ideologiekritisch vermutet werden, dass über entsprechende Diskurse die „objektive Wahrheit“ hinter der Struktur der Praxis mittels Repräsentationen verschleiert wird und dem Sozialwissenschaftler die Aufgabe der Entschleierung zukommt.

An diesen Repräsentationen Religion als solche zu erkennen heisst noch nicht, sie als alleine bestimmenden oder überhaupt dominanten Faktor, in dem, was sie als Religion bezeichnen, zu sehen. Dies bestätigt wieder die eingangs dieses Abschnitts (siehe Abschn. 2.7) eingenommene Position, dass die Identifikation von Religion, die an den Semantiken erfolgt, noch wenig über die Faktoren aussagt, die das so Identifizierte bestimmen.

2.8 Interaktion und Gesellschaft

Im Abschn. 2.5 wurde festgehalten, dass die Frage nach „sozialer Ordnung“ allgemein in die Frage nach spezifischen Formen sozialer Ordnung konkretisiert werden müsse. Giddens' Verständnis von Ordnung folgend (siehe Abschn. 2.5.2.2), lassen sich soziale Ordnungen entlang ihrer unterschiedlichen raum-zeitlichen Erstreckung unterscheiden. Auf dieser Ausgangslage lässt sich Durkheims Frage nach der Rolle religiöser Rituale für die Konstitution von Gesellschaft als Frage nach den Beziehungen verschiedener Ordnungen konzipieren, wobei auf der einen Seite die rituelle Interaktion steht, eine lokale, zeitlich begrenzte Angelegenheit, auf der anderen der grössere soziale Zusammenhang, auf den hin die Folgen der Rituale gedacht werden, der sich stärker über Raum und Zeit erstreckt.

Eine so gestellte Frage führt direkt zu einer in der Soziologie geführten theoretischen Grossdebatte, diejenige nach dem Zusammenhang zwischen Mikro- und Makroebene des Sozialen, die insbesondere in der amerikanischen Soziologie der 1980er Jahre geführt wurde. Wichtiger Auslöser dieser Diskussion dürfte die zunehmende Prominenz von Autoren und Ansätzen sein, die der Mikrosoziologie

zugeordnet werden und aus dieser Perspektive die „Makrosoziologie“ herausforderten: Autoren aus dem Umfeld der Ethnomethodologie und des symbolischen Interaktionismus, aber auch Erving Goffman oder Randall Collins gewannen in den 1970er Jahren immer mehr an Bedeutung.¹⁷⁶ Damit einher ging die Frage des Stellenwerts ihrer Beiträge für die breitere soziologische Theoriebildung, die bis dahin eher durch Paradigmen wie dasjenige der Modernisierung angeleitet war, die sich auf übergreifende Ordnungen bezogen.

Soziologen wie Jonathan Turner sehen deshalb die Mikro-Makro-Diskussion als eine unumgängliche Problematik, die explizit zu behandeln sei: „Grand theory must resolve the micro-meso-macro linkage problem with more than metaphors and vague pronouncements. (...) the goal is to develop abstract theoretical principles that explain not only the dynamics of each level but the relations among these levels.“ (Turner und Boyns 2006: 376). Von anderer Seite gibt es aber auch Zweifel an der Debatte, so bittet beispielsweise Stephan Fuchs (1997: 386) darum, die seiner Meinung nach fruchtlose Debatte in Frieden sterben zu lassen.

Auch wenn Fuchs, wie noch zu sehen sein wird, durchaus Recht haben mag, muss die hier gestellte Forschungsfrage nach dem Zusammenhang zwischen religiösen Ritualen und sozialer Ordnung in Bezug auf die Mikro-Makro-Diskussion gesetzt werden: Einerseits sind die verschiedenen zu identifizierenden sozialen Ordnungen, die sich nicht zuletzt hinsichtlich ihrer Raum-Zeit-Ausdehnung unterscheiden, auf ihre Verortung innerhalb der Mikro-Makro-Unterscheidung hin zu befragen. Zweitens ist darüber hinaus Stellung zu der in der Mikro-Makro-Diskussion zumindest latent immer mitgeführten Frage zu beziehen, ob die Demarkation der verschiedenen Ebenen oder sozialen Ordnungen auf einer analytischen Unterscheidung beruht oder ob sie sich an im Untersuchungsgegenstand selbst vollzogenen Differenzierungen orientiert.

2.8.1 Mikro-Makro-Debatte

Die Mikro-Makro-Diskussion wird als Fortführung einer eher philosophischen Debatte um Individualismus gegenüber Kollektivismus bzw. der Debatte um methodologischen Individualismus gegenüber methodologischem Kollektivismus gesehen (vgl. Giesen 1997: 461, 1987: 337). Bedeutsam wurde sie in den 70er und 80er Jahren in der amerikanischen Soziologie, in der die Mikrosoziologie zunehmend ihren Status im Zentrum der Theoriebildung einforderte. Parallel dazu wurde der

¹⁷⁶Beispielsweise war Erving Goffman von 1981 bis zu seinem Tod 1982 Präsident der „American Sociological Association“.

Status von „grand theory“ grundsätzlich hinterfragt, nachdem der Strukturfunktionalismus in den 1960er Jahren seine Vormachtsstellung definitiv verloren hatte und marxistische Theorien, die auf die Nachfolge aspirierten, ihrerseits kritisiert wurden.

In der Debatte kristallisierten sich zwei Positionen heraus, diejenige der „reduction“ und diejenige der „linkage“ (vgl. Alexander und Giesen 1987).

2.8.1.1 *Reduction*

Die Kritik an grossen Theorien nimmt von mikrosoziologischer Seite die Form einer Kritik an grossen Gegenständen an: Massgeblich ist dabei u. a. Randall Collins, der Mikrosoziologie als „the detailed analysis of what people do, say, and think in the actual flow of momentary experience“ (Collins 1981: 984) charakterisiert, Makrosoziologie dagegen als the analysis of large-scale and long-term social processes, often treated as self-subsistent entities such as ‚state,‘ ‚organization,‘ ‚class,‘ ‚economy,‘ ‚culture,‘ and ‚society.‘“ (Collins 1981: 984).¹⁷⁷ Diesen übergreifenden sozialen Strukturen komme nur in den Mikrophänomenen Realität zu. Da diese wiederum empirisch in aller Eindeutigkeit beobachtbar und fassbar seien, sei Mikrosoziologie der Königsweg der Soziologie; und so liegt der Schluss nahe:

„strictly speaking, there is no such thing as a ‚state,‘ an ‚economy,‘ a ‚culture,‘ a ‚social class.‘ There are only collections of individual people acting in particular kinds of microsituations – collections which are characterized thus by a kind of shorthand.“ (Collins 1981: 988)

In einer solchen Konzeption sind Makroangelegenheiten letztlich blosse Aggregate von Mikrovorgängen. Entsprechende Forderungen nach einer konsequenten Mikroübersetzung von Makrophänomenen stossen aber ihrerseits auf Kritik: Mikrophänomene seien nicht aus sich heraus verstehbar, auch könnten Makrozusammenhänge nicht als blosse Addierung von Mikrophänomenen verstanden werden:

„Social institutions are not explicable as aggregates of ‚microsituations‘, nor fully describable in terms that refer to such situations, if we mean by these circumstances co-presence. On the other hand, institutionalized patterns of behaviour are deeply implicated in even the most fleeting and limited of ‚microsituations‘.“ (Giddens 1986: 141)

¹⁷⁷Vom Ansatz Collins' grundsätzlich verschieden, aber mindestens ebenso prominent als Opponenten der Makrosoziologie sind entscheidungstheoretische Ansätze, wie z. B. die Ansätze, die „Rational Choice“ zugeschrieben sind (vgl. den Sammelband von Hechter 1983) – für die hier verfolgte Argumentation sind sie jedoch kaum relevant.

Um seinen Gegenstand zu erfassen, müsse Collins deshalb, so vermutet Giddens (1986: 141), trotz dezidiertem Mikrofokus das Konzept einer Struktur im Kopf haben, die über die Aktivitäten der sozialen Handelnden hinausreicht, nicht aus Handlungen besteht, diese aber mitbestimmt. Doch statt sie über (aus radikal mikrosoziologischer Perspektive verdächtige) Begriffe zu thematisieren und zum Gegenstand machen zu können, würden entsprechende Vorstellungen einfach implizit mitgeführt. Auch Ritzer (1985) kritisiert in seiner dezidierten Kritik an Collins' Plädoyer für Soziologie als Mikrosoziologie nicht die Möglichkeit und Relevanz einer Mikrosoziologie als solcher, sondern deren Anspruch darauf, selber zum übergreifenden Paradigma der Soziologie zu werden – wie er überhaupt der Idee eines solchen Paradigmas skeptisch gegenübersteht. Eine Soziologie, die sich nur auf die Interaktionsebene einlässt und angesichts des eigenen Programms auch ihr Datenmaterial ausschliesslich aus entsprechenden Beobachtungen beziehe, könne Institutionen, übergreifende soziale Strukturen, Sinnzuschreibungen usw. nicht in den Blick nehmen.

Collins (1988b: 252) vertritt in späteren Artikeln eine versöhnlichere Perspektive: Die Unterscheidung zwischen Mikro- und Makroansätzen soll bloss als Ausgangspunkt dafür genutzt werden, nach einer Verbindung zu fragen, nicht nach separierten Theorien. Zudem würden Muster auf der Makroebene durchaus dabei helfen, Mikrophenomene zu verstehen.

2.8.1.2 *Linkage*

In der zweiten Hälfte der 80er Jahre werden die Forderungen in der Mikro-Makro-Debatte insgesamt gemässiger, wie neben Collins' Texten auch ein Sammelband von Jeffrey Alexander und Mitherausgebern zeigt (vgl. Alexander et al. 1987)¹⁷⁸. In parsonianischer Argumentation betonte Alexander darin, Mikro-Makro seien bloss analytische Kontraste, „suggesting emergent levels within empirical units, not antagonistic empirical units themselves“ (Alexander 1987: 290) – und: „The terms ‚micro‘ and ‚macro‘ are completely relativistic. What is macro at one level will be micro at another.“ (Alexander 1987: 291). Eine solche Auffassung kann darauf verweisen, dass eine entsprechende Unterscheidung bei den soziologischen Klassikern noch keinerlei Thema war, sondern Folge einer bestimmten Konstellation in der Geschichte der Soziologie ist (vgl. Fine 1991).

¹⁷⁸Der besagte Band hat einen parsonianischen Überhang. Er ignoriert die interpretativen, insbesondere aber die marxistischen Ansätze weitgehend. Und auch Habermas, der an der entsprechenden Konferenz teilgenommen hatte, hat keinen Artikel beigetragen.

Die Verlagerung auf eine bloss analytische Unterscheidung scheint jedoch für ein ritualtheoretisches Interesse, das bei empirischen Phänomenen wie „Interaktionen“ und „Gemeinschaften“ beginnt und deren faktische Zusammenhänge analysieren will, wenig zielführend.

2.8.2 Ausdifferenzierung von Interaktion und Gesellschaft

Die im Alexander-Band im Beitrag Niklas Luhmanns vorgestellte Perspektive unterscheidet sich in grundsätzlicher Weise von der Auffassung Jeffrey Alexanders, gemäss welcher die eingeführten Differenzen von Mikro und Makro bloss analytische Unterscheidungen sind, die vom Forscher eingeführt werden. Auch wenn Gary Alan Fine schreibt „The world is seamless, although analyses are not.“ (Fine 1991: 162), steht dies in einem direkten Gegensatz zu einer Auffassung, dass die Welt sich in verschiedene Bereiche ausdifferenziert und sich der sozialwissenschaftliche Beobachter daran zu orientieren habe.

2.8.2.1 Luhmann: Evolution einer Differenz

Einen entsprechenden Ansatz liefert Luhmann: Aus seiner Perspektive ist eine Ebenenunterscheidung zu Gunsten des Blicks auf sich im Untersuchungsgegenstand einspielende Unterscheidungen aufzugeben. Bemerkenswerterweise findet sich ein Beitrag von ihm im erwähnten Band von Alexander (vgl. Luhmann 1987), doch die nur knappen Bezugnahmen auf seine Position in dem im Band enthaltenen Übersichtsartikel weisen darauf hin, dass die Herausgeber mit Luhmanns Verständnis wenig anfangen konnten, dies wohl nicht zuletzt aufgrund seiner Absage an eine bloss analytische Ebenenunterscheidung. Seine Position hinsichtlich der Unterscheidung von Interaktionssystemen und dem System der Gesellschaft ist ritualtheoretisch jedoch gerade deshalb interessant, da sie es erlaubt, Rituale als Interaktionen zu fassen und danach zu fragen, wie sie mit ganz anders konstituierten Systemen wie der Gesellschaft zusammenhängen. Luhmann definiert diese zwei Arten von Systemen wie folgt:

Interaktion Interaktionen schliessen alles ein, was als anwesend behandelt werden kann, wobei in der Interaktion darüber entschieden wird, was als anwesend zu behandeln ist und was nicht (Luhmann 1984: 560). Das Zusammensein von Personen steuert im Rahmen von Interaktionen die Selektion der Wahrnehmungen und markiert damit auch Aussichten auf soziale Relevanz. Wahrnehmen und Sich-Wahrnehmen steht im Zentrum der Konstitution von Anwesenheit, wodurch die Körper der Beteiligten an Bedeutung für die Verteilung von Relevanzen und Kommunikationsereignissen gewinnen (Luhmann 1984: 562). Als im Rahmen der

Kommunikation als anwesend gehandelte Personen geniessen „bevorzugte Beachtlichkeit“ (Luhmann 2005a [1975]: 11) – diese gegenseitige, beinahe unvermeidliche Beachtung führt zu einer geringen Negiermöglichkeit: Kommunikation, Handlung und persönliche Erscheinung werden durch ihre unmittelbare Präsenz beinahe unweigerlich Gegenstand weiterer Kommunikation. Die Flucht in die Abwesenheit ist, solange die Körper präsent sind, schwer möglich und müsste beispielsweise durch Ohnmacht hergestellt werden (vgl. Luhmann 1984: 563). Um die Unmittelbarkeit moderieren zu können, lässt sich aber Kommunikation gemäss Luhmann „modalisieren“, das heisst durch eine indirekte Ebene ergänzen, die die Betonungen und Interpretationen in bestimmbare Richtungen lenkt, z. B. zur Steuerung von Scherz und Ernst, Themenwechsel, Beendigung, Takt, Höflichkeit (siehe zum „Keying“ bei Goffman Abschn. 3.2.3.2). Diese Beispiele zeigen, dass trotz der Wichtigkeit der Wahrnehmung in Interaktionen interaktionsübergreifende Codes unabdingbar sind, das heisst, sie sind nur möglich, weil bereits vorher Kommunikation stattgefunden hat und auch nachher stattfinden wird. Das heisst, dass Interaktionen Teil eines übergreifenden Systems sind, nämlich der Gesellschaft: „Interaktionen sind Episoden des Gesellschaftsvollzugs.“ (Luhmann 1984: 553).

Gesellschaft Gesellschaft ist für Luhmann „(. . .) das umfassende Sozialsystem, das alles Soziale in sich einschliesst und infolgedessen keine soziale Umwelt kennt.“ (Luhmann 1984: 555). Luhmann führt mit dieser Konzeption trotz einiger Unterschiede (z. B. der Frage der „Offenheit“ von Systemen) das bereits bei Parsons (Parsons und Shils 1951: 196) anzutreffende Verständnis weiter, dass die Gesellschaft (society) dasjenige soziale System ist, das alle anderen sozialen Systeme enthält. Das heisst, dass Gesellschaft in Subsysteme differenziert ist: Sie enthält Interaktionen, Organisationen, Teilsysteme wie Politik usw.¹⁷⁹

Gesellschaft ist umfassend, Interaktion ist anwesend – keines der beiden Systeme kann auf das andere zurückgeführt werden (vgl. Luhmann 1984: 568). Interaktion bedingt die körperliche Kopräsenz der Teilnehmenden an der Kommunikation, während Gesellschaft die Kopräsenz all derjenigen, die an ihr „beteiligt“ sind, nicht herstellen kann oder herzustellen braucht.

Von einer Unabhängigkeit kann jedoch keine Rede sein. So hält die Gesellschaft einen Möglichkeitsreichtum bereit, der die beginnende Interaktion einschränken kann. Darauf zurückgreifend und sich davon differenzierend, nicht zuletzt durch Grenzziehung über Anwesenheit, gewinnt die Interaktion ihr eigenes Profil.

¹⁷⁹Im Gegensatz dazu können sich Interaktionen nicht in Subsysteme differenzieren: Bildet sich beispielsweise in einer Gesprächsgruppe eine zweite Gesprächsgruppe, dann teilt sich das Interaktionssystem in zwei neue Systeme auf. Die bisherige (und weitergeführte) Konversation enthält nicht die neue Konversation als Subsystem.

Differenzierung Wie ist die Verschiedenheit von Interaktion und Gesellschaft mit Luhmann zu verstehen? Gemäss Luhmann ist diese Differenz ein Produkt gesellschaftlicher Evolution, also eines ziellosen und kontingenten geschichtlichen Vorgangs, im Verlaufe dessen sich die zwei Systeme zunehmend voneinander unterscheiden.

Luhmann geht nicht davon aus, dass es je Gesellschaften gab, die in einem umfassenden Interaktionssystem aufgingen. Sogenannte „primitive Gesellschaften“ – hier liesse sich das Bild, das Durkheim von den Aborigines zeichnet, als Beispiel nehmen – seien jedoch interaktionsnäher als die moderne Gesellschaft. Die Differenzierungen, die sie prägen, z. B. die Aufteilung in Familien, Wohngemeinschaften und Siedlungen, sind, so Luhmann „Interaktionskonzentrate“, das heisst bauen auf der periodischen Nähe der Beteiligten in der Interaktion auf. Diese Nähe zeigt sich z. B. darin, dass Personen sich nicht stark von dem unterscheiden, wie sie den anderen aus anderen Interaktionen bekannt sind (Luhmann 1984: 567).

Historisch¹⁸⁰ lässt sich nun gemäss Luhmann zeigen, dass die Kluft zwischen den Interaktionssequenzen und der Komplexität des Gesellschaftssystems, die von der Interaktion weder erfasst noch beeinflusst oder kontrolliert werden kann, ansteigt. Differenzierungen in Einheiten werden relevant, die nicht mehr in Interaktionen hergestellt werden: Weder Schichten im Rahmen stratifikatorischer Differenzierung, noch die Funktionssysteme funktionaler Differenzierung konstituieren sich durch Versammlungen.¹⁸¹ Gerade funktionale Differenzierung macht Gesellschaft unabhängiger von einzelnen Interaktionen (vgl. Luhmann 1987; ähnlich: Lockwood 1992b: 86). Schichtzugehörigkeit ergibt sich nicht einfach als Verknüpfung von Situationen, sondern beispielsweise durch Geburt und Aufwachsen in der jeweiligen Gesellschaftsschicht, und ein funktional differenziertes Teilsystem wie die Wissenschaft beinhaltet zwar auch Interaktionen wie Tagungen, die Produktion und Verbreitung wissenschaftlicher Wahrheiten, baut aber weit stärker auf schriftlicher Kommunikation auf als auf „encounters“. Im Wirtschaftssystem werden Preise nicht mehr am Marktstand, sondern vom Weltmarkt bestimmt, der nicht durch

¹⁸⁰Luhmann beschäftigte sich ziemlich eingehend damit, diese Vorgänge historisch zu verorten. Vielleicht ist die als Kritik gemeinte Bemerkung Collins' auf solche Ansätze gemünzt: „A great deal of macro sociology is quasi-historicist.“ (Collins 1988b: 247). Eine entsprechende Kritik bedingt jedoch die Übernahme der Unterscheidungen von Theorien in Mikro- und Makro- Theorien einerseits und die Gegenüberstellung von historisch gelagerter und gewissermassen „formaler“, auf das Erkennen allgemeiner Muster ausgerichteter Forschung andererseits.

¹⁸¹Vielleicht abgesehen vom Adel im absolutistischen Frankreich, dem durch den König gerade durch den Zwang dauerhafter Versammlung der politische Einfluss genommen wurde.

Interaktionen einzuholen ist. Funktionale Differenzierung stellt zudem Medien bereit, wie z.B. Schrift oder Geld, mit denen losgelöst von Interaktionen kommuniziert werden kann.

Das heisst nicht, dass Interaktionen verschwinden, sie werden nur unabhängiger von übergreifenden Vorgaben. Wenn der Weltmarkt die Preise fixiert, können die Gesprächsthemen am Marktstand umso freier gewählt oder wahlweise ganz unterlassen werden. Interaktionen sind auch weniger durch Verweise auf übergreifende Eigenschaften von Personen (z.B. Stammes- oder Schichtzugehörigkeit) hinsichtlich ihrer Teilnahmemechancen eingeschränkt. Und wenn Beitrittsbedingungen zu Interaktionen formuliert werden, lassen sie sich situativ erfüllen (z.B. Krawatte im Restaurant).

Was mit dem Beispiel des Marktes erwähnt wurde, gilt gemäss Luhmann allgemein: Unter differenzierten Bedingungen besteht eine Kluft zwischen den Interaktionssequenzen und der Komplexität des Gesellschaftssystems, die von der Interaktion weder erfasst noch kontrolliert werden kann (vgl. Luhmann 1984: 579). Die Massenmedien und ihr interaktionsfreies Kommunizieren verstärken die Auseinanderentwicklung von Interaktion und Gesellschaft weiter. Die hohe Komplexität ist auf diese Differenz angewiesen (Luhmann 1984: 584), genauso wenig wie Kakaopreise beim Schokoladenkauf festgelegt werden können, lässt sich wissenschaftlicher Fortschritt auf Diskussionen an Tagungen zurückführen.

Trotz dieser Ausdifferenzierung bleibt Interaktion Teil der Gesellschaft: Erwartungsstrukturen (z.B. sprachliche Konventionen) können in der laufenden Interaktion nicht entwickelt werden (Luhmann 1984: 569), vielmehr wird in Interaktionen auf einen Bereich von Möglichkeiten und damit verbundenen Erwartungen zurückgegriffen, den die Gesellschaft bereithält. Dadurch, dass die Selektionen in der Interaktion selbst bestimmt werden, gewinnt diese aber ein eigenes Profil.

Die Differenzierung hat auch Konsequenzen für die Herstellung der Person: Luhmann verweist auf Durkheim, könnte aber Simmel miteinbeziehen, wenn er darauf hinweist, dass anhand der untereinander unverbundenen Einbindungen in Interaktionen Personen sich in ihrer persönlichen Identität erfahren (vgl. Luhmann 1984: 570). Dadurch, dass die von der Gesellschaft ausdifferenzierte Interaktion ihre eigenen Anschlüsse und Selektionen vornimmt, werde aus Bindung Freiheit.

Weitere Formen Interaktion und Gesellschaft lassen sich an der ihnen zugrunde liegenden grundsätzlichen Verschiedenheit der Rolle von Kopräsenz gut auseinander halten, es handelt sich jedoch nicht um die einzigen Typen von sozialen Systemen. Gewissermassen dazwischen finden sich verschiedenste Formen von Systemen, die zwar nicht auf Kommunikation unter Anwesenden beruhen, aber doch interaktionsnäher konstituiert sind als die Gesellschaft als Ganzes.

Luhmann (2005a) beschäftigt sich ausführlich mit formal organisierten Sozialsystemen: In komplexen Gesellschaftsordnungen gewinne die Form der Organisation an Bedeutung. Dabei handle es sich um ein neues Prinzip der Grenzziehung und Selbstselektion, das sich nicht auf Gesellschaft oder Interaktion zurückführen lässt: Mitgliedschaft wird an Bedingungen geknüpft, die auch den Ein- und Austritt regeln. Durch die darüber verlaufende Koordination der Motivation der Mitglieder und der Systemziele sind „künstliche Verhaltensweisen relativ dauerhaft zu reproduzieren“ (Luhmann 2005a: 14), Motivlagen können über Mitgliedschaft generalisiert, das heisst situationsübergreifend relevant werden – für funktionale Teilsysteme sei dies unabdingbar: „Entscheidend ist jedoch, dass nur über den Organisationsmechanismus ein so hohes Mass an Motivgeneralisierung und Verhaltensspezifikation erreicht werden kann, wie es die moderne Gesellschaft in vielen ihrer wichtigsten Funktionsbereiche verfügt.“ (Luhmann 2005a: 14).

Wichtig ist, dass mit Luhmann in diesem Zwischenbereich nicht bloss ein Typus sozialer Ordnung angesiedelt ist. Neben Organisationen finden sich innerhalb der Gesellschaft und gewissermassen oberhalb der Interaktion auch Formen wie diejenige der Gemeinschaft. Sie deckt sich am ehesten mit dem, was Durkheim bei den Aborigines vorzufinden glaubte, und wird als typische Sozialform von Religion behandelt (vgl. z. B. Wilson 1976: 262). Deshalb wird ihr hier neben Interaktion und Gesellschaft ein eigenes Kapitel gewidmet (siehe Kap. 4), in dem auch die Bestimmung und Charakterisierung dieser Sozialform Abschn. 4.1 eingehend diskutiert wird.

Anfragen Die Anschlussfähigkeit und gleichzeitig die Spezifität von Luhmanns Konzept zeigt sich in einer Diskussion zwischen Anne Rawls und Stephan Fuchs: Im Anschluss an Goffman sieht Anne Rawls (1987: 138) „interaction order“ als Angelegenheit *sui generis*, die weder der Baustein ist, aus dem sich übergreifende Ordnungen zusammensetzt, noch die bloss situational Reproduktion übergreifender Strukturen. Rawls kritisiert im Anschluss an Goffman die gegenseitigen Reduktionismen und spricht von verschiedenen Ordnungen, die selbständig aber nicht unabhängig sind. Sie stellt die *interaction order* nicht als Mikro dem Makro gegenüber, diese Begriffe verwendet sie gar nicht, sondern als Interaktion der Institution, so Rawls (1992) in einer Diskussion mit Mouzelis. Diese Interaktionsordnung unterliege nun ganz eigenen Regeln – das meint sie mit der wohl von Durkheim in der Soziologie prominent gemachten Rede von „*sui generis*“ – und lasse sich deshalb nicht aus übergreifenden Strukturen erklären. Fuchs (1988) bejaht dies aus einer Luhmannianischen Perspektive, versucht aber mit Luhmanns Systemtheorie klarere Referenzen für diese Ordnungen zu bestimmen, nämlich ganz im Sinne

Luhmanns Interaktion, Organisation und Gesellschaft, wobei es in der Diskussion mit Rawls insbesondere um Interaktion geht.

Rawls wirft in ihrer Replik (1988) einem solchen Verständnis von Interaktion als gegenseitiger Wahrnehmung unter Bedingungen der Kopräsenz vor, es würde ein Kriterium anwenden, das vor jeglicher sozialen Geformtheit stehe, das dann die Systembildung (ein Begriff, mit dem sie wenig anfangen kann) bestimme: „For Luhmann, interaction is a place, a physical situation.“ (Rawls 1988: 126). Mit der Bedingung der Kopräsenz sei für Luhmann letztlich ein übergreifendes Konzept bestimmend für Interaktion und nicht die „constraints“, die die Interaktion selbst hervorbringe. Die Betonung von Wahrnehmung wiederum weise darauf hin, dass Luhmann – wie, darauf weist Rawls (1988: 128) hin, Giddens – präsoziale Faktoren für entscheidend halte, was soziologisch wenig sinnvoll sei. In der Charakterisierung ihrer eigenen Position betont Rawls (1988: 126), dass sie mit „interaction order“, eben nicht „encounters“, wie es beispielsweise Luhmann oder Giddens tun, meine.¹⁸² Vielmehr sei erstere dadurch gekennzeichnet, dass darin das sozial gebildete „self“ und die diesbezügliche interaktive Erzeugung von „meaning“ zentral sei. Es gehe für eine Soziologie der Interaktion darum zu sehen, wie dieses soziale Selbst und die Bedeutungen in Situationen immer wieder neu erzeugt würden (vgl. Rawls 1988: 126). Die Art und Weise sei zu analysieren, wie Interaktionen über Erwartungen strukturiert seien. Diese Strukturierung erfolge nicht über die „organizational needs of systems“ sondern über die „human needs of the self“ (Rawls 1988: 126).

Auch wenn sich Rawls und Fuchs in ihrer Einschätzung der Mikro/Makro-Debatte und der im Gegenstand herausbildenden Selbständigkeit der verschiedenen Ebenen einig sind, finden sie sich in der Diskussion offensichtlich nicht: Tatsächlich kann Rawls ihre eigene Position nicht gänzlich deutlich machen, der Verweis auf „human needs of the self“ dürfte wenig zur Klärung der Eigenschaften spezifischer Interaktionen beitragen. Ihre kritischen Anfragen sind dagegen durchaus ernst zu nehmen:

Wichtig ist, dass physische Kopräsenz zwar eine Bedingung für Interaktion ist, aber bloss die Basis darstellt, auf der Interaktion stattfinden kann oder nicht – ob sie dies tut, ist der Kommunikation überlassen. Schliesslich geht es um Zuschreibung von Präsenz in der Interaktion, das heisst, dass physisch anwesende Personen auch nicht als präsent behandelt werden können, z. B. weil sie schlafen oder sich schlafend stellen. Das heisst, die Interaktionssituation wird durch die Kommunikation und damit sozial hergestellt und über diese soziale Erzeugung in ihrer Varianz,

¹⁸²Rawls (1987: 145) betonte, Goffman habe viel über „encounters“ geschrieben, sein Fokus sei aber das „self“ gewesen.

nicht über das Kriterium „Kopräsenz“, vom soziologischen Beobachter verstanden. Damit handelt es sich bei Fragen danach, wie Interaktion hergestellt wird, wie sie Möglichkeiten eröffnet, sich einschränkt und abgrenzt durchaus um eine soziologisch-empirische Frage.

Dagegen scheint Rawls' Kriterium für Interaktionsordnung, die Bearbeitung des Selbst, höchst voraussetzungsreich zu sein: Das Konzept speist sich stark aus einer bestimmten Lesart von Goffman, der sich wiederum mit historisch sehr spezifischen Fällen auseinandersetzt, von denen aus eine Generalisierung nicht unproblematisch scheint. Im Gegensatz zu Luhmann, der die Differenzierung zwischen Interaktion und Gesellschaft historisch rekonstruiert und damit als sozial geschaffene Angelegenheit zu erfassen erlaubt, fehlt bei Rawls eine historische Rekonstruktion der Herausbildung von Interaktion als Ordnung *sui generis*. Das heißt, Luhmann scheint der Forderung von Rawls, die *interaction order* als „order generating setting“ zu verstehen, besser zu entsprechen als diese selbst, da er dieses Setting selbst als „generated“ erfasst. Und gerade für die Differenzierung gegenüber anderer gesellschaftlicher Kommunikation scheint die „Bearbeitung des Selbst“ ein wenig eindeutiges Kriterium.

2.8.2.2 Giddens: Wachsende Raum-Zeit-Distanzierung

Während Luhmann mit seiner Einschätzung hinsichtlich der Mikro-Makro-Unterscheidung auf den ersten Blick im Alexander-Sammelband isoliert scheint und sein Beitrag von den anderen, ansonsten gegenseitig aufeinander verweisenden Autoren des Bandes¹⁸³ wenig rezipiert wird, befindet er sich mit seiner Position durchaus in guter Gesellschaft:

Ganz ähnlich wie Luhmann argumentiert Giddens, der seinerseits die herkömmliche Unterscheidung zwischen Mikro- und Makroebene hinterfragt (vgl. z. B. Giddens 1993: 3). Mit seiner Fassung der Frage nach sozialer Ordnung ist die Unterscheidung von Interaktionssituationen und darüber hinausgehenden sozialen Verhältnissen auch für ihn keine bloss heuristische Angelegenheit, sondern eine Differenz, die sich im Untersuchungsgegenstand selbst präsentiert (siehe Abschn. 2.5.2.2).

Diese im Untersuchungsgegenstand selbst vollzogene Differenz geht nicht mit völliger Unabhängigkeit der Interaktion einher. So seien lokale Phänomene in übergreifende Beziehungen verwoben: „Relations with those who are physically absent, as I have said, involve social mechanisms distinct from what is involved in contexts of co-presence.“ (Giddens 1986: 37; vgl. auch Giddens 1993: 7).

¹⁸³Emanuel Schegloff (1987) scheint jedoch im selben Band eine durchaus ähnliche Position einzunehmen. Im Abschn. 3.2.3.2 wird verschiedentlich auf ihn Bezug genommen werden.

Seine Unterscheidung zwischen dem Sozialen unter den Bedingungen der Kopräsenz und Formen des Sozialen, die darüber hinaus gehen,¹⁸⁴ schliesst an David Lockwoods Unterscheidung zwischen „social“ und „system integration“¹⁸⁵ an. Die Differenz ist nicht nur Resultat sozialer Vorgänge, als solche ist sie auch in ihrer Geschichte einem Wandel unterworfen und gestaltet sich in unterschiedlichen Gesellschaftsformen unterschiedlich – Giddens argumentiert im Grundsatz ähnlich wie Luhmann (vgl. Giddens 1986: 181–182). So sind tribale Gemeinschaften stark segmentär und gehen mit einer grossen Bedeutung der Kollokalität einher, soziale und strukturelle Integration sind dagegen stark fusioniert (Giddens 1986: 142 ff.).

2.8.3 Begriffe und Anschlüsse

Die Differenzierung der Gesellschaft und die Frage, wie Rituale nun diese Differenzen überbrücken können oder nicht, liegt im Kern der durkheimianischen Frage nach sozialer Ordnung in modernen Gesellschaften. Für die entsprechende Frage scheint Giddens' und Luhmanns Berücksichtigung von An- bzw. Abwesenheit für die Identifikation von Interaktion hilfreich zu sein. Rawls (1988: 128) zählt dieses Kriterium zwar zu den „trivial features of particular physical contexts of copresence“, aber gerade für Durkheim, den Rawls in späteren Publikationen ausführlich zu Wort kommen lässt, ist die Herstellung von Anwesenheit keine triviale Angelegenheit: Gerade die Ritualisierung von Interaktion schafft zuverlässig und regelmässig Situationen der Kopräsenz, die nicht zuletzt aufgrund von spezifischen Qualitäten wie der körperlichen Anwesenheit zahlreicher Menschen zu Vorgängen führt, die ganz anders als der Alltag und der Ausgangspunkt für Vorstellungen des Heiligen sind.

Mit Luhmanns Unterscheidung zwischen Interaktion und Gesellschaft können klare Referenzen ausgesprochen werden, die gerade für die Ritualtheorie, die mit Durkheim von Kopräsenz ausgeht, aber mit der vorliegenden Untersuchung nach ihren Konsequenzen für den breiteren sozialen Zusammenhang fragt, nützlich sein dürften. Die Diskussion nach der Beziehung zwischen „Mikro“ und „Makro“ und damit einhergehenden wenig fruchtbaren Huhn-oder-Ei-Fragen können mit

¹⁸⁴Damit unterscheidet sich Giddens' Verständnis der Unterscheidung stark von der ursprünglichen Unterscheidung Lockwoods. Vgl. zur Gegenüberstellung Mouzelis (1997).

¹⁸⁵Lockwoods Unterscheidung ist (vgl. Lockwood 1992a [1964]) u. a. deshalb bemerkenswert, als dass sie, entstanden aus der Parsons-Kritik Lockwoods, Gegenstand unterschiedlichster Interpretationen wurde. So bezieht sich auch die unermüdliche Giddens-Kritikerin Margaret Archer (1996, 2007) in höchst grundsätzlicher, aber von Giddens verschiedener Weise darauf. Zu verschiedenen Interpretationen dieser Unterscheidung siehe Perkmann (1998).

Luhmann vermieden werden. Die Differenzierung zwischen Interaktion und Gesellschaft ist eine historisch variable Angelegenheit, wobei Luhmann sie in einer Zunahme begriffen sieht. Differenzierung bedeutet dabei aber nicht Unabhängigkeit. Auch kollokale Interaktionen sind in einen sie strukturierenden Kontext eingebettet. Sie können damit weder als unabhängig und noch als grundlegender als anderweitige Systembildungen im Medium der Kommunikation gesehen werden.

Weder ist Gesellschaft als die bloße Akkumulation von Interaktionen zu verstehen noch Interaktionen durch die sie umgebende Gesellschaft determiniert. Gerade für eine praxistheoretische Position ist es wichtig, eine Praxis wie die Interaktion nicht als blossen Vollzug übergreifender Strukturen zu sehen, jedoch auch nicht als immer wieder spontane und von situationsübergreifenden Strukturen losgelöste Angelegenheit. Mit Giddens und Luhmann lassen sich Interaktionen als eigene soziale Systeme thematisieren, die mit einer eigenen Dynamik aufwarten, ohne dass damit von ihrer Unabhängigkeit oder Folgenlosigkeit ausgegangen werden müsste.

Die Differenzierung zwischen Interaktion und Gesellschaft, ergänzt durch die Sozialform der Gemeinschaft, strukturiert die nächsten drei Kapitel dieser Untersuchung.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Im vorliegenden Kapitel wird soziale Ordnung in der Form von Interaktion charakterisiert und gefragt, wie sie von religiösen Ritualen strukturiert wird. Dafür wird im Abschn. 3.1 ein mikrosoziologisches Interaktionsverständnis ausgearbeitet, dies im Anschluss an die Rezeptionslinie, die von Durkheim über Erving Goffman zu Randall Collins führt.

Während mikrosoziologisch Interaktion tendenziell eher als eigenständige Form des Sozialen gilt, sieht eine praxistheoretische Perspektive sie als in hohem Masse von ihrem Kontext bestimmt. Diesen Zusammenhang zwischen Interaktion und Kontext gilt es im Abschn. 3.2 herzustellen. Die Theoriediskussion schliesst das Fazit im Abschn. 3.2.5 ab, in dem eine Position herausgearbeitet wird, die die Versäumnisse der Praxistheorie hinsichtlich der Analyse von Interaktion angeht, aufzuheben versucht und gleichzeitig die Vorstrukturiertheit der Interaktion durch den Kontext, die in der Mikrosoziologie oft wenig beachtet wird, aber gerade den Fokus von Praxistheorien darstellt, zu berücksichtigen ermöglicht.

Die so ausgearbeitete Position wird im Abschn. 3.3 auf zwei Fallbeispiele angewandt um zumindest in Ansätzen zeigen zu können, wie mit einer entsprechenden Perspektive ritualisierte Interaktion zu untersuchen ist.

3.1 Interaktion im Anschluss an Durkheim

Für die soziologische Auseinandersetzung mit der sozialen Ordnung der Interaktion sind Autoren wie Erving Goffman oder Randall Collins massgeblich. Sie richten ihre Aufmerksamkeit auf Interaktion unter Anwesenden und tun dies unter Rückgriff auf ein – in beiden Fällen eher breites – Ritualverständnis. Bezugspunkt für beide Autoren ist dabei Emile Durkheim und so gilt es, in einem ersten Schritt, zu zeigen,

wie Durkheim der Interaktionsebene Aufmerksamkeit schenkt und danach der von ihm ausgehenden Rezeptionslinie bis in aktuelle Ansätze der Mikrosoziologie hinein zu folgen.

3.1.1 Kollokale Interaktion in den *Formes*

Durkheims *Formes* sind sowohl Ausgangspunkt für makrosoziologische Argumentationen, die Religion und Ritual als konstitutiv für Solidarität sehen, als auch Bezugspunkt für Forscher, die ihren Blick auf kollokale Interaktionen legen: Für Autoren wie Randall Collins oder Anne Rawls stellen die *Formes* gar eine Grundlegung für eine Theorie der Interaktionen dar. Um dieser Referenz Rechnung zu tragen und eine daran anschließende Mikrosoziologie kontextualisieren zu können, gilt es im vorliegenden Abschnitt Durkheims Auseinandersetzung mit Interaktionen in den *Formes* näher zu betrachten.

3.1.1.1 Ausgangspunkt für die Rituale

Kollokalen Interaktionen widmete sich Durkheim vor allem in seiner Auseinandersetzung mit religiösen Ritualen. Diese Auseinandersetzung fand dabei in seinen frühen Werken kaum statt. Auch in der mittleren Periode, in der das Thema Religion bereits zentral war, spielten Glaubensvorstellungen eine wichtigere Rolle als Rituale (vgl. Pickering 2009: 326). Immerhin hat Durkheim (1961: 111) aber in den *Règles* auf den „Kollektivaffect“ hingewiesen, was für einen französischen Soziologen seiner Zeit durchaus nicht aussergewöhnlich war, denn Situationen kollektiver Erregung unter den Bedingungen der Kollokalität waren in der französischen Sozialwissenschaft seiner Zeit durchaus wichtig. Einen zentralen Stellenwert nehmen sie bei Durkheim erst in seinem Spätwerk ein, insbesondere den *Formes*, auf denen deshalb im Folgenden das Augenmerk liegen soll.

Illustrativ für den Zugang Durkheims zu rituellen Interaktionen ist seine Identifizierung ihres Ausgangspunktes. Im Gegensatz zur Massenpsychologie sah Durkheim nicht spontane Aggregation und Imitation als Ausgangspunkt von Ritualen, sondern thematisierte sie als Teil einer Ordnung. Damit hat Durkheim nicht bloss, darauf weist Pickering (2009: 396) hin, massenpsychologische Konzepte seiner Zeit wiedergegeben, wie Kritiker wie Evans-Pritchard (1965) ihm unterstellen.¹ So sah Durkheim seine rituellen Kongregationen mit einer stärkeren „Wir-Identität“

¹Entsprechende Abgrenzungen finden sich bei Durkheim bereits früher, so in den *Règles*, wo sich Durkheim (1961: 112) gegen ein Verständnis der Entstehung des Sozialen als blosser motorische Nachahmung der Handlungen Anderer ausspricht, eine Konzeption, die er bei Gabriel Tarde ausmacht.

jenseits der blossen emotionalen Stimuliertheit versehen, als z. B. Gustave Le Bon es seinen „Massen“ attestierte (vgl. z. B. Le Bon 1982: 22).² Auch die Interaktionen, mit denen sich Durkheim in den *Formes* beschäftigt, sind für ihn in konstitutiver Weise in einen breiteren Kontext eingebettet: Die Tradition stelle, so Durkheim (1994: 499, 531), den Ausgangspunkt des Ritus dar und er werde laut den Aborigines deswegen abgehalten, weil er von den Ahnen komme. Das Ritual entsteht also nicht aus der Situation und der blossen gegenseitigen emotionalen Ansteckung – und genauso wenig wird das Ritual aufgrund von situativer Kalkulation abgehalten:

„Aber man feiert das Fest nicht, um Regen zu bekommen. Man feiert es, weil es die Ahnen gefeiert haben; weil man an ihm als einer sehr geachteten Tradition hängt und weil man aus ihr mit dem Gefühl des moralischen Wohlbefindens hervorgeht.“
(Durkheim 1994: 508 f., 540f.)

Das heisst, dass Tradition über eine als selbstverständlich wahrgenommene Verpflichtung wirksam wird, wobei diese Wirksamkeit mit „Wohlbefinden“ und einem guten Gefühl einher geht. Dies trifft für Durkheim sowohl auf periodisch stattfindende Rituale zu, wie auch auf solche, mit denen auf bestimmte Vorkommnisse, z. B. einen Todesfall, reagiert wird.

3.1.1.2 Zusammenkunft und Erregung

Zur Illustration der Emotionalität ritueller Zusammenkünfte verweist Durkheim auf Ritualbeschreibungen bei Spencer und Gillen (1899: 509–510). Einmal in Gang gekommen, zeitigt die aus einem traditionellen Kontext hervorgehende Situation höchst emotionale Folgen für Teilnehmende und Gemeinschaft und versetzt sie in einen ausseralltäglichen Zustand: Das in eine rituelle Interaktion einbezogene Individuum „[kennt sich] bei dieser Erregung nicht mehr“ (Durkheim 1994: 300, 312). Es wird gemäss Durkheim von einer Macht ausserhalb seiner selbst bestimmt und hat das Gefühl, nicht mehr sich selbst zu sein. Dieses Gefühl wird von den Leuten geteilt, die es umgeben und ihrerseits ihre Befindlichkeit durch Schreie und Gesten mitteilen. Durkheim beschreibt, wie dies zu einem gegenseitigen emotionalen Emporschaukeln führt, das bis zur Selbstverletzung gehen kann. Venen werden aufgeschnitten, es wird gesungen, das Blut fliesst, es herrscht eine „wahre Raserei“ (Durkheim 1994: 449, 474), in der auch herkömmliche Regeln, z. B. hinsichtlich von

²An besagter Stelle schreibt Le Bon: „Nichts ist also bei den Massen vorbedacht. Sie können unter dem Einfluß von Augenblicksreizen die ganze Folge der entgegengesetzten Gefühle durchlaufen.“ Die Differenz sei allerdings, so betont Mellor (1998: 89), eher eine graduelle als eine prinzipielle. Auch bei Durkheim (und in der hier vertretenen Position) werden Interaktionen durchaus auch als situativ erzeugte Angelegenheiten verstanden – aber nicht ausschliesslich.

Geschlechtsverkehr oder Gewalt, übertreten werden und die Beteiligten wild aufeinander einschlagen (vgl. Durkheim 1994: 297 f., 309). Handlungsanleitend kann dabei auch das Verhalten eines Führers sein, dessen Handlungen, z. B. das Essen bestimmter Speisen, von den Teilnehmenden nachgeahmt werden (vgl. Durkheim 1994: 453, 479).

Der Zustand kollektiver Effervescenz ist durch die „Überreizung“ der Beteiligten gekennzeichnet; „excitement“ und „Erregung“ greifen um sich, wie Durkheim (z. B. Durkheim 1994: 299 f., 310 ff.), sich begrifflich an Spencer und Gillen orientierend, schreibt. Es handelt sich um zeitlich begrenzte, emotional höchst intensive Momente, in denen die Individuen jenseits von Kalkül oder Überlegung agieren und sich gleichzeitig in völliger Handlungssicherheit wähen (vgl. Durkheim 1994: 286, 296). Diese Effervescenz kann sich in Emotionen der Trauer, aber auch der Freude äussern. In beiden Fällen sind kollektive Zeremonien die Ursache und die Effervescenz prinzipiell dieselbe: „Die dadurch erweckten Gefühle sind unterschiedlich; aber die Erregung bleibt die gleiche.“ (Durkheim 1994: 535, 571). Ob glückliches oder trauriges Ereignis, die kollektiven Gefühle werden belebt und die Individuen suchen die Nähe, „man presst sich so stark wie möglich aneinander“ (Durkheim 1994: 535, 571).

3.1.1.3 Längerfristige Wirkungen

Das rituelle Überschäumen klingt gemäss Durkheim (vgl. Durkheim 1994: 298, 310) zwangsläufig wieder ab³, da es in seiner hohen Intensität nicht lange weitergetragen werden kann. Dennoch bleibt das Ritual nicht ohne Folgen. So führt die Emotionalität des Vollzuges zu einer überdauernden Autorität der im Ritual vollzogenen Handlungsanweisungen und verleiht ihnen eine dauerhafte moralische Kraft:

„Darum hat der Befehl im allgemeinen kurze, schneidende Formeln, die dem Zaudern keinen Platz lassen. In dem Mass, in dem er nur als Befehl auftritt und nur durch seine eigenen Kräfte wirkt, schliesst er jeden Gedanken an Überlegung und an Berechnung aus. Der Wirkungsgrad des Befehls hängt von der Intensität des Geisteszustands ab, in dem er gegeben wird. Diese Intensität ist es, die das ausmacht, was wir moralischen Zwang nennen.“ (Durkheim 1994: 286, 296 f.)

Diese Intensität wird, wie Durkheim betont, im Kollektiv erzeugt und die entsprechenden Autoritäten gewinnen dadurch Geltung bei den Einzelnen. Weder Kalkül noch physischer Zwang bestimmen also die Kausalität, bestimmend ist vielmehr

³Der Zeitpunkt und die Dauer der Effervescenz werden durch Vorgaben reguliert – eine Gesellschaft könnte gemäss Durkheim nicht in dauerhafter Effervescenz überleben (vgl. Shilling und Mellor 2011: 29).

die Emotionalität, mit der die Regeln und Autoritäten, die sie verkörpern, besetzt sind. Die Gefühle, die man für etwas hegt, breiten sich ansteckend auf die Auffassungen aus, die mit den Gegenständen verknüpft sind, die im Ritual involviert sind: Dinge, wie bestimmte Steine oder auch Tiere, werden heilig, weil sie im Ritual mit Gefühlen in Verbindung gebracht wurden. Es sind nicht die spezifischen Qualitäten dieser Dinge, die zu dieser „Heiligkeit“ führen, sondern die Emotionen, die zur Herstellung von Bedeutung und Relevanz führen (vgl. Durkheim 1994: 414 f., 437).

Auf der Ebene der Emotionen stellt Durkheim (1994: 505, 537) längerfristige Wirkungen fest, die sich durch ein Gefühl der Stärke, der Macht, des Selbstvertrauens, des Mutes und der Souveränität auszeichnen (vgl. die Zusammenstellung bei Carlton-Ford 1993: 12). Es wird den Teilnehmenden bewusst, „dass die Zeremonie ihnen guttut“ (Durkheim 1994: 484, 513). Auch das Gefühl der Sicherheit, sich im Fühlen und Handeln in Einklang mit den sozialen Vorgaben zu befinden, hat eine längerfristige Wirkung auf das Bewusstsein, das Ritual führt damit gemäss Durkheim zu einem Erstarren der Moral.

Auf der kognitiven Seite führt, so Durkheim (1994: 301, 313), der Kontrast zwischen den aussergewöhnlichen, efferveszenten Momenten und dem davon grundsätzlich verschiedenen Alltag zum Bewusstsein, dass es zwei ganz unterschiedliche, nicht miteinander vergleichbare und unvereinbare Welten gibt. Gerade durch die tägliche Wiederholung des von ihm diskutierten Rituals bei den Aborigines während zweier Wochen entstehe die Überzeugung, dass es eine profane Welt des Alltags auf der einen Seite und eine heilige (*sacré*) Welt auf der anderen Seite gibt, die im Ritual gelebt wird (vgl. Durkheim 1994: 301, 313). Die Unterscheidung zwischen heilig und profan und damit von Religion gründet somit in der Erfahrung kollektiver Effervescenz:

„In diesem gärenden sozialen Milieu und aus dieser Gärung selbst scheint also die religiöse Idee geboren worden zu sein.“ (Durkheim 1994: 301, 313)

Über Vorstellungen von Heiligkeit findet der Transfer von Emotionen und Kategorien aus dem Ritual ins Leben hinein statt, wie Durkheim am Beispiel des Opfers im Anschluss an Robertson Smith ausführt: Opferrituale hätten nicht, wie bisher angenommen, den Sinn, Verzicht zu üben, sondern seien vielmehr dazu da, die Leute in einer Kommunion des Essens („communion alimentaire“) zusammenzubringen (vgl. Durkheim 1994: 455, 481). Nicht nur die blossе Kopräsenz mit heiligen Wesenheiten, sondern auch die Aufnahme von als heilig geltender Nahrung führe dabei zur Heiligung des Menschen (vgl. Durkheim 1994: 455, 481), das Opfertier werde durch verschiedene Handlungen zu einer heiligen Sache und übertrage sich

anschliessend auf den Ritualteilnehmer.⁴ Ein Mitglied des Känguruklans wird über diese Mitgliedschaft definiert und muss sich deshalb hin und wieder etwas vom Fleisch seines Totemwesens einverleiben (Durkheim 1994: 456, 482). Damit trägt jedes Klanmitglied einen Teil der „substance mystique“ in sich und durch diese erlangt es seine soziale Rolle, wird zum sozialen Wesen. Doch das Gefühl, ein soziales Wesen zu sein, verliert sich im Zeitverlauf immer wieder: „Unglücklicherweise verbrauchen sich alle, selbst die geistigen Kräfte im Verlauf der Zeit, wenn ihnen nichts die Energie ersetzt, die sie durch den natürlichen Lauf der Dinge verlieren. Es besteht hier also eine Urnotwendigkeit, die, wie wir sehen werden, der Urgrund des positiven Kultes ist.“ (Durkheim 1994: 456, 482). Die Mitglieder des Totems müssen also in einer gewissen Regelmässigkeit am Kult teilhaben, um sich selbst, und das heisst: ein über Klanzugehörigkeit definiertes soziales Wesen, zu bleiben.

3.1.1.4 Rezeption

Die eben zusammengefassten Ausführungen Durkheims zu kollokalen Interaktionen wurden zunächst wenig rezipiert: Die Durkheimrezeption in der angelsächsisch und strukturfunktionalistisch geprägten Soziologie im Anschluss an Talcott Parsons führte eher den modernisierungstheoretischen Durkheim der *Division* fort und übernahm, wie in Abschn. 2.6 gezeigt, aus den *Formes* die Betonung der Glaubensvorstellungen und transformierte sie in Werte. So stellt Ritzer (1985: 94) fest, dass in der Rezeption im Strukturfunktionalismus dem Aspekt der Wertintegration hohe Aufmerksamkeit geschenkt wurde, während Interaktionen und Emotionen eine höchstens zweitrangige Bedeutung zugewiesen wurde. Es war nicht zuletzt die Verknennung seines mikrosoziologischen Beitrages, die der Kritik an Durkheim den Weg ebnete, dieser habe die „kollektive Seele“ zu einem metaphysischen Konzept erklärt (so z. B. Malinowski 1973: 44). Talcott Parsons' an Durkheim geübter Vorwurf des „Idealismus“ ist durchaus verwandt mit der Kritik Malinowskis.

Es ist jedoch bemerkenswert, dass Parsons in der *Structure* die Bedeutung, die Durkheim den Ritualen zumisst, durchaus sieht. So diskutiert er Durkheims entsprechende Auseinandersetzung in einem eigenen Abschnitt (vgl. Parsons 1949: 429–441), weist auf die Wichtigkeit der empirischen Ausführungen zur Situation der Effervescenz für Durkheim hin (vgl. Parsons 1949: 437) und widmet sich der

⁴Die empirischen Grundlagen für Robertson Smiths Aussagen sind eher dürftig (vgl. die umfassende Kritik von ethnologischer Seite von Evans-Pritchard 1965: 52–53). Evans-Pritchard kritisierte generell Robertson Smiths als auch Durkheims Aussage, „(...) that early religions lacked creeds and dogmas“ (Evans-Pritchard 1965: 53) und hielt Durkheims Ausführungen zu den Folgen von Ritualen für den obskursten und am wenigsten überzeugenden Teil von Durkheims Theorie (vgl. Evans-Pritchard 1965: 61).

Frage der theoretischen Einordnung ritueller Praktiken. Dabei erkennt er die Wichtigkeit der Beschreibung der „collective ceremonies“ und Durkheims Analyse der „psychological reactions arising from the factor of physical propinquity of large numbers of people.“ (Parsons 1949: 438) an. Und er erkennt auch, dass für Durkheim Rituale „the primary element of religion“, dagegen „religious ideas [...] secondary rationalizations, explanations, justifications of ritual“ (Parsons 1949: 426) darstellen. Trotzdem schloss er: „The main importance of his thought lies elsewhere“, (Parsons 1949: 438) und beschäftigt sich vor seinem soziologiegeschichtlichen, metatheoretischen Fragehintergrund fortan kaum mehr mit der rituellen Interaktion bei Durkheim. Stattdessen betrachtet er (1949: 426) „the intellectual formulation, part determinant, part expression, of the cognitive basis of common ultimate-value attitudes“ als zentralen Aspekt von Durkheims Religionssoziologie. Auch in seiner späteren Auseinandersetzung mit Durkheim sieht Parsons (1978b [1973]) zwar den Stellenwert von Effervescenz, legt aber seine Perspektive auch hier nicht auf den mikrosozialen Vollzug von Ritualen.

Auch Parsons' Schüler Jeffrey Alexander scheint dessen Durkheim-Einschätzung zu teilen. Er weist zwar, zusammen mit Bernhard Giesen (1987: 8), angesichts von Durkheims Ritualanalysen auf dessen Bedeutung für die Mikrosoziologie hin, sieht hier aber wenig Potenzial: „[Durkheim] never developed even the rudiments of a social psychology that could explain such microprocess [sic] satisfactorily.“ Diese Einschätzung steht in einem scharfen Gegensatz zu der noch genauer zu betrachtenden Durkheimrezeption bei Collins.

Diese einseitige Rezeption Durkheims war auch ein Faktor in dessen zwischenzeitlichen Bedeutungsverlust als Klassiker: In der gesellschaftstheoretischen Betonung stellte Durkheim eine zentrale Referenz strukturfunktionalistischer Autoren dar und geriet deshalb mit in den Sog der Kritik, in welchen der Strukturfunktionalismus ab den 1950er Jahren geriet. Als Gewährsmann einer dem Niedergang geweihten strukturfunktionalistischen Soziologie verlor er in der ganzen Disziplin an Bedeutung. Ab den 1990ern wurde aus dem „useless Durkheim“ (Tilly 1981) jedoch wieder ein „useful Durkheim“ (Emirbayer 1996). Wie Tilly (1981: 107) bereits vermutet hatte: „Sociologists always have one more version of Durkheim to offer when the last one had failed.“ Durkheims *revival* war verbunden mit einer an Prominenz gewinnenden Soziologie von Interaktionen und Emotionen, in der sich verschiedentlich Verweise auf Passagen von Durkheims *Formes* finden.⁵ Emotion als Thema der Soziologie gewann seit 1975 mit Publikationen von Arlie Hochschild,

⁵Vgl. z. B. Collins (1990), Shilling und Mellor (1998), Kemper (2011).

Thomas Scheff und Randall Collins an Bedeutung (vgl. Kemper 1990). Wird nach der Verbindung zwischen diesen neuen Betonungen in der Soziologie mit Durkheim gefragt, ist auf die Figur einzugehen, die als Bindeglied fungiert: Erving Goffman.⁶

3.1.2 Encounters bei Goffman

Die Bandbreite der Interpretationen von Goffmans Werk ist beträchtlich: Er wird als (symbolischer) Interaktionist, als Strukturalist oder als Ethnomethodologe bezeichnet, als „moralisierend“ (vgl. z. B. Creelan 1987) oder als Zyniker charakterisiert (vgl. zur Spannweite an Rezeptionen auch: Kim 2003). Randall Collins (1980: 206) schliesst bezüglich Goffman sogar: „he himself manifests an extreme form of role-distance, separating himself from any clear, straightforward position, be it theoretical or popular“. Tatsächlich arbeitet Goffman in seinen Studien mit verschiedensten Konzepten, die er oft in den jeweils darauffolgenden Werken diskussionslos ablegt, um zur Entwicklung neuer Konzepte überzugehen. Eine explizite Verhandlung dieser Übergänge oder gar eine retrospektive Systematik liefert Goffman nur in Ansätzen und wehrt sich explizit gegen die Tendenz zur Einordnung von Autoren zu bestimmten theoretischen Ansätzen. So kommt man nicht umhin, Goffman als „multiperspektivischen Autoren“ zu fassen (vgl. Dellwing 2010). Goffman habe verschiedene „Frames“ auf seine Gegenstände angewandt und sein Werk selbst könne ebenfalls durch eine Vielzahl von *frames* interpretiert werden. Nicht zuletzt aufgrund der schwierigen Fassbarkeit seiner Systematik ist die Bedeutung Goffmans umstritten. Diese dürfte jedoch weniger an der Kohärenz seines Ansatzes als an analytischen Nutzen seiner Perspektiven und Konzepte zu messen sein (vgl. Strong 2013 [1982]: 8).

Einigkeit hinsichtlich der Leistungen Goffmans besteht immerhin dahingehend, dass er Interaktion ins Zentrum seiner Analyse und auch der Soziologie überhaupt rückte. Vor allem der frühe Goffman (1982: 2) arbeitete an einer „sociology of occasions“, in denen das „co-mingling of persons“ der Gegenstand ist, „social gathering[s] (...) created by arrivals and killed by departures“. Er identifizierte die *interaction order* als separaten Gegenstandsbereich einer Soziologie, die sich mit den „Verkehrsregeln“ der Interaktion auseinandersetzt. Der Fokus liegt dabei aber nicht auf der Frage, wieso Menschen interagieren oder was dabei ihre Ziele sind (vgl.

⁶Ähnliches lässt sich für die bereits erwähnte ethnomethodologische Praxistheorie von Anne Rawls sagen, die in der vorliegenden Untersuchung wiederholt eine Rolle spielen wird: Auch bei Rawls ging die Beschäftigung mit Goffman (vgl. Rawls 1987) derjenigen mit Durkheim (vgl. Rawls 1996) voraus.

Kendon 1988: 15), es gehe ihm nicht um „the individual and his psychology, but rather the syntactical relations among the act of different persons mutually present to one another“ (Goffman 1982: 2) und damit, wie Goffman (1982: 3) ein Seite später mit einer vielzitierten Stelle schliesst: „Not, then, men and their moments. Rather moments and their men.“⁷

Wie später Luhmann (siehe Abschn. 2.8.2.1), bestimmt Goffman Kopräsenz, die gegenseitige Wahrnehmung ermöglicht, als entscheidendes Merkmal von Interaktionen:

„Persons must sense that they are close enough to be perceived in whatever they are doing, including their experiencing of others, and close enough to be perceived in this sensing of being perceived.“ (Goffman 1963: 17; vgl. auch 1982: 2; 1983: 2)

Gegenseitige Wahrnehmbarkeit führt zu einer Interdependenz der Handlungen, die Personen werden gegenseitig zu Informationsquellen, wobei Informationen gezielt kommuniziert oder für die Anwesenden einfach ersichtlich sein können (vgl. Goffman 1983: 3; Kendon 1988: 22–23). Dabei kommt es in dieser Perspektive nicht darauf an, ob die Information intentional kommuniziert wurde oder nicht, sondern darauf, wovon in der Interaktion ausgegangen wird.

Anhand des Grades der Fokussierung der Anwesenden differenziert Goffman (1982: 129–134) zwischen verschiedenen Formen von Interaktion: So unterscheidet er 1) zwischen zentrierter, fokussierter Interaktion, die vor allem sprachliche Involvierung der Beteiligten erfordert, 2) „pseudo-conversations“, in denen die Involvierung im fokussierten Geschehen mittels körperlicher Gesten geschieht und 3) nicht-fokussierter Interaktion, wie z. B. das Stehen in einer Warteschlange, in der ein gemeinsamer Fokus ausbleibt. Fokussierte Interaktionen führen einen „conjoint focus of cognitive and visual attention“ (Goffman 1982: 2) mit, der zu „involvement obligations“ führt, das heisst, dass der Fokus den an der Interaktion Beteiligten hinsichtlich ihres Handelns gewisse Pflichten auferlegt. Solche Pflichten kann es auch bei nicht-fokussierter Interaktion geben, wobei sie sich dabei aus Rollenerwartungen speisen. In solchen Fällen ist die Interaktion weniger prekär und mit weniger „self-consciousness“ verbunden, da die Beteiligten ihr Verhalten nicht auf einen situativ erzeugten und allseits wahrgenommenen Fokus ausrichten und darauf immer wieder reagieren, sondern an jenseits der Situation stabilisierten Verhaltenserwartungen (vgl. Goffman 1982: 134).

⁷Goffman hielt konsistent an dieser Position fest und versuchte damit, Interaktion aus der Domäne der Sozialpsychologie und Kategorien wie „Biographie“ herauszulösen (vgl. z. B. Goffman 1981b: 62). Genau wie einst Durkheim wird ihm diese Abgrenzung von der Psychologie zum Vorwurf gemacht (vgl. Kemper 2011: 99).

Fokussierte Interaktion ist gemäss Goffman besonders stark emotional besetzt: So beispielsweise mit Nervosität oder auch mit Euphorie, dies wenn sie „durchstartet“ (*comes off*), also, so liesse sich mit Durkheim anschliessen, die Handlungssicherheit durch die Abstimmung des Verhaltens hoch ist und sich kollektive Efferveszenz einspielt. In anderen Fällen fühlen sich die Beteiligten unwohl, da der gemeinsame Fokus das Handeln und die Wahrnehmung der Beteiligten nicht abzustimmen vermag, sie aber dennoch ihren „involvement obligations“ nachkommen müssen (vgl. Goffman 1982: 135).

Ritualisiertes Handeln könnte diesen „Improvisationsdruck“ und die damit einhergehende „self-consciousness“, so könnte hier angeschlossen werden, auch für fokussiertes Handeln ausschalten, da es sich, obwohl fokussiert, an situativ übergreifenden Erwartungen orientiert. Der Begriff des Rituals spielt bei Goffman nur vorübergehend eine wichtige Rolle. In einigen Werken bezieht er ihn auf soziale Interaktionen jeglicher Art und sieht Gesellschaft als durch „Kleinrituale“ geregelt. Als Beispiel für sein breites Ritualverständnis kann das gemäss Goffman geringfügigste Ritual dienen, die „civil inattention“: Dabei schenken die Beteiligten sich gegenseitig genug Aufmerksamkeit um zu demonstrieren, dass der andere als anwesend anerkannt wird, ziehen aber gleichzeitig sofort wieder die Aufmerksamkeit vom Gegenüber ab um zu zeigen, dass dieses nicht in Aktivitäten einbezogen wird: „In performing this courtesy the eye of the looker may pass over the eyes of the other, but no ‘recognition’ is typically allowed.“ (Goffman 1963: 84). So erfolge bei acht Fuss Entfernung gegenseitiges Betrachten, danach wende man die Augen ab. Goffman weist diesem Ritual eine grosse Bedeutung zu: „(...) we have here what is perhaps the slightest of interpersonal rituals, yet one that constantly regulates the social intercourse of persons in our society.“ (Goffman 1963: 84)

Wie andere Kleinrituale stellt auch die „civil inattention“, insofern die Abstimmung der Beteiligten gelingt, einen „working consensus“ her. Alle funktionierenden Interaktionen unter „co-presence“ sind gemäss Goffman (1963: 96) durch einen solchen Konsens geprägt. Diese Produktion von „Richtigkeit“ führt zur Herstellung bzw. Stabilisierung von Rollen und Regeln. Die Partizipation einer Person am jeweils vorherrschenden Fokus der Aufmerksamkeit einer Interaktion informiert die anderen Beteiligten über die Intentionen dieser Person und gibt den anderen Sicherheit in der Begegnung mit ihr (vgl. Goffman 1961: 37). Die Involvierung, so Goffman weiter, führt zur Bestätigung von Gemeinsamkeit und Solidarität, das Ausbleiben von Partizipation kann als Ablehnung der Anwesenden oder der Situation bewertet werden. Anne Rawls schliesst:

„For Goffman the performance requires commitment even for the simplest of interactions. Meaning is, according to this view, a constitutive production in and through group performance.“ (Rawls 1987: 141)

Damit sieht Goffman Interaktionsrituale⁸ als zentralen Faktor der Herstellung von Normalität: Die Involvierung in die fokussierte Interaktion bestätigt die Realität der Welt, die von den Regeln der jeweiligen Interaktion vorgeschrieben wird (vgl. Goffman 1961: 37). Devianz gegen diese zeremonielle Ordnung wird in der modernen Gesellschaft, so Goffman (1982: 94), z.B. durch die Internierung in psychiatrische Institutionen geahndet. Interaktionsrituale sind nicht nur die Grundlage sozialer Ordnung, sondern dabei auch konstitutiv für die „menschliche Natur“:

„Universal human nature is not a very human thing. By acquiring it, the person becomes a kind of construct, built up not from inner psychic propensities but from moral rules that are impressed upon him from without. (...) The general capacity to be bound by moral rules may well belong to the individual, but the particular set of rules which transforms him into a human being derives from requirements established in the ritual organization of social encounters.“ (Goffman 1982: 45)

Dieses Verständnis der sozialen Herstellung des Individuums, das Konzept einer sozialen Ordnung, die moralisch konstituiert ist, sowie die Verwendung einer Ritualbegrifflichkeit können als kreative Fortführung von Durkheims später Soziologie verstanden werden. Goffman selbst greift das Religionsverständnis Durkheims auf, so schliesst er hinsichtlich seiner Ausführungen zu *deference* und *demeanor*:

„In this paper I have suggested that Durkheimian notions about primitive religion can be translated into concepts of deference and demeanor, and that these concepts help us to grasp some aspects of secular living. The implication is that in one sense this secular world is not so irreligious as we might think. Many gods have been done away with, but the individual himself stubbornly remains as a deity of considerable importance. He walks with some dignity and is the recipient of many offerings. He is jealous of the worship due to him, yet, approached in the right spirit, he is ready to forgive those who may have offended him. Because of their status relative to his, some persons will find him contaminating while others will find they contaminate him, in either case finding that they must treat him with ritual care. Perhaps the individual is so viable a god because he can actually understand the ceremonial significance of the way he is treated, and quite on his own can respond dramatically to what is proffered him. In contacts between such deities there is no need for middlemen; each of these gods is able to serve as its own priest.“ (Goffman 1982: 95)

⁸Obwohl eine Aufsatzsammlung von ihm danach benannt ist, bestimmt Goffman den Ausdruck „interaction ritual“ nicht explizit (vgl. Fine 2005: 1288).

Goffman (1981a: 17) selbst hegte Zweifel an der Angemessenheit des Ritualbegriffs für seine Zwecke. Der Begriff sei nicht gänzlich angebracht, da er Konnotationen von Ausserweltlichkeit und Automatizität aufweise. Aufgrund der oft erfolgenden engen Verbindung von Ritual- und Religionsbegriff erschien „Ritual“ ihm als potenziell missverständlich. Theodore Kemper, ein Soziologe, der sich ab den 1970er Jahren ebenfalls der Analyse von Situationen und darin hervorgebrachten Emotionen widmete, sieht diese Verwendung des Ritualbegriffs höchst kritisch:

„by yoking ritual to everyday interaction [sic] Goffman, in a blink, had bonded his dissertation with Durkheim, a sociological eminence both in his own right and as interpreted by Parsons (1937) [die *Structure*; Anm. RW], who was himself a latter day eminence also cited by Goffman in his dissertation; and connected the thesis too with Durkheimian anthropology, via Radcliffe-Brown and W. Lloyd Warner, both students of ritual and themselves outstanding in their field.“ (Kemper 2011: 108, Fn 23)

Als interdisziplinäre Referenz habe sich dies für Goffman karrieretechnisch bewährt, in theoretischer Hinsicht sei diese Begriffsstrategie jedoch bedenklich: Kemper sieht Goffmans Durkheim-Lektüre als Fortsetzung parsonsianischer und anderweitig strukturfunktionalistischer Durkheimrezeption. Tatsächlich lässt die durchaus präsenste Frage nach sozialer Ordnung und ihre Beantwortung durch Moral und Ritual eine Nähe zu Parsons vermuten. Dem stehen aber die höchst seltenen Referenzen auf Parsons⁹ und die bei diesen zwei Autoren unterschiedlichen Betonungen in der Durkheimrezeption entgegen: Parsons beschäftigte sich mit „Gesellschaften“, während Goffman sich der Frage nach der *interaction order* verschrieb. Auch Goffmans Bild des Individuums und seines Handelns ist von dem voluntaristischen Konzept Parsons' und seiner Vorstellung des „unit acts“ verschieden. So entgegnet Rawls auf eine entsprechende Interpretation und Kritik an Goffman von Giddens:

„One can see that if we accept Giddens' [sic] interpretation of Goffman's work the motivation of actors to resist institutional constraint and to comply with institutional routine would indeed need explaining. But, Goffman has not argued that actors choose to do these things. He has argued that the interaction order places constraints on actors

⁹Abgesehen von der von Kemper angegebenen Dissertation finden sich beispielsweise in *Encounters* (Goffman 1961: 21–22, 29) Referenzen auf Parsons, die zwar vermuten lassen, dass Goffman *The Social System* tatsächlich gelesen hat (was eigentlich nur eingefleischten Parsonianern gelingt), aber nicht auf eine eingehende Rezeption schliessen lässt. Noch geringer scheint sein Interesse für die Arbeiten von Robert Bales gewesen zu sein, der sich wie Goffman ausführlich mit der Analyse von Interaktion beschäftigte und mit dem zusammen Parsons beispielsweise das AGIL-Schema entwickelte (vgl. Parsons et al. 1953).

to do these things. Actor's motives do not require explanation [sic] what requires explanation is how and why the interaction order would place such constraints on actors and situations.“ (Rawls 1987: 136)

Mit einem solchen Verständnis von Individuum und Handeln, das nicht durch die selektive Aneignung und Realisierung von Werten bestimmt wird, sondern durch die Betonung der oft nicht bewussten Einbindung in Handlungszusammenhänge, unterscheidet sich Goffman deutlich von Parsons voluntaristisch unterlegtem Strukturfunktionalismus und scheint dafür praxistheoretisch anschlussfähig. Das heisst auch, dass die Kritik an Parsons, die beispielsweise im Rahmen der Funktionalismusedebatten formuliert wurde, nicht ohne Weiteres auf Goffman anzuwenden ist. Gerade die für Parsons und Geertz wichtige Frage nach Werten und Symbolen wollte Goffman nicht im Zentrum sehen. Er sprach sich gegen die Suche nach „meaning“ als exklusivem Ziel (1981b: 61) aus und interessierte sich, wie eben gezeigt, für das Verhalten in alltäglichen Situationen, das er nicht als Handeln entlang der Vorgaben integrierter Wert- oder Symbolsysteme verstand.

Bereits beim frühen Goffman wird dabei aber auch klar, dass seine „sociology of occasions“ (Goffman 1982: 3) zwar eine Fokussierung des Blicks, keineswegs aber eine Reduktion der Soziologie auf das Studium von Situationen bedeutet. So identifiziert er beispielsweise Gruppen als soziale Gebilde, die sich nicht auf eine Aneinanderreihung von Situationen reduzieren lassen:

„(...) most groups, unlike encounters, continue to exist apart from the occasions when members are physically together.“ (Goffman 1961: 11)

Auch die soeben diskutierten „involvement obligations“ einer Situation können, so Goffman (1982: 130), nicht aus der Situation allein verstanden werden, sondern sind durch den Kontext bestimmt. Gegen Ende seiner Karriere, als mikrosoziologische Abgrenzungsbemühungen nicht mehr notwendig waren, weist Goffman (z. B. 1983) verstärkt auf die Bedeutung der Interaktionsebene für die anderen Bereiche des Sozialen hin. So betont er (1981b: 62) in der Auseinandersetzung mit symbolischen Interaktionisten, dass es ihm um „patterns and structures“ ginge, um „principled ways“, die Situation und Biographie überschreiten und die Interaktion strukturieren.¹⁰

Dass Goffman bereits in „Interaction Ritual“ von 1967 die „interaction order“ zwar als eigene Sphäre des Sozialen, jedoch nicht als in ihrer Konstitution unabhängig konzipierte, zeigt, dass er, wenn er in seinem Spätwerk mittels des Begriffs des *frames* die Prinzipien charakterisiert, die situationsübergreifend Situationen

¹⁰Siehe mehr zu dieser Auseinandersetzung auf Abschn. 3.2.3.2.

strukturieren (vgl. Goffman 1974: 11), nicht mit seinem früheren Werk gebrochen hat. Für die praxistheoretisch informierte Position ist er damit besonders anschlussfähig. Doch bevor der Goffman der „Frame Analysis“ im Abschn. 3.2.3.2 weiter diskutiert wird, gilt es, den Ansatz eines seiner prominentesten Rezipienten, Randall Collins, zu diskutieren, der den mikrosoziologischen Fokus des früheren Goffman fortsetzte und dessen Fokus auf Interaktion als durch körperliche Kopräsenz ausgezeichnete Kommunikation, die Wichtigkeit der Herstellung eines geteilten Fokus und die Herstellung von Bedeutung in diesen Vorgängen übernahm und weiter ausbaute.

3.1.3 Interaktionsrituale bei Collins

3.1.3.1 Ansatz

Collins verortet sich mit seiner Ritualtheorie selbst in einer Kontinuität mit Durkheim und Goffman. Bemerkenswert ist dabei, dass auch Talcott Parsons einen entscheidenden Einfluss in Collins' Studium darstellte: „Taking courses from Talcott Parsons settled me onto a path. He covered virtually everything, from the micro to the macro and across the range of world history. What I got from him was not so much his own theory but rather the ideal of what sociology could do.“ (Collins, zitiert in Ritzer 1996: 506–507). Er habe, so betont er an derselben Stelle, von Parsons gelernt „that Durkheim asked the key question when he tried to uncover the precontractual basis of social order.“

Zwei Merkmale charakterisieren Collins' Zugriff auf die Mikroebene: Erstens stellt Collins nicht Handlung (*agency*) und Struktur (*structure*) einander gegenüber, sondern er beschäftigt sich mit der Struktur des Handelns im mikrosozialen Kontext. Damit weist seine Theorie bei allen Unterschieden eine Parallele zu praxistheoretischen Ansätzen auf, die nicht von einem Dualismus von Handeln und Struktur ausgehen (siehe Abschn. 2.2.2). Zweitens geht es Collins nicht um das Individuum, vielmehr ist die Grundeinheit seiner Analysen und seines Ansatzes die Situation – hier ist die Parallele zur Perspektive Goffmans (siehe Abschn. 3.1.2) und eine gewisse Kompatibilität mit dem Interaktionsverständnis Luhmanns (siehe Abschn. 2.8.2.1) ersichtlich. Situationen sind Ereignisse, die durch die gleichzeitige Anwesenheit der daran Beteiligten geprägt sind. Dabei ist diese Beteiligung nicht von Rationalität, das heißt bewussten Entscheidungen angeleitet, vielmehr wird das Individuum zur Interaktion mehr oder weniger von der Emotionalität angezogen. Damit wird, analog zu Goffman, das Individuum gewissermassen entmachtet, die kleinste Einheit ist die Situation. Emotion ist dabei der Hebel, der vom Sozialen auf das Individuum angesetzt werden kann.

Diesem Fokus entsprechend fällt Collins' Durkheim-Lesart aus. Während von funktionalistischer Seite Durkheims *Formes* makrosoziologisch hinsichtlich des Beitrages von Religion und Ritualen für die Gesellschaft als Ganzes gelesen wurde, betont Collins, dass Durkheims Beitrag zur Herstellung von Solidarität und Symbolen auf der Interaktionsebene bedeutsamer sei. Daran anschliessend liest Collins Durkheim mikrosoziologisch-konflikttheoretisch und nicht makrosoziologisch-funktionalistisch. Dabei anerkennt er (1988a: 110), dass Durkheim seine Ausführungen zu Religion und Ritual auf Kontexte „mechanischer Solidarität“ ausgerichtet hat, hält es aber für möglich, analytisch abstrahierend daraus mikrosoziologische Mechanismen herauszuarbeiten, die in verschiedensten Formen von Gesellschaften Gültigkeit haben. Ziel ist es, die rituelle Strukturierung von Interaktionen zu verstehen, auf die menschliches Leben oder auch Rationalität zurückzuführen ist.

Im direkten begrifflichen Anschluss an Goffman arbeitet Collins mit einem sehr breiten Ritualverständnis: Sämtliche Interaktionen charakterisiert er als Interaktionsrituale.¹¹ Was darunter zu verstehen ist, zeigt sich am Besten in seinem Grundmodell von Interaktionsritualen.

3.1.3.2 *Interaction Ritual Chains*

Collins fasst sein Konzept von Interaktionsritualen, er spricht von *Interaction Ritual Chains*, in einem Schema zusammen, wobei sich die Hauptkomponenten zwischen Bedingungen und Folgen unterscheiden lassen (Abb. 3.1).

Bedingungen

Körperliche Kopräsenz Situationen körperlicher Kopräsenz und fokussierter Interaktion stellen den Ausgangspunkt für Interaktionsrituale dar. Mit Wuthnow (1987: 102) könnte eingewendet werden, dass mittels Massenmedien Rituale auch ohne Kopräsenz stattfinden können.¹² Collins schliesst zwar entsprechende „translokale“, also auf der Übertragung durch elektronische Medien basierende Interaktion nicht aus, zeigt sich jedoch hinsichtlich ihrer Intensität im Vergleich zu Situationen körperlicher Anwesenheit skeptisch. In seinem breiten Ritualverständnis stellt

¹¹Damit unterscheidet er sich von dem hier verwendeten Verständnis von Ritualisierung. In diesem stellen ritualisierte Handlungen zwar keine grundsätzlich von anderen Handlungen zu unterscheidende Menge dar, aber es wird von einem Mehr oder Weniger von Ritualisierung ausgegangen. So gibt es gemäss des im Abschn. 2.3 entwickelten Verständnis Interaktionen, die wenig ritualisiert sind und keine Anhaltspunkte dafür bieten, als „Rituale“ bezeichnet zu werden.

¹²Zur Bestimmung von „translokaler Interaktion“ vgl. Geser (1996). Für eine Berücksichtigung entsprechender Phänomene siehe Abschn. 5.2.2.

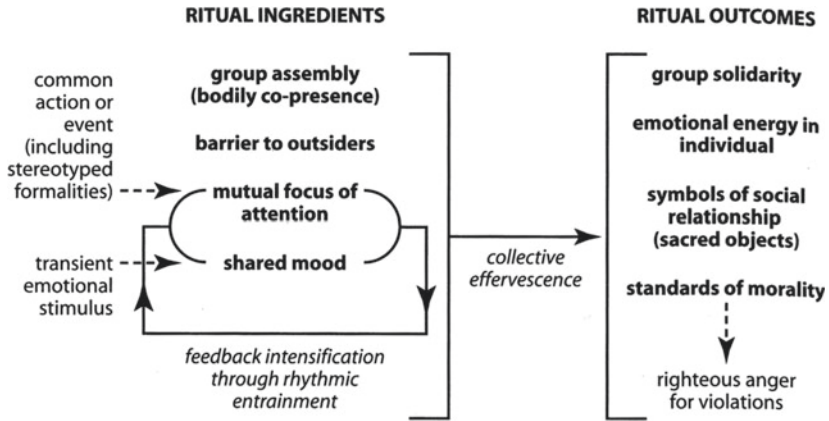


Abb. 3.1 Collins Modell des Interaktionsrituals. (Aus: Collins 2004: 49)

deswegen die körperliche Anwesenheit der Teilnehmenden das einzige scharf differenzierende Kriterium zur Unterscheidung von ritueller und nicht-ritueller Interaktion dar.

Rhythmus Auf verschiedene mikrosoziologische und psychologische Studien verweisend, schreibt Collins (2004: 67) dem Aspekt des Rhythmus von Interaktion eine zentrale Rolle zu. Beispielsweise sind Gespräche, die in dem Sinn erfolgreich sind, dass sie Solidarität zwischen den Teilnehmern erzeugen, durch nur kurze Pausen zwischen den Beiträgen der Gesprächspartner und dem Ausbleiben von Überschneidungen dieser Beiträge gekennzeichnet (vgl. Collins 2004: 69).¹³ Ein solcher Rhythmus auf der Mikroebene, der in Gesprächen wie auch unter den Mitgliedern grosser kollektiv agierender Gruppen feststellbar ist, erlaubt den Beteiligten die Antizipation der gegenseitigen Handlungen und das entsprechende Ausrichten der eigenen Beiträge im antizipierten Verlauf, das dessen lückenlose Fortsetzung ermöglicht. Dabei funktionieren diese Prozesse auf einer den Beteiligten nicht bewussten Ebene – die Taktung, die den Rhythmus auszeichnet, basiert auf derart kurzen Zeitabständen, dass diese bewusst gar nicht wahrgenommen werden können, sondern sich oft erst in verlangsamter Wiedergabe von Ton- und Filmaufnahmen zeigen (vgl. Collins 2004: 77). Die involvierten Reaktionszeiten liegen zudem so tief, dass nur

¹³Kulturelle Unterschiede in den Pausenlängen, das heisst im Takt des Rhythmus, gibt es gemäss Collins (2004: 71) durchaus, das ändere jedoch nichts an der grundsätzlichen Notwendigkeit eines gemeinsamen Rhythmus.

unbewusste Antizipation der Fortsetzung des Rhythmus die Interaktion in der beobachteten Geschwindigkeit ermöglichen kann. Der unbewusste Rhythmus ist also gerade deshalb wichtig, da Koordination nicht über bewusste Antizipation erfolgen kann.

Focus of attention Der Rhythmus ergibt sich aus an einem gemeinsamen Fokus koordiniertem Verhalten. Bereits Goffman sah den geteilten Fokus als Bedingung für ein „encounter“. Das Teilen eines Fokus der Aufmerksamkeit könne die Einheit fördern, während die Ordnung von Interaktionen gefährdet sei, wenn „the official focus of uneasiness is threatened by distractions of various kinds; this state of uneasiness is managed by tactful acts, such as the open expression in a usable way of what is distracting attention“ (Goffman 1961: 12).

Sinnvoll dürfte Kendons (1988: 27) ebenfalls im Anschluss an Goffman formulierte Unterscheidung zwischen „common focused“ und „jointly focused“ Interaktion sein: Bei ersterer erfolgt lediglich eine einseitige Ausrichtung der Aufmerksamkeit (so z. B. bei Fernsehsendungen), während bei Letzteren der Fokus durch aufeinander bezogenes Handeln fortlaufend bestätigt und aufrecht erhalten wird. Weiter muss der Fokus in Interaktion umgesetzt werden, der bloss gemeinsame Fokus reicht nicht für ein „focused gathering“ im Sinne Goffmans oder Collins aus, wie Kendon (1988: 26) am Beispiel von Warteschlangen ausführt. Für ein „jointly focused gathering“ müssen die Beteiligten nicht nur wie beim Warten bloss parallel dasselbe, sondern in ihrem Verhalten auf die Fokussierung der anderen Bezug nehmen, wie beispielsweise bei einem Gespräch.

Die Notwendigkeit des geteilten Fokus zeigt die Möglichkeit, körperlich anwesend, aber nicht an einer Interaktion beteiligt zu sein: Goffman (1963: 39) spricht von „involvement shields“, das heisst Vorrichtungen, die es Individuen erlauben, nicht an der Situation teilzunehmen. Ein solcher Schild hilft doppelt: Einerseits wird der Druck auf das Individuum verringert, andererseits wird die Gefährdung für die Eindeutigkeit des geteilten Fokus verringert. Es gibt auch Kopräsenz ohne *encounter*: „persons present to each other need not be engaged in any encounter, constituting, therefore, an ‘unfocused gathering’“ (Goffman 1961: 18). Das heisst, ein Mindestfokus ist notwendig, damit Aufmerksamkeit möglich wird, die die Anwesenheit überhaupt erst konstituiert.¹⁴

¹⁴Durchaus kompatibel damit definierte auch Luhmann Interaktion über die gegenseitige Wahrnehmung der Anwesenheit (siehe Abschn. 2.8.2.1). Auch Turner (1982: 56) spricht von dem „centering of attention in a limited stimulus field“ als Bedingung für Interaktionen.

Emotionen Zwischen Bedingungen und Folgen liegt die „kollektive Effervescenz“: Im Anschluss an Durkheim identifiziert Collins (2004: 105) Emotionen als den „x-factor“, der der sozialen Ordnung zugrunde liege. Entsprechend gilt es, diesem Faktor auch hier besondere Aufmerksamkeit zu widmen und Collins' Herangehensweise zu kontextualisieren und, wo nötig, zu ergänzen.

Der emotionale Höhepunkt eines Rituals, so geht Collins mit Durkheim einig, ist gleichbedeutend mit einem hohen Mass an kollektiver Effervescenz. Gekennzeichnet ist er wie folgt:

„This peak level of entrainment is a measure of collective effervescence. At peak moments the pattern tends to be jointly shared among all participants: in high solidarity moments, bodies touch, eyes are aligned in the same direction, movements are rhythmically synchronized.“ (Collins 2004: 135)

Dieses Aufschaukeln funktioniert für verschiedene Emotionen, so z. B. bei einem Fußballspiel, einer Bestattung, aber auch einem Streit: „In this way emotions have a recursive quality, continually acting back on themselves, and if the feedback loop is not interrupted, the actor can become caught in what Scheff (...) calls a ‘feeling trap’, where emotions ‘spiral’ on for long periods of time“, so Hallett (2003: 709) im Anschluss an Thomas Scheff und Randall Collins.

Collins anerkennt zwar, dass es verschiedene Arten von Emotionen gibt, ist aber an der Differenzierung von verschiedenen Typen von Emotionen wenig interessiert (vgl. Greve 2013: 66). In erster Linie interessiert er sich für das eindimensionale Mehr oder Weniger umfassender emotionaler Stimmungslagen wie Fröhlichkeit oder Traurigkeit. Als Argument dafür führt Collins (2004: 107) deren Unspezifität und Allgemeinheit an – als Bestätigung dafür verweist er darauf, dass diese Emotionen sich, anders als spezifischere Emotionen, auch nicht einer Hirnregion zuweisen lassen. Grundsätzlich, so die Theorie Collins' (2004: 108), sei es einerlei, ob nun Trauer oder Enthusiasmus geteilt wird, für alle Emotionen funktioniere es ähnlich: Die Beteiligten werden trauriger im Verlauf einer Bestattung, belustigter im Verlauf einer komödiantischen Darbietung. Mit dieser prinzipiellen Gleichbehandlung von Trauer und Freude befindet sich Collins in einer Linie mit Durkheim. Dies lässt sich durchaus kritisieren. Mit Carlton-Ford (1993: 43)¹⁵ kann z. B. darauf hingewiesen werden, dass verschiedene Ritualformen zu unterschiedlich intensiver kollektiver Effervescenz und verschiedenen Formen von Emotionen führen. Das heisst,

¹⁵Carlton-Ford (1993: 39–43) weist auf Webers Ausführungen zu verschiedenen Ritualformen hin, so z. B. Meditation oder erotische Orgien, um je unterschiedliche Hypothesen zur jeweilig resultierenden kollektiven Effervescenz zu formulieren.

Durkheim hat sich mit einer ganz bestimmten Art von Ritual beschäftigt, worauf noch zurückzukommen sein wird (siehe Abschn. 3.2.4.2).

Durch die Betonung von Emotionen als Faktor von Interaktionen unterscheidet Collins sich von anderen soziologischen Ansätzen zum Thema. Weder bei Goffman noch in ethnomethodologischen Ansätzen wird Emotionen ein derart zentraler Stellenwert zugewiesen: Auch Letztere sehen zwar nicht rationale Übereinkunft im Zentrum, betonen aber in der Folge von Garfinkel und Schütz kognitive Praxis als entscheidenden formativen Faktor in der Herstellung von Realität.¹⁶ Emotionale Reaktionen, beispielsweise der Zorn bei Verstößen gegen die jeweils produzierte soziale Ordnung, werden zwar thematisiert, dennoch ist in entsprechenden Ansätzen die Berücksichtigung von Emotionen für Collins mangelhaft, was ihn zur Forderung führt: „(...) let us take the plunge: leave the cognitive plane, and recognize the x-factor as emotion.“ (Collins 2004: 105).

Collins ist aber gleichzeitig Teil einer breiteren Bewegung, die in der Soziologie den Emotionen einen höheren Stellenwert einräumt (vgl. für eine Übersicht: Schnabel 2012), wobei Barbalet (1998) Collins' Buch „Conflict Sociology“ (1975) gar den Verdienst zuweist, Emotion überhaupt erst wieder in den Fokus soziologischer Aufmerksamkeit gerückt zu haben. Da Collins aber in seiner Theorie der Interaktionsrituale keine griffige Definition von Emotion leistet, soll stellvertretend mit Barbalet (1998: 80) Emotion als eine Form von Erfahrung (*experience*) gesehen werden, die „a continuous flow of evaluative responses to situations“ darstellt, also untrennbar mit einer Beurteilung verbunden wird. Diese Beurteilung basiert gerade nicht auf der expliziten Zuweisung von Werten im Sinne von Konzeptionen, sondern besteht typischerweise gerade in einer nicht auf Konzepten basierenden und nicht verbalisierten Affizierung durch die Situation und die Involvierung in sie und muss auch nicht notwendigerweise bewusst sein. Dieser „flow of evaluative responses“ kann in verschiedene Komponenten unterteilt werden – entsprechende Unterteilungen, sind, wie Thoits (1989: 318) in ihrem *Annual Review* zur „sociology of emotions“ zeigt, zentral für soziologische Emotionsverständnisse.¹⁷ Mit Steven L. Gordon (1990: 151–152) kann zwischen vier Komponenten unterschieden werden, aus denen Emotionen bestehen: 1) Körperliche Empfindungen, 2) damit

¹⁶Als Beispiel für den ethnomethodologischen Fokus auf die kognitiv gefasste „accountability“, über die die moralische Dimension des Sozialen weitgehend ohne Rückgriff auf die Kategorie der „Emotionen“ verstanden wird, siehe z. B. Heritage (1984: 292).

¹⁷Vgl. auch die Diskussion der Definition von Emotion bei Lüddeckens (2006: 548; Hervorhebungen im Original), die zum Schluss kommt: „‘Emotion’ will thus signify the German family of words *Gefühl*, *Stimmung*, *Affekt*, and *Emotion*, the French family of words *sentiment*, *disposition*, and, *émotion*, and the English family of words ‘feeling’, ‘sentiment’, ‘mood’, ‘affect’, and ‘emotion’.“

verbundener Ausdruck und Gestik, 3) soziale Situationen und Beziehungen, die Ausgangspunkt und Gegenstand von Emotionen sind, 4) eine Kultur der Emotionen, die deren Identifikation, Benennung und Diskussion ermöglicht.

Auch Thoits (1989: 318) sieht Emotionen als Schnittpunkt von Situation, körperlichem Zustand, Ausdruck und – wenn auch gemäss Thoits nicht unbedingt notwendigen – kulturellen Deutungsmustern. Als Phänomen mit mehreren Ebenen stellt Emotion kein System dar, das sich aus einer eigenen Art von Operation zusammensetzt. Vielmehr handelt es sich um ein Feld, in dem Deutungen, soziale Beziehungen, Bewusstsein und körperliche Vorgänge zusammenkommen und sich aufeinander beziehen können. Dieses Feld kann von Forschern aus verschiedenen Disziplinen mit ihren spezifischen Fragestellungen, Methoden und Kategorien untersucht werden (vgl. Schnabel 2012: 10). Dabei fokussieren sie auf unterschiedliche Ebenen: Ein Neuropsychologe dürfte beispielsweise nach synaptischen Aktivitäten bei der Empfindung von Freude fragen, während ein Sozialhistoriker eher an Angelegenheiten wie der Veränderung des Konzepts der Liebe unter Bedingungen gesellschaftlicher Individualisierung interessiert sein dürfte (vgl. auch Lüddeckens 2006: 546).

Im vorliegenden Text wird, durchaus vereinbar mit Collins, Emotion als „a social thing“ betrachtet, „not only formed in, but [...] conceptualized as, a social relationship.“ (Barbalet 1998: 120). Ursachen wie Konsequenzen von Emotionen werden als Teil sozialer Interaktion begriffen. Damit wird durchaus Durkheim gefolgt, so Rawls über den bei diesem vorzufindenden Bezug von Emotion, Gesellschaft und Person:

„The ‘emotions’ have their source, for Durkheim, in social forces, as does the ‘person’ (the social aspect of the individual being). This turns on its head the philosophical notion that the individual and their emotions come first, and social cooperation follows.“ (Rawls 2001: 53)

Damit soll nicht in Abrede gestellt werden, dass Emotionen individuell realisiert werden – wie Schnabel (2012: 11) feststellt, kommen Emotionen schwerlich ohne Akteursbezug aus –; die hier interessierenden Phänomene werden jedoch nicht über Unterschiede in psychischen Dispositionen erklärt, sondern über die Erzeugung und den Vollzug sozialer, im vorliegenden Interesse noch spezifischer: ritueller Situationen (vgl. ähnlich: Thoits 1989: 319).

Mit einer solchen Perspektive, in der man eine Soziologie der Emotionen als Versuch auffasst, die Varianz von Emotionen durch soziale Interaktionen zu erklären, scheint es wenig sinnvoll, Collins die Unterschätzung und Vernachlässigung von biologischen oder individuell-psychischen Faktoren vorzuwerfen (vgl.

Rössel 2006: 234; Greve 2012: 195). Dass dabei unerklärte Varianz zurückbleibt, die möglicherweise durch biologische Faktoren wegzu erklären ist, ist zu erwarten, negiert aber die sozialen Faktoren nicht.

Folgen Nicht jegliche Interaktion zeitigt Folgen über den rituellen Moment hinaus (vgl. Collins 1988b: 245). Für die Fälle, in denen das doch geschieht, identifiziert Collins vier verschiedene Ebenen der Beeinflussung übersituationaler Strukturen:

Emotionale Energie Im rituellen Moment werden Emotionen erzeugt und erlebt, diese sind an den Vollzug des Rituals gebunden und damit von vorübergehender Natur. Mit (dem etwas eigentümlich anmutenden Begriff)¹⁸ der „emotionalen Energie“ (EE) fasst Collins dagegen „Langzeitemotionen“, die ausgehend von den vorübergehenden Emotionen des Rituals die Situation überdauern (vgl. Collins 2004: 108).¹⁹ EE besteht darin, sich in seinem Tun und Denken dauerhaft bestätigt und bestärkt zu fühlen. Personen mit EE haben das Gefühl, das Richtige zu tun, am richtigen Ort zu sein. Wie in einem Fallbeispiel weiter unten noch verdeutlicht werden wird, könnte EE als „confidence“ bezeichnet werden, was mit „Zutrauen“ übersetzt werden könnte, einer Art Vertrauen in die eigene Position in der Welt.²⁰ Für Collins handelt es sich dabei, hier zeigt sich der starke Durkheimianische Einfluss auf das Konzept, immer auch um ein „moral sentiment“, da diese Bestätigung mit Vorstellungen von richtig und falsch verbunden ist.

Symbole Eine zentrale Rolle im Transfer von Emotionen über die Situation hinaus spielen Symbole:

„Emotional energy, (...) is carried across situations by symbols that have been charged up by emotional situations.“ (Collins 2004: 107)

¹⁸Collins (2007: 215) gibt als Gründe für diese Begriffe an: „I chose emotional energy, because its associations are with Durkheim, who interchangeably used ‘moral energy,’ ‘moral force,’ ‘moral sentiments’ along with ‘sacredness’ and ‘collective effervescence.’“ – tatsächlich findet sich bei Durkheim (1994: 429, 453) an zentraler Stelle z. B. die Rede von einer „geistigen Energie“, die als heilig geltenden Dingen anhafte und in der emotionalen Auseinandersetzung damit gründe.

¹⁹Collins scheint diese Trennung nicht immer so strikt durchzuhalten und spricht gelegentlich auch von EE im Bezug auf die Emotionen in der Interaktion selbst.

²⁰Siehe die Ausführungen zu „self-confidence“ durch Rituale bei Walthert (2013), aber auch bei Carlton-Ford (1992), der gesteigertes „self-esteem“ im Rahmen von Ritualen und charismatischer Gemeinschaftsbildung feststellt.

Symbole sind gewissermassen als „Batterien“ (vgl. Collins 1988a: 111) zu verstehen, die in Ritualen mit Emotional Energy aufgeladen werden und diese über den Moment hinaus bewahren können. „Emotionally-charged symbols motivate individuals when they are away from ritual encounters.“ (Collins 1990: 34). Diese Symbole finden sich im Fokus der geteilten Aufmerksamkeit des Interaktionsrituals und stehen damit im Zentrum der Emotionen der rituellen Situation, mit denen sie aufgeladen werden.

Collins identifiziert zwei Wege, mit denen Symbole über die rituelle Interaktion hinaus zirkulieren: Erstens als separate materielle Objekte, auf die sich der Fokus der Aufmerksamkeit von „emotionally entrained but otherwise anonymous crowds“ (Collins 2004: 87) richtet. Zweitens als Symbole, die mit Bezug auf persönliche Identitäten und Narrative als Gesprächsthema konstituiert und zu Symbolen wurden, wozu beispielsweise Werte, Überzeugungen und Identitäten gezählt werden können. Diese „Batterien“, so in Übereinstimmung mit Durkheim (1994: 456, 482), verlieren ihre Energie jedoch im Verlauf der Zeit und müssen erneut rituell aufgeladen werden.

Dieses Verständnis von Symbol findet seine Entsprechung auch bei Goffman. Dinge, die als heilig gelten, wie z. B. Flaggen, werden gemäss Goffmans nicht nur während ihres jeweiligen entsprechenden Gebrauchs, z. B. in Ritualen, als heilig behandelt. Auch wenn sie stärker in einem „matter-of-fact way“ ausserhalb der Zeremonie behandelt werden, findet sich doch eine gewisse Bewahrung der Ehrerbietung darüber hinaus. Physische Dinge würden mit Kontinuität verbunden:

„(...) it is our cultural beliefs about resource continuity which give to these relics some sentimental value, give them their personality.“ (Goffman 1974: 300)

Moralische Standards Die emotional besetzten Symbole können Träger von Solidarität und Werten, also „Konzeptionen des Wünschenswerten“²¹ sein. Collins spricht in diesem Zusammenhang auch von Heiligkeit (*sacredness*): „Conventional social reality is a sacred object“ (Collins 2004: 104), schliesst er im Anschluss an Durkheim und Garfinkel. Diese Heiligkeit kann, wie die soziale Ordnung bei Garfinkel, unexpliziert, unbewusst mitgeführt werden. Dabei wird sie, wie die Experimente Garfinkels (z. B. 1967: 44–49) zeigen, in denen gezielt Inkongruenzen mit gegebenen Erwartungen der Interaktionspartner herbeigeführt werden, oft überhaupt erst durch Verstösse und Irritationen für die Akteure bemerkbar. „Heiligkeit“ kann sich in so einem Verständnis im Kontinuum der Bewusstheit zwischen nur praktisch realisierten Regeln bis hin zu den eben diskutierten explizierten Symbolen bewegen.

²¹So die Definition von „Wert“ bei Clyde Kluckhohn (1951: 395).

Solidarität Die Emotionen basieren auf einem sozialen Erlebnis: Die erzeugte Realität wird als Produkt der Gruppe gesehen und dieses Kollektiv wird mit den Emotionen in Verbindung gebracht. In Durkheims Worten wird die Gruppe damit zu einem „heiligen Objekt“ (Collins 2004: 104).

Mit Collins (2004: 42) lässt sich sein Modell selbst wie folgt zusammenfassen:

„The central mechanism of interaction ritual theory is that occasions that combine a high degree of mutual focus of attention, that is, a high degree of intersubjectivity, together with a high degree of emotional entrainment – through bodily synchronization, mutual stimulation/arousal of participant’s nervous systems – result in feelings of membership that are attached to cognitive symbols; and result also in the emotional energy of individual participants, giving them feelings of confidence, enthusiasm, and desire for action in what they consider a morally proper path.“

3.1.3.3 Anfragen an Collins

Collins bietet ein klar definiertes Konzept, das er selbst in die Form eines relativ einfachen Schemas bringt, das sich unmittelbar auf empirisch vorfindbare Interaktionsrituale anwenden lässt. Kritiker von ausserhalb der Mikrosoziologie bemängeln an Collins insbesondere, dass er Interaktionen ausschliesslich aus der Situation heraus erklärt und kein begriffliches Instrumentarium zur Berücksichtigung des Kontexts – so z. B. Ritzer (1985: 92), der darauf hinweist, dass Collins stillschweigend Annahmen über den Kontext in seine Erklärungen einbaut. Auch Autoren aus dem ethnomethodologischen Umfeld wie Cicourel (1987) verweisen auf die Unmöglichkeit, eine Interaktionssituation ohne eine Vorstellung des Kontexts wissenschaftlich zu verstehen.

Wichtigstes Moment des Bezuges von Interaktion zum Kontext sind in Collins’ Theorie Symbole, deren Rolle er jedoch wenig diskutiert. Für einen Interaktionisten wie Norman Denzin bleibt Collins’ Verständnis der „symbolischen Dimension“ zu eindimensional: Dieser gehe von einem behavioristischen, mechanistischen Menschenbild aus, eine Theorie „of the human subject, of interaction, or of the semiotic complexity of language, signs, meaning, and intentionality“ (Denzin 1987: 178) fehle. Denzins Kritik ist in dieser Hinsicht durchaus zuzustimmen²²: Einerseits thematisiert Collins Bedeutungen eher als Produkt und nicht als Ausgangspunkt oder Faktor von Interaktionen und andererseits erlaubt es ihm diese Einschränkung des Blicks auf die jeweilige Produktion nicht, differenzierte symbolische Verhältnisse zu thematisieren. Symbole werden über eine einzige Variable (ein Mehr oder Weniger von Emotional Energy) thematisiert. Ebenso stellt sich die Frage, ob über

²²Vgl. die Reaktion von Collins (1987), die sich aber auf andere Aspekte von Denzins Kritik bezieht.

die einfache Paarung von Symbolen und Emotionaler Energie die rituellen Folgen auf ihren Kontext in ausreichender Weise thematisiert werden (vgl. zu einer ähnlichen Kritik: Greve 2012: 196). Ein Beispiel für eine empirieorientierte Kritik an diesen beiden Aspekten, der Nichtbeachtung des Kontexts und das Unterschätzen der „symbolischen Dimension“, liefert der Soziologe Michael Schwalbe (2007). Er kritisiert, dass Collins die Popularität des Zigarettenrauchens nur auf den emotionalen Ertrag der dabei stattfindenden Interaktionsrituale reduziere. Dabei ignoriere er, dass Tabakfirmen beispielsweise über Werbekampagnen ihre jugendliche Zielgruppe mit bestimmten Deutungsmustern, z. B. „pictures of sexy, vigorous, healthy, cool people smoking“ (Schwalbe 2007: 214), ansprechen würden und damit die Popularität des Zigarettenrauchens jenseits der Interaktionsrituale beeinflussen.

Die Kritik an einer mangelnden Einbettung von Interaktionsritualen überrascht wenig und dürfte dem spezifischen Fokus von Collins geschuldet sein. Dieser dürfte zwar kaum bestreiten, dass seine Interaktionsrituale in einen Kontext eingebettet sind, tatsächlich bietet er mit seinem eigenen Theorievorschlag jedoch nur begrenzt Handhabe dafür, diese Einbettung zu thematisieren (vgl. Greve 2013: 66–67).²³

Eine ähnlich gelagerte Kritik an Collins verweist auf das Ignorieren des historischen Kontexts. Tatsächlich kann bei mikrosoziologischen Ansätzen, wie dem Symbolischen Interaktionismus oder der Rational Choice Theorie, von einer gewissen Aversion gegenüber historischen Herangehensweisen gesprochen werden, da strukturelle Generalisierungen und nicht die Erfassung historischer Einzelfälle im Kern solcher Theorien stecken (vgl. Diehl und McFarland 2010: 1714; als Beispiel Collins 1988b: 247). Zudem scheint auf den ersten Blick die Empirienähe und die Vermeidung von Kollektivbegriffen einer Mikrosoziologie methodologisch unproblematischer als die eher makrosoziologische Rede von Gesellschaft oder Kultur. Doch die Mikroebene, so Diehl et al. (2010), ist nicht durch historisch invariante Beziehungen bestimmt, und durch die Konzentration auf empirisch wahrnehmbare Einheiten wie Bewegungen oder Lautäußerungen entledigt man sich weder der Problematik des Kontexts der wissenschaftlichen Beobachtung noch des Kontexts des Beobachteten. Es gibt somit keinen Grund zu glauben, ein Makrokonzept wie dasjenige Durkheims, der z. B. zwischen mechanischer und organischer Solidarität unterscheidet, sei in irgendeiner Art und Weise grundsätzlich heikler als scheinbare Mikro- oder Mesokonzepte wie z. B. die Theorie der Interaktionsrituale von Collins oder das Konzept der Gabe von Mauss (vgl. zur Problematik von Letzterem: Carrier 1992). Auch Begriffe wie „Interaktion“ oder „Handlung“ sind vom For-

²³Neben der zwischen Verbindung Ritual-Kontext über Symbole ist bei Collins immerhin auch von Stratifikation die Rede, also einer strukturellen Konfiguration, die die rituelle Situation überschreitet und sich in „power rituals“ und „status rituals“ (2004) zeigt.

scher bestimmte Einheiten, hinter denen genauso umfassende Konzepte der Welt stehen wie hinter „Gesellschaft“ oder „Kultur“. Essenzialistische Grundlagen sind in verschiedensten soziologischen Ansätzen zu finden und dies unabhängig davon, auf welcher Ebene sie ansetzen. Um einem solchen Essenzialismus, der eine unproblematische Positivität der sozialen Welt am Ort ihrer Erzeugung im beobachtbaren Mikroereignis sieht, vorzubeugen, gilt es, tragfähigere Begriffe zur Berücksichtigung des Kontexts herauszuarbeiten, als Collins sie anbietet. Gerade der Rückgriff auf Konzepte von Praxis dürfte eine Ausgangslage dafür bieten.

3.2 Interaktion und Kontext

Die eben angetönte Kritik an Collins, dass dieser den Kontext vernachlässige, kann mit einem praxistheoretischen Ansatz aufgegriffen werden. Praxistheorien thematisieren Handlung, Interaktion oder Kommunikation immer als stark strukturiert und nicht als reine Produkte der Situation, weshalb sie der jeweiligen Beziehung zum Kontext grosse Aufmerksamkeit schenken. Als erstes gilt es, den hier vertretenen entsprechenden Ansatz mit einer sich auf Collins, Goffman und Durkheim beziehenden Soziologie der Interaktion in Bezug zu setzen, um dann darauf aufbauend den Kontext über Begriffe wie Bedeutung, Rationalität, Symbol und Affekt und schliesslich Körper konzeptionell einzubauen.

3.2.1 Interaktion und Praxis

Die Vereinbarkeit eines Ansatzes wie desjenigen von Collins mit dem hier vertretenen praxistheoretischen Verständnis von Ritualen scheint auf den ersten Blick höchst fraglich – es lassen sich aber einige Parallelen ausmachen, die es durchaus erlauben, die zwei Ansätze gerade mit ihren Komplementaritäten zueinander in Beziehung zu bringen.

Pierre Bourdieu, der von den hier rezipierten Praxistheoretikern wohl am skeptischsten bezüglich mikrosoziologischer Ansätze ist, äussert sich im Entwurf zu seiner „Theorie der Praxis“ (vgl. Bourdieu 2009) und im „Sozialen Sinn“ (vgl. Bourdieu 1993) gegenüber interaktionistischen Ansätzen höchst kritisch.²⁴ Seine Kritik richtet sich darauf, dass der „Interaktionismus“ eine „kleinbürgerliche Sicht gesellschaftlicher Beziehungen als etwas, was man macht und was man sich macht“ darstellt, die „(...) das Handlungssubjekt und dessen Repräsentationen zum

²⁴Siehe auch die Ausführungen auf Abschn. 2.2.2.1.

letzten Prinzip all der Strategien erhebt, die die soziale Welt hervorzubringen und zu verändern in der Lage sind“ (Bourdieu 2009: 150). Dieser Vorwurf, der in erster Linie auf die Sozialphänomenologie Alfred Schütz' gemünzt ist, trifft auf Collins insofern nicht zu, als es, wie in Goffmans Diktum, bei ihm nicht die Menschen sind, die ihre Situationen produzieren, sondern die Situationen, die ihre Menschen hervorbringen. „Subjektivismus“ kann Collins also nicht vorgeworfen werden.

Soziale Realität wird in der Praxistheorie wie auch in der Theorie der Interaktionsrituale als etwas gesehen, das nicht von Individuen erzeugt wird, sondern das strukturell überhaupt erst Individuum, Handlung und auch Bedeutungen hervorbringt. Allerdings unterscheiden sich die beiden Ansätze in der Frage, welche Strukturen als massgeblich in den Blick der Analyse zu nehmen sind. Die Art und Weise, wie die Theorie der Interaktionsrituale Strukturen der Interaktionen als entscheidenden Ort für die Erzeugung des Sozialen identifiziert, entspricht Pierre Bourdieus Position nicht:

„Interactions, which bring immediate gratification to those with empiricist dispositions – they can be observed, recorded, filmed, in sum, they are tangible, one can ‘reach out and touch them’ – mask the structures that are realized in them.“ (Bourdieu 1989: 16)

Von der in diesem Sinne erfolgenden Kritik Bourdieus (2009: 150), dass der Interaktionismus das ausschliesse, was die Interaktionen den Strukturen schuldeten, ist Collins nicht leicht loszusagen. Während Bourdieu (2009: 150) kritisiert, dass eine Konzentration auf unmittelbare, in der Interaktion stattfindende „Antizipation oder Erfahrung“ von Handlungssubjekten im Fokus stehe und über die Situation hinaus gehende Strukturen nicht berücksichtigt würden, liegt in der Theorie der Interaktionsrituale der exklusive Fokus auf der situativen Erzeugung von Erfahrung und Emotion. Ihre Strukturierung durch Strukturen, die nicht die universalen, geschichtslosen Strukturen des Interaktionsrituals sind, wird dabei kaum in den Blick genommen.

Andere Praxistheoretiker dürften diese Kritik am Interaktionismus teilen: Der Schwerpunkt von Praxistheorien liegt eher bei situationsübergreifenden Strukturen, die das Handeln strukturieren, so z.B. bei Giddens auf dem „stretching of social relations across time and space“ (Giddens 1986: 35) und nicht wie bei der Thematisierung von Interaktionsritualen auf Strukturen von Situationen. Auch ein philosophisch ausgerichteter Praxistheoretiker wie Theodore Schatzki leitet mit Verweis auf Wittgenstein die Identität von Handlungen aus ihrer Einbettung in die übergreifende Organisation der Praxis ab. Wie Bourdieu und Giddens gibt er den Praktiken „ontologische Priorität“ vor den situativ zu beobachtenden Handlungen. Handlungen würden im Rahmen einer Praxis hervorgebracht (vgl. Schatzki

1997: 304) und drückten als Teil einer grösseren Praxis aufeinander verweisende und verwobene Verständnisse, Regeln und Lebensbedingungen aus (vgl. Schatzki 1997: 304). Oder wie Bloor (2001: 103) festhält: Der Gebrauch im Sinne Wittgensteins, der als Kriterium für das Befolgen einer Regel wirksam ist, stellt gerade keine situative Festlegung dar, wobei sich für dieses „Gebrauch-im-Kontext“ bei Wittgenstein beispielsweise der Begriff des Sprachspiels, aber auch derjenige der Institution findet (siehe Abschn. 2.2.2.3).

Eine praxistheoretische Ritualtheorie kann deshalb eine Theorie der Interaktionsrituale, wie sie Collins vorschlägt, nicht ohne Modifikationen übernehmen. Insbesondere die Beeinflussung der Struktur der Interaktion durch situationsübergreifende Strukturen ist praxistheoretisch von grossem Interesse, wird aber in der Theorie der Interaktionsrituale weitgehend vernachlässigt. Gerade die Gegensätzlichkeit der zwei Ansätze, die immerhin mit der gemeinsamen Absage an das bewusst entscheidende Individuum als Ausgangspunkt von Handlungen einhergeht, bietet aber die Möglichkeit, den Blick auf die Praxis der Interaktion zu schärfen. Obwohl Bourdieu (1993: 76) sich explizit gegen die „Hervorbringung ohne Hervorbringer“ ausspricht, ist er selbst mit dem Vorwurf des Objektivismus konfrontiert. Ein von Collins inspirierter Blick auf die „Positivität“ der Interaktionen, könnte dabei behilflich sein, die manchmal etwas geheimnisvoll anmutende Realisierung von Strukturen in Bourdieus Praxistheorie zu lüften. Somit gilt es den Fokus auf die Situation der Mikrosoziologie mit demjenigen auf situationsübergreifende Verhältnisse einer praxistheoretischen Position zu kombinieren. Welche Faktoren einer Wechselwirkung sollen dazu diskutiert werden?

Dazu gilt es eine Auswahl zu treffen. Die Betonung von Praxistheorien liegen insbesondere im Anschluss an Bourdieu stark auf dem Begriff der Struktur: Interaktion wird als durch Machtverhältnisse oder den unterschiedlichen Zugang zu materiellen Gütern und Wissen beeinflusst gesehen. Mit dem eher „strukturnahen“ Ansatz Collins ist dies relativ einfach zu kombinieren und findet sich, so im Fall von Stratifikation, auch von Collins (z. B. 1990) selbst diskutiert.²⁵ Das Augenmerk soll hier auf drei Faktoren liegen, die ritualtheoretisch besonders problematischer sind: 1) *Körper*: Dieser spielt sowohl für Bourdieu als auch für Collins eine wichtige Rolle, dies jedoch in höchst unterschiedlicher Art und Weise. 2) *Bedeutung*: Bourdieu wie Collins kann eine mangelhafte Betonung der Sinnhaftigkeit bzw. der Bedeutungen von Ritualen bzw. von Praxis unterstellt werden. Auf der anderen Seite steht das im Abschn. 2.6.5 kritisierte Konzept von Symbolsystemen. Gerade die Dimension der Sinnhaftigkeit ist aber zentral für die Einbettung einer Situation in ihrem Kontext

²⁵Die eher „strukturelle“ Einbettung ritueller Interaktionen in soziale Beziehungen wird dagegen im Kap. 4 diskutiert.

und muss deshalb geklärt werden. 3) *Affektivität*: Emotion verstanden als Affektivität scheint vor allem eine Komponente der Situation zu sein. Praxistheoretisch ist sie von dieser Verbindung mit situativer Unmittelbarkeit zu lösen, was insbesondere über ihre Verknüpfung mit der Sinnhaftigkeit geschehen soll.

3.2.2 Körper

Wie bereits ausgeführt, stellen sowohl Praxistheorie als auch die Theorie der Interaktionsrituale Gegenentwürfe zu einem Verständnis von sozialer Realität als Resultat der bewussten, über die involvierten Bedeutungen informierten Entscheidungen von Individuen dar. In beiden Ansätzen wird dabei die Wichtigkeit des Körpers anerkannt. In der Theorie der Interaktionsrituale wird dem Körper eine höchst grundlegende Rolle zugesprochen: „Wherever an individual is or goes he must bring his body along with“, schloss bereits Goffman (1977: 327), und entsprechend findet sich bei Collins die Betonung der Notwendigkeit körperlicher Präsenz als Bedingung für Interaktionsrituale, ohne dass jedoch ein Konzept wie dasjenige der „Inkorporation“ besteht, über das die Rolle des Körpers über seine Rolle als Grundlage für Wahrnehmung und interaktiver Synchronisierung hinaus berücksichtigt würde. Ganz anders Bourdieu (2009: 164 ff.), der Praxis als Dialektik von Verkörperung und Objektivierung fasst. „Verkörperung“, im französischen Original „incorporation“ (Bourdieu 1972: 189), ist nicht nur eine Metapher:

„Der praktische Glaube ist kein ‘Gemütszustand’ und noch weniger eine willentliche Anerkennung eines Korpus von Dogmen und gestifteten Lehren (‘Überzeugungen’), sondern, wenn die Formulierung gestattet ist, ein *Zustand des Leibes*.“ (Bourdieu 1993: 126; Hervorhebungen im Original)

Der praktische Sinn ist eine Natur gewordene, durch motorische Schemata und automatische Körperreaktionen bestehende gesellschaftliche Notwendigkeit (vgl. Bourdieu 1993: 127). Praktische Reproduktion erfolgt durch Verkörperung, in Form der Haltung und Kleidung, aber auch der Arrangierung von Körpern relativ zueinander und zum Raum, in dem sie platziert werden, so z. B. durch synchronisiertes Gehen, Einpfertung hinter einem Schreibtisch oder Niederknien in Kirchenbänken. Durch diese Verkörperung der Strukturen der Welt werden Körper selbst zum Faktor in der Strukturierung der sozialen Welt (vgl. Bourdieu 2009: 190). Der Körper ist damit nicht nur in seiner Präsenz als für die Interaktion relevant zu analysieren, sondern auch als Vehikel zu sehen, über das situationsübergreifende Strukturen in der Interaktion präsent werden.

Zur Illustration verweist Bourdieu (1993: 128–130) auf Geschlechterunterschiede, die in den verschiedenen Arten und Weisen verkörpert sind, in denen Männer und Frauen stehen, sitzen und essen. Diese Reproduktion bedingt nicht, dass die Individuen sich dieser Unterschiede bewusst sind oder ihnen sogar zustimmen, es reicht, wenn sie diese mit ihren Körpern mimetisch imitieren, was unterhalb der Wahrnehmungsschwelle geschehen kann. Entsprechende Ausführungen sind bei Bourdieu nahe an seinem Habitusverständnis angesiedelt (siehe dazu Abschn. 2.2.2.1): Der Körper ist in seiner Vorgeformtheit eine materielle Bedingung für die Interaktion, nicht bloss über seine körperliche Präsenz in der Situation, sondern auch über die körperlichen Dispositionen der Teilnehmer, durch die diese befähigt werden, ein körperliches Arrangement immer wieder zu reproduzieren.

Das Arrangement der Körper zeitigt wiederum Konsequenzen: Durch die Orchestrierung der Körper würden Gedanken geordnet, durch regelhafte Aufstellung und leibliche Ausdrucksformen der Gemütsbewegung wie Lachen oder Weinen werden Gefühle suggeriert (vgl. Bourdieu 2009: 127) – eine Aussage, die mit etwas anderer Wortwahl auch bei Durkheim oder Collins stehen könnte. Bourdieu betont, dass es sich bei dieser Verkörperung nicht um die Nachahmung eines Modells, um ausdrückliches Erinnern oder explizites Wissen handelt, sondern um eine praktische Reaktivierung:

„Der Leib glaubt, was er spielt: er weint, wenn er Traurigkeit mimt. Er stellt sich nicht vor, was er spielt, er ruft sich nicht die Vergangenheit ins Gedächtnis, sondern agiert die Vergangenheit aus, die damit als solche aufgehoben wird, erlebt sie wieder.“ (Bourdieu 1993: 135; Hervorhebungen im Original)

Es geht beim einverlebten Glauben um Identität, nicht um Wiedergabe – hier zeigt sich wiederum das spezifisch praxistheoretische Verständnis davon, wie der Kontext über die Individuen und ihr Handeln in der Interaktion wirksam wird, ohne explizites Wissen oder Bewusstheit zu bedingen. Das Implizite kann jedoch explizit und vom Körper gelöst werden: Bourdieu (1993: 126) zitiert den Klassizisten E. A. Havelock, der wiederum mit Verweis auf Max Webers Ausführungen zur Rationalisierung der Musik von einer „Desinkarnation“ spricht.²⁶

Mit Moldenhauer (2010: 23) kann der Bezug von Körper und Praxis in drei Punkten zusammengefasst werden:

²⁶Die Annahme einer solchen grundlegenden Veränderung der Rolle des Körpers in der praktische Reproduktion von Strukturen durch historischen Wandel ist bedeutsamer, als es der Stellenwert in Bourdieus eigenen Ausführungen und der Rezeption vermuten liesse. Letztlich ist damit auch die Relevanz einer körperlichen Grundlage von Praktiken historisch variabel.

1. Der Körper ist ein *agens*, ein Medium, das Praxis durch Inkorporation realisiert – dies ist insofern eine Ergänzung zu Collins' Körperverständnis, als dies über die dichotome Variable „Anwesenheit“ und die Skala der „Synchronisation“ hinausgeht.
2. Der Körper ist ein Medium der Übertragung von Praxis zu Praxis, ohne notwendigerweise auf Diskurs oder Bewusstsein Bezug zu nehmen. Dies erlaubt stärker als bei Collins die situationsübergreifende Konstitution von Interaktionsritualen zu begreifen, dabei aber insofern innerhalb der Leitplanken von Collins' Theorie zu bleiben, als nicht explizite Tradierung und Bewusstheit beigezogen werden.
3. Daraus folgt, dass Körper Tradition und Gewohnheiten verkörpern und damit Teil und Faktor von Geschichte werden. Dieses Einbringen der historischen Dimension geht zum einen über Collins' Interesse hinaus und zeigt zum anderen die Möglichkeit auf, Rituale nicht als bloße Mechanismen der Produktion von Symbolen und Solidaritäten zu verstehen, sondern sie auch als Indikatoren für übergreifende Angelegenheiten wie „Gemeinschaft“ oder „Tradition“ verwenden zu können.

Der Verdacht liegt nahe, dass ein entsprechendes Körperverständnis ein Modell der alternativlosen Reproduktion der bestehenden Verhältnisse nahelegt und die situationsübergreifenden Strukturen überbetont. Möglicherweise könnte gerade unter Bezug eines an Durkheim orientierten Emotionsverständnisses eine solche Einseitigkeit korrigiert werden – dies schlagen Philipp Mellor und Chris Shilling (2010) vor. Sie arbeiten, noch ganz im Einklang mit Bourdieu, allerdings unter Rückgriff auf Marcel Mauss, ebenfalls mit dem Begriff des Habitus, den sie als „a socially structured bodily disposition“ (Mellor und Shilling 2010: 30) verstehen. Diese körperliche Disposition integriere in ihrem Vollzug in der Interaktion die Menschen in Hierarchien und bestimme die Arten und Weisen ihres Wissens und ihrer Orientierung in der Welt. Davon ausgehend greifen sie, mit einer anderen Betonung als Collins, auf Durkheims Verständnis der Effervescenz zurück. Hochgradige Erregung der Körper ist nicht bloss das Produkt von für das Soziale konstitutiven Interaktionen, sondern hat auch das Potenzial, die soziale Ordnung zu gefährden: Der Körper ist zwar das Medium für die Inkorporation sozialer Ordnung, gleichzeitig aber auch Ort für Exzess, wie z. B. dem „egoistischen“ Konsum von Halluzinogenen. Bei Letzterem ist die Effervescenz nicht sozial bestimmt, sondern folgt den affektiven Präferenzen der Individuen und fügt damit die Individuen nicht in „overarching moral collectivities“ (Shilling und Mellor 2011: 31) ein:

„hyperexcitement seems to threaten the orders it reinforces, but is structured and steered respectively by customised bodily habits of reciprocity based upon collective memory that enforce reciprocity in the potlatch, and the myths and customised bodily practices common to the expenditure of the accursed share.“ (Shilling und Mellor 2011: 30).

Über die emotionale „Übererregung“, die in der Interaktion erzeugt werden kann, wird der Körper zum Träger asozialer Tendenz, gleichzeitig aber auch zum Ort emotionaler und sozial disziplinierter Verhaltensweisen. Das heisst, dass Interaktionen nicht ausschliesslich übergreifende soziale Strukturen reproduzieren müssen, sondern, dass Körper und Emotionen zwar das Vehikel dieser Reproduktion, aber auch ihr entgegengesetzter Tendenzen sein können. Gerade Vorgänge der Ritualisierung führen zu einer sozialen Standardisierung der Art und Weise der Erzeugung von und des Umgangs mit körperlicher Erregung, die sozial vorgeschrieben ist und über die diese potenziell asoziale Angelegenheit in Ordnung überführt wird.²⁷

3.2.3 Bedeutung

Sowohl in der Ritualtheorie als auch bei Praxistheorien ist die Frage der Sinnhaftigkeit des beschriebenen Handelns oder Verhaltens ein zentraler Diskussionspunkt. Insbesondere die Theorie der Interaktionsrituale kann wegen der ihr zugrunde liegenden theoretischen Entscheidung, vom Subjekt abzusehen und die Strukturiertheit von Interaktionen in nicht-symbolischen und nicht-bewussten, vorreflexiv affektiven Gefilden zu suchen, dahingehend befragt werden, inwiefern sie der Sinnhaftigkeit ihres Gegenstandes Rechnung trägt.

3.2.3.1 Positivismus

Auf den ersten Blick scheint Collins bei Collins ein hoher Stellenwert zuzukommen. Der entsprechenden Ebene schenkt Collins aber nur Aufmerksamkeit, um den situationsübergreifenden Stellenwert von Emotionen zu erfassen. Um die Frage, inwiefern Interaktionsrituale in einen symbolischen Kontext eingebettet sind bzw. wie sie als Interaktion bereits durch Bedeutungen strukturiert sind, kümmert sich Collins kaum.

Eine entsprechende Kritik an Collins findet in Parsons' Diskussion von Durkheims Umgang mit „sozialen Fakten“ und insbesondere „Ritualen“ eine Vorläuferin.

²⁷Das erinnert an Freuds (1940) Vergleich von individuell gesteuerten Zwangshandlungen und sozial regulierten Religionsübungen, die hohe Ähnlichkeit besitzen, aber sich dadurch unterscheiden, dass letztere einen sozialen Bezug aufweisen, erstere nicht, weshalb sie eher als abnormal betrachtet werden.

Ein Absehen von der sinnhaften Einbettung von Interaktionsritualen wäre im Sinne Parsons' als „positivistisch“, das heisst als „raw empiricism“ zu verurteilen, der die Sinnhaftigkeit der sozialen Welt in der Analyse nicht berücksichtigt.²⁸ Im Rahmen seiner bereits im Abschn. 2.6.2.1 angesprochenen Auseinandersetzung mit dem Positivismus kritisiert Parsons, dass in entsprechenden Ansätzen der Werthaftigkeit der sozialen Welt ein bloss residualer Status zugeschrieben werde: Das Handeln des Einzelnen würde beispielsweise in utilitaristischen Ansätzen als nutzenorientiert thematisiert, ohne dass in analytischer Hinsicht der Situiertheit der Präferenzen in einem System von Werten, auf das sich die Handelnden beziehen, Rechnung getragen würde. Ein entsprechender sinnhafter Bezug des Handelns würde in einem solchen Modell ausschliesslich vom Wissenschaftler hergestellt:

„Then, from the point of view of the actor, scientifically verifiable knowledge of the situation in which he acts becomes the only significant orienting medium in the action system. It is that alone which makes of his action an intelligible order rather than a response to 'meaningless' forces impinging upon him.“ (Parsons 1949: 61)

Auch Evans-Pritchard (1965: 68) übte ähnliche Kritik und stellte bei Durkheim eine Vernachlässigung der Sinnhaftigkeit der sozialen Welt statt.: Für Durkheim erzeugten Rituale Effervescenz, diese erzeugten Glaubensvorstellungen, welche wiederum zu Ritualen führten. Damit erkläre er einen sozialen Fakt über Massenpsychologie. Erhöhte Emotionalität führe, so Evans-Pritchard möglicherweise tatsächlich zu einer tieferen Bedeutung der Rituale für die Individuen, das könne jedoch nicht als kausale Erklärung von Ritualen als soziales Phänomen dienen.

Derselbe Vorwurf liesse sich mit Parsons gegenüber Collins formulieren: An Stelle der im Utilitarismus unterstellten universal gültigen Präferenzen als Faktor der Handlungsstrukturierung steht bei Collins die Annahme einer universalen menschlichen Tendenz, an Interaktionsritualen zu partizipieren, die emotional ansprechend sind. Da dies sogar unbewusst verläuft, das heisst, wie von Parsons im Zitat kritisiert, eine „meaningless force“ darstellt, sieht Collins dabei noch stärker von der Sinnhaftigkeit des Handelns ab als die von Parsons kritisierten Utilitaristen. Collins geht zwar nicht wie diese von einer in der Positivität des einzelnen Handlungsablaufs beobachtbaren Rationalität des Individuums, aber von messbaren Determinanten von Interaktionssituationen aus. Damit könnte er zum Ziel des Positivismusvorwurfes werden, wie ihn Parsons in der *Structure* an Durkheim formuliert. Allerdings bezieht Parsons diesen Vorwurf auf die mittlere Schaffensphase Durkheims, in der

²⁸Evans-Pritchard (1965: 68) kritisiert Durkheim in ähnlicher Weise: Dieser distanzieren sich gezielt von der Massenpsychologie, leite aber selbst die Herstellung von Solidarität aus „motor hallucination“ ab.

Interaktionen kaum eine Rolle spielen. In der wohlwollenden späten Auseinandersetzung von Parsons mit Durkheim findet sich dagegen eine Zurückweisung des Positivismusverdacht hinsichtlich der *Formes*. Da sich Collins in seiner Theorie der Interaktionsrituale auf die *Formes* bezieht, könnte diese Diskussion auch dafür dienlich sein, die Theorie der Interaktionsrituale von ähnlichen Vorwürfen loszusprechen. So Parsons im Rückblick:

„We may suggest that for Durkheim this emotional excitement is both genuine in the psychological sense and socially ordered. In the latter context he emphasizes that the pattern of action and interaction is laid down in detail in the tradition of the tribe prescribing who should do what, in relation to whom, at what point in the time sequence. Thus, though the excitement is psychologically genuine, it is not a matter of spontaneous reaction to immediate stimuli. This meticulous ordering, of course, relates very much to the fact that the ritual actions are permeated with symbolic meanings, which refer in Durkheim's emphases in particular to the structure and situation of the social system.“ (Parsons 1978b: 222)

Tatsächlich wehrt sich Durkheim gegen eine Massenpsychologie, die vom sinnhaften Kontext absieht. Es findet sich in seinen Ausführungen zu Ritualen zwar eine „kausale Theorie situationaler Aktivitäten“, diese stellt aber nur eine Komponente in seinem Bild von Interaktion dar und ist in der Analyse auf die ebenfalls ausführlich diskutierten Deutungen bezogen. Im Gegensatz zu der Massenpsychologie, wie sie von seinen Zeitgenossen wie Gustave Le Bon und Gabriel Tarde vertreten wurde, sieht Durkheim Rituale als eingebettet in und als konstitutiven Vorgang für symbolische Zusammenhänge (vgl. auch Lukes 1975a: 462–463). Diese Zusammenhänge werden nicht wie im von Parsons kritisierten Positivismus ohne die darin involvierten Bedeutungen analysiert – Durkheim erwähnt auch bei seinen Beschreibungen einzelner Ritualsequenzen (siehe die Referenzen in Abschn. 3.1.1) die darin involvierten Glaubensvorstellungen. Gleichzeitig stellen die Vorstellungen aber keine eigenständige Dimension mit Systemcharakter dar, wie es die Parsonianische Rede vom „Symbolsystem“ impliziert, sondern sie sind, das zeigt bereits Durkheims Religionsdefinition, in einem „système solidaire“ mit den Praktiken vereint.

Parsons' Kritik am Positivismus auf die Kritik an Collins beziehend, den Kontext zu vernachlässigen, gilt es somit den sinnhaften Kontext von Interaktionen, wie er beispielsweise mittels Symbolen besteht, zu berücksichtigen. Andererseits stellen, wie in Abschn. 2.6 diskutiert, die „Glaubensvorstellungen“ aber einen durchaus problematischen Ausgangspunkt für die Diskussion dar: Sie waren eine Grundlage für die Struktur/Kultur-Unterscheidung in der strukturfunktionalistischen Durkheiminterpretation und auch für die Vorstellung von Wertintegration, die gerade aus einer

praxistheoretischen Perspektive zu kritisieren sind. Die Berücksichtigung der sinnhaften Dimension von Ritualen darf nicht in die entsprechenden Fehler zurückfallen. Gefragt ist also ein Konzept des Einbezugs von Bedeutung, das ohne ein Konzept eines separaten Symbolsystems und ohne Voluntarismus und Wertintegration seitens der Handelnden auskommt. Das heisst, es besteht Bedarf für ein gleichzeitig an Durkheim, Collins und die Praxistheorie anschliessbares Konzept der Rolle von Bedeutungen von und in Ritualen. Dafür soll ein zweites Mal auf Erving Goffman zurückgegriffen werden.

3.2.3.2 *Frames*

Mit Erving Goffman bietet die neben Durkheim zweite wichtige Referenz von Collins in der soziologischen Tradition Konzepte, mit denen sich der Kontext in die Analyse von Ritualen einbeziehen lässt. Goffman sah Interaktionsrituale in konstitutiver Weise von externen Faktoren strukturiert, wobei er nicht nach universalen Strukturen, sondern nach spezifischen Wirkungen suchte.

„Ritual concerns“, schreibt Goffman (1981a: 17) variierten grundsätzlich zwischen verschiedenen Gesellschaften und könnten nicht „pancultural“ verstanden werden, sondern seien offensichtlich von ihrer „cultural definition“ abhängig. Die zentrale Begrifflichkeit, die Goffman für die Fassung dieser Beziehung zwischen Kontext und Situation vorschlug, ist diejenige der *frames*.²⁹

„I assume that definitions of a situation are built up in accordance with principles of organization which govern events – at least social ones – and our subjective involvement in them; frame is the word I use to refer to such of these basic elements as I am able to identify. That is my definition of frame. My phrase ‘frame analysis’ is a slogan to refer to the examination in these terms of the organization of experience.“ (Goffman 1974: 10–11)

Wie bereits in Abschn. 3.1.2 kurz ausgeführt, stellt die Interpretation und Verortung von Goffmans Ansatz, seiner Beiträge und Begrifflichkeiten eine kontroverse Angelegenheit dar. Angesichts dieser Diversität von Einschätzungen scheint es am unverfänglichsten, nach dem Problemgesichtspunkt zu fragen, in den sich Goffmans *frame*-Begrifflichkeit einordnen lässt. Auch diesbezüglich macht es Goffman seinen Lesern jedoch nicht einfach und bestimmt nicht, so urteilt zumindest Scheff (2005: 371), welches Problem mit „Frame Analysis“ gelöst werden soll. Immerhin liegt aber die Vermutung nahe, dass es Goffman um die Vermittlung von Kontext und Interaktion gegangen sei: Dass die Wichtigkeit des Kontexts oft unterschätzt und in

²⁹Goffman hat die Idee für den *frame*-Begriff von Gregory Bateson (1985 [1972]: 241–261) übernommen, gab ihm aber eine eigene Fassung (vgl. zu den Gemeinsamkeiten und Unterschieden ausdrücklich Goffman 1981b).

blossen Residualkategorien gefasst würde, habe Goffman (Scheff zitiert Goffman 1981a: 67) anerkannt und versucht, diese Leerstellen zu beheben. Mit dem Konzept der *frames* und Gesellschaft als „framework of frames“ (Gonos 1977: 862) bietet Goffman einen Weg an, wie sich der Einbezug des Kontexts in den Vollzug der Situation begrifflich fassen lässt.³⁰

Scheff weist darauf hin, dass Goffman in „Frame Analysis“ „Kontext“ jedoch selbst nicht klar definiert,³¹ mit Ausnahme einer Klammerbemerkung: „Indeed, context can be defined as immediately available events which are compatible with one frame understanding and incompatible with others.“ (Goffman 1974: 441), wobei er auf der gleichen Seite weiter fährt, dass „the context, as we say, rules out wrong interpretations and rules in the right one.“ Die Handelnden werden dabei, so Goffman (1974: 202), im Rahmen von *frames* auch mit einer jeweiligen „capacity“ versehen. Aus der Perspektive der Situation stellen *frames* einen „channel or ‘track’“ für ihr Handeln dar. In diesem Sinne wären *frames* diejenigen Muster, die in der Interaktion die Situation definieren und bestimmen, worum es darin geht. Damit stellen sie Anschlussmöglichkeiten für Handlungen in diesem Rahmen her und erlauben es möglicherweise auch, die Situation verbal zu kategorisieren. Letzteres ist insbesondere notwendig, wenn eine Situation nicht einfach in das „primary framework“ gehört, dem sie mit einer gewissen Selbstverständlichkeit zugeordnet wird. Dadurch, was Goffman (1974: 44) als „keys“ und als Vorgang des „keying“ bezeichnet, kann kommuniziert werden, wenn etwas nicht so gemeint ist, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, so z. B. kann Ironie mit Augenzwinkern markiert werden.

Definitionen der Situation entstehen nicht in der Situation selbst, sondern schliessen an frühere ähnliche Situationen und ihre Definitionen an – der Kontext stellt damit gemäss Goffman gewissermassen die Leitplanke für spätere Handlungen dar.

³⁰Wichtig ist, zwischen unterschiedlichen Rezeptionslinien der Frame-Begrifflichkeit zu unterscheiden, insbesondere zwischen derjenigen in der Ritualtheorie bzw. Mikrosoziologie und derjenigen in der Soziologie der Massenmedien (vgl. z. B. Gans und Wolfsfeld 1993; Walthert 2010). Selbst wenn es ausser den gemeinsamen Referenzen auf Bateson und Goffman weitere Parallelen zwischen den zwei Verwendungen geben dürfte, sind die Explananda (kollokale, oft nicht-sprachliche Interaktion auf der einen, translokale, in erster Linie sprachliche Kommunikation auf der anderen Seite) zu verschieden, als dass ohne Weiteres Transfers vorgenommen werden könnten.

³¹Tatsächlich mangle es in der Soziologie an einer brauchbaren Definition von „Kontext“. Dabei geht Scheff mit Schegloff (1987: 229) einig, der feststellt, die Rede von „Kontext“ sei oft unterbestimmt und unklar. Sie müsse durch „technische“ Formulierungen von Kontextvariablen ersetzt werden – das Problem ist dabei, wie diese Variablen bestimmt werden können.

Als Beispiel kann das Händeschütteln bei Begrüßungen unter amerikanischen Männern dienen, das Goffman (1981b: 61–62) anführt: Die entsprechende Praxis ist durch *frames* vorgegeben, womit gewisse Dinge in dieser Situation angebracht sind und von den Beteiligten wie auch dem wissenschaftlichen Beobachter erwartet werden können (z. B. die Verwendung der rechten, nicht der linken Hand), anderes wird mehr oder weniger ausgeschlossen (z. B. in dem spezifischen Kontext das Küssen). Die Situation selbst eröffnet die entsprechenden Anschlüsse (z. B. durch körperliche Nähe und entgegengestreckte rechte Hände). Das Verhalten legt dabei bestimmte Interpretationen und Gefühle nahe, z. B. die Anerkennung gegenseitiger Anwesenheit. Das Beispiel zeigt auch den Stellenwert der sprachlichen Bezeichnung – je nachdem dürfte es als „Händeschütteln“, „Begrüßung“ oder „Ritual“ bezeichnet werden, die je nach Perspektive unterschiedliche Wahl der Bezeichnung ändert nichts daran, dass Einigkeit hinsichtlich der in diesem *frame* erwarteten Verhaltensweise besteht. Wenn also Goffman (1974: 8) davon ausgeht, dass sich Individuen in Situationen die Frage stellen „What is it that’s going on here?“, müsste das zumindest in einer praxistheoretischen Lesart nicht heißen, dass sie sich diese Frage tatsächlich so stellen und eine sprachliche Antwort suchen, sondern dass sie vor der Herausforderung stehen, sich mit eigenem Handeln in die Aktivität einzufügen und sich dafür typischerweise implizit in ihrem Handeln an *frames* orientieren, die situationsübergreifend sind und gewisse Selektionen nahe legen.³²

Grenzziehung Mit Verweis auf den früheren Goffman kann der Bezug der Interaktion zu seiner sozialen Umwelt weiter charakterisiert werden: Goffman (1961: 28) stellte in seinen Studien von „encounters“ fest, dass diese filtern, was aus der Umwelt relevant ist und was abgeblockt wird. Goffman spricht von einem Sieb, das bestimmten externen Angelegenheiten erlaubt, in die Interaktion einzufliessen:

„a locally realized world of roles and events cuts the participants off from many externally based matters that might have been given relevance, but allows a few of these external matters to enter the interaction world as an official part of it. Of special importance are those properties in the wider world that constitute attributes of the encounter’s participants, for these attributes are potential determinants of the way in which locally realized resources are distributed.“ (Goffman 1961: 29)

Bereits hier findet sich damit die von Scheff geforderte Auseinandersetzung mit der Wirkung des Kontexts. Die Frage stellt sich, was einem „externally based

³²So schliessen auch Weinhold und Mitautoren (2006: 29): „Ein wesentlicher Vorteil des Framing-Konzeptes scheint, das [sic] sowohl implizites und unbewusstes Verhalten, als auch bewusstes Handeln untersucht werden können.“

attribute“ geschieht, „when it passes through the boundary of an encounter“ (Goffman 1961: 30). Goffman weist auf die Inversion von Machtunterschieden in Höflichkeitsfloskeln hin, in denen gerade Frauen und Kindern von Männern Privilegien eingeräumt werden – eine ähnliche Rollenumkehr fände sich auch bei Ereignissen wie dem Karneval. Es handelt sich also bei der Barriere zur Aussenwelt um einen „screen“ der „not only selects but also transforms and modifies what is passed through it“ (Goffman 1961: 31). Hier finden sich Transformationsregeln, die diesen Vorgang strukturieren. Ein Beispiel dafür sind „deference patterns“, das heisst Arten und Weisen, mit denen soziale Attribute, die in der breiteren Gesellschaft relevant sind, in konkreten Ereignissen von face-to-face-Interaktionen Einzug halten (vgl. Goffman 1961: 31). Eine entsprechende Berücksichtigung des Kontexts stellt eine Übereinstimmung mit Durkheim dar, der, wie bereits betont (siehe Abschn. 3.1.1.1), nicht den situativen psychologischen Effekt als entscheidendes Moment, sondern die emotionalen Episoden in ihrer Durchführung an einen Kontext gebunden sah.

Kritik am *frame*-Konzept Bevor mit der Charakterisierung des Konzepts weitergefahren wird, ist auf zwei Kritiklinien einzugehen, mit denen Goffman diesbezüglich konfrontiert wurde:

Die erste davon kritisiert Goffmans Ansatz als zu „strukturalistisch“: Gerade der begriffliche Versuch, zu fassen, wie Situationen von einem Kontext mitbestimmt werden, handelte Goffman dezidierte Kritik von Mikrosoziologen wie Denzin und Keller (1981) oder Rawls (1987: 147) ein: Denzin und Keller sehen darin eine Variante des Strukturalismus³³, da die *frames* das Handeln determinieren würden, Goffman suche nicht nach „meaning“, sondern nach „system“ (Denzin und Keller 1981: 57), das „Selbst“ würde zum Zuschauer degradiert, der Symbolische Interaktionismus regelrecht verraten.³⁴ Auch Krüger (2006) warnt in seiner zurückhaltenderen Kritik davor, das *frame*-Konzept strukturalistisch zu verwenden, vielmehr müsse es interaktionistisch gelesen werden, wobei beispielsweise mit Schütz der Faktor der Deutung der *frames* durch die Individuen und die Pluralität von *frames* zu betonen sei.³⁵

³³Denzin und Keller (1981: 53, 57) verstehen dabei „Strukturalismus“ tatsächlich im Sinne des französischen Strukturalismus, verweisen dabei u. a. auf Claude Lévi-Strauss und Roland Barthes und unterstellen Goffman ein System binärer Oppositionen – Goffman weist diese überraschende Unterstellung verwundert von sich (1981b: 62).

³⁴Der Ton von Denzin und Kellers Kritik ist überaus gehässig, oder, wie Goffman (1981b: 61) selbst es vielleicht treffender ausdrückt, „the tone of a theological or political denunciation“.

³⁵Dies dürfte nicht per se zu Inkompatibilitäten mit Goffmans Position führen. Die „definition of the situation“ steht auch für Schütz in einem sozialen Kontext, das heisst ist auch nicht von den Beteiligten der jeweiligen Situation erfunden worden, wie Sharrock (1999: 127–128)

Solcher Kritik kann mit Goffman zunächst einmal insofern bestätigend gegenüber werden, als dieser in *Frame Analysis* ein Forschungsinteresse verfolgt, das sich nicht mit demjenigen radikaler Mikrosoziologen deckt, die die zu beobachtende Varianz über die Dynamiken der Interaktion erklären wollen. Auch die Kontrastierung mit einem Bild des Individuums, wie es in der Sozialphänomenologie vorherrscht, ist zutreffend. Goffman nimmt einen ganz anderen Blick auf Individuen ein:

„But the individuals I know don't invent the world of chess when they sit down to play, or the stock market when they buy some shares, or the pedestrian traffic system when they maneuver through the streets. Whatever the idiosyncracies of their own motives and interpretations, they must gear their participation into what is available by way of standard doings and standard reasons for doing these doings.“ (Goffman 1981b: 63)

Das deckt sich mit Luhmanns (1984: 569) bereits diskutierter Position, dass die Erwartungsstrukturen nicht in den Interaktionen neu erfunden werden.

Der Einschätzung von Denzin und Keller inhaltlich zwar nicht unbedingt entgegengesetzt, hinsichtlich der Bewertung aber grundlegend verschieden, ist eine strukturalistische Goffman-Lesart, wie sie George Gonos vertritt: Goffmans Position unterscheidet sich vom Voluntarismus seiner interaktionistischen Kritiker: Es gelte, beim *frame* anzusetzen, nicht beim Akteur (vgl. Gonos 1977: 863). Damit seien aber nicht „preestablished normative orientations“, also übergreifende Werte, wie sie bei Parsons und einer an ihn anschließenden Rollentheorie zu finden sind, gemeint (vgl. Gonos 1977: 861). Die „framing conventions“ sind weder von der Aushandlung durch Individuen noch durch übergreifende gesellschaftliche Orientierungen bestimmt. In der Konzeption Goffmans, die Gonos als „strukturalistisch“ bezeichnet, wird jeder Bereich von Aktivität als ein System erfasst, das durch Regeln ausgezeichnet ist, die sich vom Individuum als vorsozialer Entität, wie es Mead oder Blumer gedacht hätten, und von einer mehr oder weniger ideellen Gesamtgesellschaft unterscheidet:

„Social action is contained, then, within micro-structures that have an integrity in their own right.“ (Gonos 1977: 861–862)

Die Position von Gonos stellt damit eine Absage an die Vorstellung einer wertintegrierten Gesellschaft, genauso wie an die informierte Weltkonstruktion der Individuen dar. Damit sei Goffmans Ansatz „sociological to the core“, so Gonos (1977:

betont. Goffman (1981b) wehrt sich in diesem Sinne gegen die Vereinnahmung Schütz' durch den Symbolischen Interaktionismus Denzins und Kellers.

866), wobei die Identifizierung und Analyse von *frames* des Alltags es gerade erlaube, sie in ihren Bezügen zu übergreifenden politischen und ökonomischen Ordnungen zu analysieren und so eine „Mikrosoziologie“ in die Soziologie zu integrieren.

Mit Strong (2013 [1982]: 7) ist wohl festzuhalten, dass Goffman nicht ohne Weiteres den „Strukturalisten“ oder den „Handlungstheoretikern“ zuzurechnen ist. Auf jeden Fall zeigen sich aber Parallelen von Goffman zu einem praxistheoretischen Ansatz, wie er sich bei Bourdieu findet, der sich dezidiert von Konzeptionen wie derjenigen Schütz' abgrenzt, die seiner Meinung nach dem Individuum zu viel Gestaltungsfreiheit zuschreiben. Genauso grenzt sich Bourdieu aber von einem gesellschaftstheoretischen Objektivismus ab. Für die vorliegende Untersuchung sind Kritiken wie diejenige von Denzin und Keller keine Gegenargumente gegen ein an Goffman orientiertes Verständnis von *frames*; dieses fügt sich gerade insofern diese Kritik zutrifft in die hier gewählte theoretische Position ein.

Mit der Kritik als zu strukturalistisch durchaus verwandt ist der Hinweis darauf, dass Goffmans Kategorie der *frames* zu einem zu hierarchischen und zu stark geordneten Bild der Realität führt. Sich auf Ethnomethodologie und Sozialphänomenologie beziehend, kritisiert Sharrock (1999: 131) in ähnlicher Weise wie Denzin und Keller, dass sich Goffman nicht wirklich für den Vollzug der Situation mit seinen Dynamiken und Relevanzen, sondern als „orthodox Durkheimian“ sich für Ordnung als Produkt soziologischer Systematisierung interessiere. Diesem Interesse folgend gelange Goffman zu einer künstlichen Hierarchie von Ordnungen, wie z. B. einer Interaktionsordnung, die in der Ordnung der Berufswelt enthalten sei, denen aber auf der Ebene des Gegenstandes keine Wirklichkeit zukomme. Aus einer ritualtheoretischen Sicht übt Don Handelman (2004: 10) eine ähnliche Kritik am *frame*-Konzept: Mit diesem werde eine Eindeutigkeit des Ein- und Ausschlusses suggeriert, die der Vielfältigkeit und der Dynamik der Realität nicht genügend Rechnung trage. So sehe das, was Handelman als „lineales *framing*“ bezeichnet, eine hierarchische Anordnung von *frames* vor, die keine Überlappungen oder Konkurrenzen mit anderen *frames* vorsieht – dies stelle ein höchst künstliches Modell dar. Tatsächlich legen die Ausführungen Goffmans und auch die Anwendungen seines *frame*-Konzepts eher eine „Verschachtelung“ von *frames* dar, wie sie z. B. MacAloon (1984) in ein Modell von „Chinese boxes“ überführt. Es stellt sich die Frage, ob die ordentliche Hierarchie im Gegenstand selbst handlungsleitend oder ein Produkt eines wissenschaftlichen Ordnungsinteresses darstellt. Eine solche hierarchische Schematisierung ist attraktiv, da sie es erlaubt, *frames* über eine Dimension in Bezug zueinander zu setzen, die kritischen Anfragen erscheinen jedoch durchaus berechtigt.

Immerhin sieht Goffman Abweichungen und Konkurrenzen zwischen verschiedenen Deutungen vor, so z. B. „out-of-frame activity“, die alternative „Kanäle“ zu den vom *frame* Vorgegebenen anbieten: So kann die Aufmerksamkeit abgelenkt werden oder körperliche Indisponiertheit wie Wadenkrämpfe können die Weiterführung einer Tanzdarbietung unterbinden. Goffman (1974: 201) stellt auch angesichts der Strukturierung von *frames* fest, dass damit nicht gesagt sei, dass diese Strukturierung auch immer greife. Auch das *framing* derselben Aktivität kann durch verschiedene Beteiligte unterschiedlich erfolgen. So schreibt Goffman (1974: 8) eingangs seiner „Frame Analysis“, dass das, was Spiel für den Golfer ist, Arbeit für den Caddy darstellt. Mit der *frame*-Begrifflichkeit sollen die strukturierenden Konsequenzen des Kontexts erklärt werden, diese Strukturierung ist aber keine Determinierung, zumal sie durch andere Strukturen bzw. *frames* konkurriert wird. Das bedeutet, dass die Strukturierung durch *frames* nur die Wahrscheinlichkeit für ein bestimmtes Handeln erhöht – verschiedene Ursachen können zu Abweichungen führen, wobei gerade Konflikte und Widersprüche wichtige Faktoren sein dürften. Goffman liefert Begriffe wie das „Keying“, mit dem diese Abweichung thematisiert werden kann, was für Analysen hilfreich ist, aber dem wissenschaftlichen Beobachter die Aufgabe auferlegt, etwas als Standard im Feld zu identifizieren, von dem abgewichen wird.

Weiter kritisiert Handelman in grundsätzlicher Weise die Vorstellung einer klaren Demarkation der Realität durch *frames* in ein „Innen“ und ein „Aussen“. Dies sei deshalb problematisch, da dadurch die *frames* einen blossen Rahmen, ein Gerüst darstellen, eine „meta-communication“, die die Aufmerksamkeit von den Dynamiken, die innerhalb des rituellen Vollzugs ablaufen, ablenkt: „The borders, the frames of ritual, become crucial to comprehending ritual practice.“ (Handelman 2004: 10).

Bei Goffman sind *frames* jedoch keine blossen „metakommunikativen Regeln“, wie es Handelman vermutet, sondern integraler Teil der Kommunikation, die diese nicht nur einem Typus zuweisen, sondern die Weichen für ihren Vollzug stellen. So betont z. B. John MacAloon:

„(...) frame markers provide more than metacommunicative rules for evaluating the actual and variable contents of the performance enclosed within the frame. In and of themselves, frames have the additional properties of pretyping and ‘inducing fitting actions.’ For example, the frame marker ‘This is ritual’ not only delivers the metacommunicative message that ‘all statements within this frame are true and represent the most serious things,’ it also orders us to expect reverential demeanor from the actors to conduct ourselves accordingly.“ (MacAloon 1984: 260; Hervorhebung im Original)

Das *framing* der Handlung ist untrennbar mit Handlungsanweisungen verknüpft. *Frames* sind also keine blossen Rahmen in dem Sinne, dass sie den Inhalt umgeben. Aus einer praxistheoretischen Perspektive ist Struktur über ihren Vollzug zu denken

und zu beobachten. In diesem Sinn verstanden, stellen *frames* Teil einer Aktivität dar, durch die sie erst ihre Realität und ihre Eigenschaften erhalten und im Rahmen dieses Vollzugs stellen sie überhaupt erst ein „Innen“ und „Aussen“ her. Das *framing* führt eine Differenz zwischen einer Festlegung und dem Nicht-Festgelegten ein und erzeugt damit die Unterscheidung zwischen Situation und Kontext. Auch kodifizierte Regeln stellen da keine Ausnahme dar: Es handelt sich bei ihnen um Faktoren, die durchaus das Handeln mitbestimmen und definieren können. Ob sie das tun oder nicht, ist eine empirische Frage, wobei sozialwissenschaftlich das Handeln das Explanandum und den empirischen Ausgangspunkt darstellt; auch *frames* sind auf der Ebene der Aktivität, die sie wahrscheinlich macht, anzusiedeln, nicht auf derjenigen von vorformulierten Regeln.³⁶ Das heisst, durch das Verhalten entlang der mehr oder weniger expliziten Vorgaben bestimmter *frames* wird überhaupt erst die Differenz zwischen einer konkreten Situation und ihrem Kontext herbeigeführt. Wie Handelman die *frames* der einen oder anderen Seite dieser Unterscheidung zuzuweisen, scheint wenig zielführend.³⁷

Ein solches praxistheoretisches Verständnis, das die *frames* in der Praxis ihres Gebrauchs sieht, erübrigt damit auch eine Entscheidung darüber, das *frame*-Konzept entweder „strukturalistisch“ oder „interaktionistisch“ zu fassen – wie verschiedentlich gesehen, ist es genau diese Alternative, die Praxistheoretiker wie Bourdieu mit der Grundlegung ihres Konzepts aufheben wollen, und das *frame*-Konzept kann in dieses Vorhaben integriert werden.

Frame und Kontext Von einem Verständnis von emotional besetzten Strukturen der wechselseitigen Aufmerksamkeit stellt Thomas Scheff (2005) unmittelbar einen Bezug zu Goffmans Konzept her: *Frames* sind die Bezüge zwischen einer Interaktion und ihrem Kontext, die vorgeben, worauf die Aufmerksamkeit in welcher Weise zu richten ist, was im Rahmen dieser Koordination zu erwarten ist und was erwartet wird.

Frames, so betont Goffman (1981b: 441) in expliziter Abgrenzung von Bateson, sind keine psychische Angelegenheit, sondern „inhering in the organization of events

³⁶Deshalb soll hier auch nicht in grundsätzlicher Weise zwischen „*frame*“ und „*framing*“ unterschieden und auch nicht nur Letzterem der Status eines Vorgangs zugeschrieben werden.

³⁷In diese Richtung, wenn auch mit einer etwas anderen Begrifflichkeit, argumentiert auch Schegloff, der dafür plädiert, dass Interaktionen und Konversationen gar nicht als „micro-level phenomena“ im Gegensatz zum Kontext gelten sollen (vgl. Schegloff 1987: 220): Da sie ihrerseits Kontext herstellen, sind die Regeln, die in der Interaktion reproduziert werden – dazu wären wohl auch *frames* zu zählen – sowohl situative als auch kontextuelle Angelegenheiten, das heisst, die Analyse der Interaktion ist zugleich eine Analyse des Kontexts. Der Kontext ist das, was in der Interaktion gleichzeitig aufgegriffen und abgegrenzt wird.

and cognition“. Als „organisation of events and cognition“ sind sie durch einen „obligatory focus of attention“ (Goffman 1974: 201) geprägt, der die Wahrnehmung der Beteiligten strukturiert. Dieser Fokus stelle einen wesentlichen Faktor dar, denn es sei für die strukturierenden Konsequenzen eines *frames* zentral, dass der Fokus von „out-of-frame activities“, mit denen immer zu rechnen sei, ferngehalten werden könne (Goffman 1974: 210).

Eine zentrale Leistung dieses *framings* besteht darin, zu bestimmen, was überhaupt als relevant angesehen wird und was nicht. Dies zeigt Adam Kendon (1985: 230) anhand der empirischen Untersuchung der Etablierung von *frames* in Interaktionen. Diese Etablierung ist unter den Bedingungen der Interaktion an die gegenseitige Wahrnehmung gekoppelt, die das Geschehen unmittelbar bestimmen kann.³⁸ Wie andere Mikrosoziologen weist Kendon auf die Rolle der Positionierung der beteiligten Körper hin, die, den Beteiligten unbewusst, eingesetzt werden, um eine Abstimmung zu erreichen, die den Interaktionsprozess ermöglichen (wie z. B. durch den ersten Blickkontakt vor der verbalen Begrüssung) und aufrechterhält (so die zunehmende Synchronisierung und Platzierung der Körper in gegenseitiger Reichweite). Die gegenseitige Wahrnehmung von Körpern ist die Ausgangslage für einen geteilten Fokus und damit die Etablierung eines *frames*, Kendon spricht von einem „working consensus“. Eine Routinisierung dieser Verhaltensweisen (vgl. Kendon 1985: 231–232) und dabei der Körperpositionierungen erhöht damit die Erwartungssicherheit weiter – Strukturierung bedeutet hier, in Übereinstimmung mit dem Strukturbegriff Luhmanns (1984: 139) die Etablierung von Erwartungen und wird im Rahmen von Ritualisierung durch routinierten Umgang mit dem eigenen Körper und den Körpern anderer erzielt.

Scheff betont – und Randall Collins dürfte das ähnlich sehen – dass diese Fokussierung nicht nur kognitive, sondern auch emotionale Konsequenzen zeitige. Das gegenseitige „attunement“ und „the incentive for participation in the awareness structures of social facts is not only cognitive, but also emotional“ (Scheff 2005: 377). Die Beteiligung am kollektiven Fokus gehe mit „pride“ einher, gegenläufige Handlungen, so beispielsweise die Verweigerung eines angebotenen Handschlages, würden dagegen emotional negativ empfunden und seien gemäss Scheff (2005: 377) mit „shame“ besetzt. Bei dieser Interpretation bezieht sich Scheff auf Durkheim, der die positive Emotion als „respect“ identifiziert³⁹, was Scheff als durchaus kompatibel mit seinem Vorschlag, „pride“, erachtet.

³⁸Vgl. auch hier Luhmann (1984: 560 ff.).

³⁹Vgl. z. B. „Die Ehrfurcht [*le respect*, Anm. RW] ist das Gefühl, das wir empfinden, wenn wir diesen innerlichen und rein geistigen Druck in uns fühlen.“ (Durkheim 1994: 286, 296).

Damit weist Scheffs Vorschlag in dieselbe Richtung wie derjenige Schegloffs: Als Regel dafür, ob ein Aspekt des Kontexts für die Analyse wichtig ist, soll nicht einfach die heuristische Ergiebigkeit einer bestimmten Variable dienen; es handelt sich also nicht um eine bloss analytische Kategorie, sondern entscheidend ist die Frage, ob die Variable für die Handelnden in der Situation relevant ist (vgl. Schegloff 1987: 218). Gemäss Scheff (2005: 384) ist mittels *frames* der Kontext in Interaktionen als „minimum amount of background information“ präsent, der notwendig ist, damit die Interaktion stattfinden kann. Dabei können *frames*, so Scheff an der selben Stelle, mehr oder weniger bewusst und explizit sein, das heisst, es handelt sich bei ihnen nicht notwendigerweise um Konzepte oder Deutungen, sondern auch um Handlungsdispositionen (vgl. auch Weinhold et al. 2006: 29).

Mit dem Konzept des *frames* kann damit der Einfluss des Kontexts begrifflich erfasst werden, ohne dass von einer Dualität von Kultur und Struktur ausgegangen werden müsste. Mit dieser Auseinandersetzung mit dem Kontext von Interaktionen unterscheidet sich Scheff mit Goffman von Mikrosoziologen, die die situative Ausdrucksstanz als einzige Ebene der Erzeugung des Sozialen in den Blick nehmen.⁴⁰ Ist damit die umgekehrte Kritik wieder gültig, dass das Framekonzept die soziale Welt zu statisch konzipiere, da es die interaktive Situation determiniere? Handelman führt als Beispiel gegen ein seiner Meinung nach zu statisches *frame*- und Ritualkonzept improvisierten Ausdruckstanz an: Rekursivität und Reflexivität, die zu unerwarteten Ergebnissen führen, seien Merkmal und Resultat solcher „Rituale“, wie überhaupt des ganzen Bereichs „neo-schamanischer Riten“ (Handelman 2004: 14). Als Kritik am Framekonzept taugt das jedoch wenig: Die *frames*, die mit Ausdruckstanz verbunden sind, dürften sogar hochgradig explizit sein, was bereits vor dem eigentlichen Geschehen die Teilnehmerschaft strukturiert. Das Label „Ausdruckstanz“ oder auch „neo-schamanische Riten“ zieht eine spezifische Klientel an, bestimmt also bereits die Teilnehmer an der Interaktion. Und auch wenn von diesen erwartet wird, dass die Bewegungen in der Situation in unerwarteter Weise vollzogen werden, sind bereits dadurch Erwartungen vorhanden und Verstösse, also z. B. Paartanz im Walzertakt, würden genauso auffallen wie Ausdruckstanz am Opernball. *Frames* und damit verbundene Erwartungen sind in beiden Fällen im Spiel, sie sind, mit Bloor (2001: 101; siehe Abschn. 2.2.2.3) gesprochen, das *glossing*, mit der die Interaktion als eine bestimmte, institutionalisierte Interaktion erkannt und weitergeführt wird.

Unterschiede zwischen Paartanz und Ausdruckstanz könnten nicht über die An- oder Abwesenheit von *framing* bzw. *glossing* erfasst werden, u. a. aber über das

⁴⁰Vgl. dazu auch den Beitrag von Cicourel (1987), der anhand empirischer Beispiele zeigt, wie Kontextkenntnisse für die Handelnden, aber auch für den beobachtenden Soziologen notwendig sind, um eine Situation verstehen zu können.

Konzept der Ritualisierung (siehe Abschn. 2.3.1). Improvisierter Ausdruckstanz dürfte weniger ritualisiert im hier verstandenen Sinne sein, das Bewegungsrepertoire ist offener als beim Paartanz. Dies ist gerade entsprechenden *frames* geschuldet, die mit bestimmten Konfigurationen von Ritualisierung einhergehen. Hier zeigt sich die Wichtigkeit, ein Konzept wie Ritualisierung durch Kontextvariablen wie „*frame*“ zu ergänzen.

In praxistheoretisch anschlussfähiger Form erlaubt ein an Goffman orientiertes Verständnis von *frame* die Erfassung der Sinnhaftigkeit von Situationen für Beteiligte und allfällige Beobachter: *Frames* können über implizite Regelbefolgung stattfinden – dabei würde erst der Wissenschaftler den *frame* verbal definieren – oder in expliziter Form die Situation und das Verhalten darin festlegen. In beiden Fällen (und den unzähligen Zwischenformen) handelt es sich um einen sinnhaften Vorgang, da ein *glossing* stattfindet und die Selektionen der Beteiligten daran orientiert sind. Über diese Sinnhaftigkeit wird auch Anschlussfähigkeit für weitere Handlungen hergestellt. In beiden Fällen dient gerade diese sinnhafte Festlegung des *frames* der Abgrenzung vom Kontext und durch den Handlungsvollzug entlang der Regeln eines *frames* strukturiert dieser Kontext die Interaktion.

3.2.4 Affektivität

Abgesehen von dem kurzen Verweis auf Thomas Scheff geriet bei den eben angestellten Erörterungen der Bedeutungsdimension von Ritualen Emotion aus dem Blick. Eine Theorie von Ritual und Bedeutung muss aber, will sie prinzipiell Collins folgen, diesen Faktor mit einbeziehen.

Typischerweise wird Emotion über den Begriff der Affektivität als situative Angelegenheit bezeichnet. So wird sie von Autoren wie Weber und zumindest teilweise auch von Parsons über ihre Unmittelbarkeit, das heisst ihre Ausrichtung auf die Gegenwart des jeweiligen Geschehens, gesehen: Während traditionales Handeln einen Bezug zur Vergangenheit herstellt und rationales Handeln über Vorgänge der Abwägung die Zukunft in die Planung einbezieht, ist affektives Handeln durch unmittelbare Gratifikation und darauf ausgerichtetes Verhalten geprägt (vgl. Weber 1972: 565; Parsons 1964b: 60).

Für eine praxistheoretisch angeleitete Position wäre ein Verständnis von Emotion interessant, dessen Betonung nicht in der Unmittelbarkeit der Interaktion, sondern in deren strukturierten und strukturierenden Bezügen liegt. Ein möglicher Weg für ein Konzept, das emotionale Unmittelbarkeit und die Reproduktion dauerhafterer Strukturen zusammenbringt, findet sich bei Collins, bei dem Emotion in Form von *emotional energy*, die den Symbolen anhaftet, die Situation überschreitet. Gerade

angesichts des Positivismusvorwurfes, der an Collins gerichtet werden könnte (siehe Abschn. 3.2.3.1), gilt es, diese Beziehung zwischen Bedeutung und Emotion genauer zu betrachten. Dies soll mittels einer Diskussion der Beziehung von Emotionen mit Rationalität geschehen, da letztere mit Weber geradezu als Gegensatz zur Emotionalität eingeordnet werden kann, weil sie nicht durch Unmittelbarkeit, sondern durch Bezugnahme auf situationsübergreifende Kriterien und Ziele gekennzeichnet sei. In einem ersten Schritt gilt es Konzeptionen, die von diesem Gegensatz ausgehen, zu diskutieren, um in einem zweiten Schritt ihre Vermittlung zu thematisieren.

3.2.4.1 Affektivität und Sinnbezug als Alternativen

Rationalität stellt eine problematische und schwer zu definierende Kategorie dar. Immerhin scheint festzustehen, dass sie in einem engen Sinne, als aus einer objektiven Warte als „richtig“ zu beurteilendes Denken verstanden, für sozialwissenschaftliche Zwecke kaum verwendbar ist. Bereits Weber war hinsichtlich der sozialwissenschaftlichen Festlegung einer irgendwie universalen Rationalität im Sinne von Richtigkeit skeptisch: „‘Irrational’ ist etwas stets nicht an sich, sondern von einem bestimmten ‘rationalen’ *Gesichtspunkte* aus.“ (Weber 1988a: 35, Fussnote 1, Kursives im Original gesperrt). Das heisst, dass „Rationalität“ nicht damit gleichgesetzt werden darf, was aus der Sicht des westlichen Wissenschaftlers als sinnvoll, zielführend usw. gesehen werden kann, wie es beispielsweise Frazer gemacht hatte.

Eine Alternative dazu, Rationalität mit einem bestimmten Gesichtspunkt gleichzusetzen, ist es, sie Weber folgend als Eigenschaft von Handeln zu sehen, das durch „bewussten Glauben“ und Bezug auf bestimmte Vorstellungen oder Werte und im Fall der Zweckrationalität zusätzlich durch Kalkulation und Abwägen geprägt ist. Rationalität ist in so einem Verständnis durch den expliziten Bezug auf Bedeutungen und Überzeugungen gekennzeichnet, im Spezialfall des zweckrationalen Handelns sogar durch Überlegungen hinsichtlich Aufwand und Folgen. Im Anschluss an ein solches Verständnis kann Affektivität als Gegensatz zu Rationalität gesehen werden: Affektives Verhalten erfolgt entlang „aktuelle[r] Affekte und Gefühlslagen“ (Weber 1972: 12), involvierte Bedeutungen spielen keine Rolle für das Handeln, genauso wenig zweckorientiertes Abwägen. Die momentane emotionale Gratifikation bestimmt das Handeln.⁴¹

Bekanntlich handelt es sich bei affektuellem bzw. wert-/zweckrationalem Handeln im Sinne Webers um Idealtypen: Empirisch vorfindbares Handeln ist nie gänzlich als Streben nach emotionaler Gratifikation zu verstehen⁴², diese kann graduell

⁴¹Hinzu kommt bei Weber der Typus des „traditionalen Handelns“, dem neben dem affektuellem Handeln Rituale ebenfalls gern zugeordnet werden – Näheres dazu siehe Abschn. 3.2.4.2.

⁴²Vgl. zum Idealtypus als einseitiger Steigerung eines Gesichtspunktes Weber (1982a: 191).

durch bewusstes, rationales Entscheiden ergänzt und abgelöst werden. Damit werden, so liesse sich kritisieren, Rationalität und Affektivität in ein Verhältnis des kontinuierlichen gegenseitigen Sich-Ausschliessens gestellt – eine Kritik, die von Positionen geübt werden kann, die die Dimensionen Rationalität und Emotionalität nicht nur als negativ korreliert sehen wollen. Ein Versuch zur Berücksichtigung dieser Kritik kann darin bestehen, neue Handlungstypen einzuführen, die nicht nur affektiv und nicht bloss rational bestimmt sind, sondern beides zusammenbringen. So formuliert Pettenkofer (2012) im Anschluss an Dewey ein Konzept, das uneindeutige, kontingente Situationen zu fassen versucht, in denen nicht einfach stillschweigende Erwartungen bestätigt werden können. Gerade in der emotionalen Ergriffenheit der Situation könnten sich Alternativen auftun, zwischen denen reflexiv entschieden werden müsse. In der Spannweite zwischen dem Idealtyp des affektiven Handelns und wert-/zweckrationalen Handlungen schlägt Pettenkofer deshalb neue Zwischentypen „affektiver Reflexivität“ vor und versucht damit, ein Handeln zu fassen, das mit eingehender Reflexion verknüpft ist „(...) aber weiter durch Emotionen fokussiert bleibt.“ (Pettenkofer 2012: 213). In solchen Situationen können verschiedene Elemente einer Situation aus affektiven Ursachen in den Vorder- oder Hintergrund treten.

Zur Illustration dieser Kombination zwischen Emotion und bewusster Entscheidung verweist Pettenkofer (2012: 220) auf Goffmans frühe Schriften zu Stigmatisierung und Scham: Das Selbst ist das Produkt dauerhafter Darstellungsarbeit, indem es sich über Emotionen rekursiv stabilisiert und sich dabei in eine normative Ordnung einfügt bzw. diese seinerseits reproduziert. So werden Differenzenerfahrungen über Stigmatisierungen vermittelt, die wiederum mit Schamgefühlen verknüpft werden. Dies nötigt das Individuum, sich als konform zu präsentieren. Solche Vorgänge sind durchaus bewusst und gesteuert, sogar berechnend, jedoch gleichzeitig Emotionen unterworfen: „Darum arbeiten sie [das heisst die Stigmatisierten, die sich an der Norm orientieren] mit hohem Engagement an der Stabilisierung von Normen, an deren Bestand sie keinerlei Interesse haben“, fasst Pettenkofer (2012: 213) zusammen. Das heisst die Individuen entscheiden sich ganz bewusst entlang ihrer Emotionen und realisieren dabei Normen, die sie eigentlich ablehnen.

Ein solcher Handlungstypus erscheint durchaus verwandt mit einem Bourdieu'schen Verständnis von Praxis: Menschen handeln zwar entlang ihrer persönlichen Interessen, leisten damit aber einen Beitrag zur Reproduktion bestehender sozialer Verhältnisse. Diese „Interessen“, so zeigen nun Pettenkofer und Goffman, können durchaus emotional begründet sein.⁴³

⁴³Gleichzeitig lassen sich Abweichungen von der ungewollten Reproduktion vorstellen: So könnten sich Handelnde auch trotz unmittelbarer emotionaler Mehrkosten gegen die Normen

In Pettenkofers Vorschlag wird die Beziehung von Rationalität und Affektivität letztlich weiterhin als von einer negativen Korrelation geprägt gesehen. In der „affektiven Rationalität“ halten sie sich zwar die Balance, relativieren einander aber gegenseitig. Selbst wenn diese Lösung akzeptiert würde, wäre Pettenkofers Vorschlag aus praxistheoretischer Perspektive bereits im Ansatz keine befriedigende Antwort auf die Frage nach der genannten Beziehung. Im Unterschied zum Vorgehen bei Weber arbeiten Praxistheorien nicht idealtypisch oder anderweitig typologisch, das heißt, es wird auch auf der Ebene der begrifflichen Arbeit nicht einer „rationalen“ eine „affektuelle“ Praxis gegenübergestellt.⁴⁴ An Stelle der Arbeit mit Kontrasten und Gegensätzen wird von Beginn an mit *einer* Kategorie wie Praxis gearbeitet, die auf das Zusammenspiel zwischen Rationalität und Emotionalität zu befragen ist. Damit kann Pettenkofers Typus der „affektiven Reflexivität“ aus einer praxistheoretischen Perspektive nicht einfach zu den anderen Typen gesellt werden, und es soll hier auch nicht nach weiteren Formen von Handlungen zwischen Emotionalität und Rationalität gesucht werden. Statt einer Palette von Typen, gilt es im Grundbegriff der Praxis die Gleichzeitigkeit von Affektivität und Rationalität zu berücksichtigen. In dieser Begriffsstrategie findet sich eine Parallele zu Collins' Theorie der Interaktionsrituale: Emotionen und Symbole stehen dabei zueinander in einem konstitutiven Verhältnis – ausserdem arbeitet auch sie wie praxistheoretische Ansätze und im Gegensatz zu Weber nicht typologisch (siehe Abschn. 3.1.3.2).

Damit ist nicht der Strategie Pettenkofers, sondern eher derjenigen Schützeichels (2012) zu folgen: Handlungs- und Emotionstheorie werden integriert, indem über „affektiv-intentionale Intentionen“ jedes Handeln, gerade auch das „rationale“, reflexive, als von Emotionen durchsetzt gesehen wird. Emotionen stellen dabei einen zentralen Faktor in der Konstitution, Reflexion und auch in der ex post-Rationalisierung von Handlungen dar. Doch wie lässt sich das aus einer praxistheoretischen Perspektive denken und auf Durkheims Anfänge einer Emotionssoziologie hin reflektieren?

3.2.4.2 Affektivität als Qualität jeder Interaktion

Emotion und Rationalität bei Durkheim und Parsons Ein Blick auf Durkheim zeigt, dass dieser seinerseits nicht mit einer typisierenden Kontrastierung von Emotion und Rationalität arbeitet: Denn nicht nur für sein ritualtheoretisches Argument sind Emotionen zentral, sondern ebenso für sein epistemologisches Argument, das

auflehnen, vielleicht weil deren Akzeptanz rational für unplausibel und gleichzeitig gerade deshalb emotional unerträglich gehalten wird.

⁴⁴Vgl. die Positionierung Bourdieu (2000b: 12), der allerdings im entsprechenden Text noch keine klare Alternative dazu bietet, bzw. selbst versteckt idealtypisch zu arbeiten scheint.

sich insbesondere im dritten Kapitel des dritten Buches der *Formes* und damit einem Teil des Werkes findet, in dem Durkheim sich ausführlich mit Emotionen beschäftigt (vgl. Durkheim 1994: 473–497, 501–527; Rawls 2004: 231–232). Wenn Durkheim (1994: 488, 518) darin den Übergang von den Folgen von Ritualen hin zu der daraus erfolgenden Strukturierung von Erkenntnis und Wissen analysiert, trennt er das Kognitive gerade nicht vom Emotionalen, sondern macht das Studium der Kognition von demjenigen der Emotionen abhängig (vgl. Rawls 2001: 54). Auch der rituelle Vollzug selbst ist gemäss Durkheim nicht arational, sondern sinnhaft besetzt, wie Durkheims ausführliche Erläuterungen zum symbolischen Kontext zeigen (vgl. Mellor 1998: 90).

Etwas unerwartet ist, dass sich hier auch mit Parsons' Durkheim-Lektüre anschliessen lässt.⁴⁵ Immerhin lehnt auch Parsons, ähnlich wie der Praxistheoretiker Bourdieu (2000b: 12), ein idealtypisches Vorgehen ab: Eine über Kontraste arbeitende Methodologie führe zu Schwierigkeiten, ihr setzt Parsons ein einziges Handlungsschema entgegen, in dem die Elemente, die Weber den einzelnen Handlungstypen zuordnet, als gegenseitig notwendige Elemente gesehen werden (vgl. Holmwood 1996: 59). Dies führt für Parsons zur Notwendigkeit, Rationalität und Emotionalität zusammen zu denken – wenn er denn seinen Universaltypus des Handelns nicht der einen oder anderen Seite zuschreiben möchte. Dem scheint nicht so zu sein: Tatsächlich stellt Fish (2004: 128) fest, dass im Gegensatz zu den gängigen Lesarten, die betonen, dass Parsons ein Modell rationaler Ideen und Konzepte erstellt habe (so z. B. Barbalet 1998), durch Parsons' *Structure* hindurch immer wieder nicht-rationale Elemente Erwähnung finden und Emotionen letztlich eine wichtige Rolle zukommt: Parsons konzipiert bereits in der *Structure* in Anlehnung an Durkheim ein Konzept von Internalisierung, das gerade nicht eine bloss kognitive Einsicht in Werte vorsieht, sondern auch deren emotionale Übernahme:

„A whole new field, that of attitudes, emotions and the like is opened up. The ego is no longer merely a photographic plate, a registry of facts pertaining to the external world.“ (Parsons 1949: 387)

Rationales Handeln sei von Werten bestimmt, diese Werte seien aber wiederum in einem emotionalen Vorgang internalisiert worden, das heisst, dass Emotionen

⁴⁵Dem dürfte insbesondere Rawls widersprechen, die betont: „Parsons dismissed Durkheim's argument that reason has its origin in emotions with the observation that toward the end of his life Durkheim had gone 'clean over into idealism'.“ (2004: 322) und entsprechenden Durkheim-Lesarten unterstellt, sie hätten Durkheims späte Ansichten nicht wirklich ernst genommen. Letzteres ist, was Parsons angeht, kaum zutreffend.

konstitutiver Teil von Rationalität sind – so Parsons in einer gerade an dieser Stelle wiederholt auf Durkheim verweisenden Position.

Nützlich ist weiter eine seiner *pattern variables*, die ein Kontinuum zwischen „affectivity“ und „affective neutrality“ absteckt.⁴⁶ Dieses ist nicht als Alternative zwischen Emotionalität und Rationalität zu verstehen: Die Akteure bringen eine „need-disposition“ in die Handlung mit, gemäss derer sie sich eher für „affectivity“ als „immediate gratification“ entscheiden oder eben nicht (Parsons und Shils 1951: 80). Auch die „affective neutrality“ ist dabei, wie alle evaluativen Kriterien, darauf weist Parsons (1960: 480) an anderer Stelle hin, nicht frei von Emotionen. Auch über soziale Erwünschtheit eines Verzichtes auf unmittelbare Affektivität oder kulturelle Werte, die einen solchen Verzicht fördern, ist Emotionalität in der „affective neutrality“ vorhanden, da solche Werte ihrerseits mit Emotionen versehen sind und über diese Geltung für das Individuum erlangen (vgl. Parsons und Shils 1951: 80).

Teleoaffektivität bei Schatzki Mit Durkheim und Parsons lässt sich also ein Konzept einer gegenseitigen Konstitution von Emotionalität und Rationalität erarbeiten, damit ist jedoch noch kein begrifflicher Anschluss an die hier vertretene praxistheoretische Position hergestellt.

Eine Möglichkeit für die Klärung dieses Verhältnisses findet sich im Praxisverständnis Theodore Schatzkis, in dem dieser Emotion und Rationalität zueinander in Bezug setzt. Wie andere Praxistheoretiker sieht Schatzki die Praxis nicht durch die souveränen Entscheidungen der Handelnden geprägt, rechnet diesen aber, wie auch Bourdieu und Giddens, ein gewisses, freilich vorstrukturiertes, Verstehen bzw. Wollen in ihrer Praxis zu, das sie in ihrem Handeln anleitet. Schatzki spricht von einer „practical intelligibility“ seitens des handelnden Individuums. Diese ist nicht mit Normativität und auch nicht mit Rationalität gleichzusetzen: Dass es Sinn macht, etwas zu tun, muss nicht im Sinne einer vom Beobachter zugeschriebenen Rationalität sein. Praktische Intelligibilität ist auch nicht Normativität. Was für den Handelnden Sinn macht, ist nicht unbedingt dasselbe, wie das, was als angemessen, richtig oder korrekt gilt (vgl. Schatzki 2002: 75). Wenngleich auch die begrifflichen Entscheidungen Schatzkis andere sind, kann damit an Bourdieus Verständnis von Praxis angeschlossen werden.

Im Unterschied z. B. zu Weber oder Pettenkofer widmet sich Schatzki der Beziehung zwischen Emotionalität und Rationalität nicht über die Identifikation von Typen, in denen diese in unterschiedlichem Masse das Handeln bestimmen,

⁴⁶Diese grundlegende Begriffswahl und auch die Unterscheidung dürfte Parsons in Anlehnung an Weber vorgenommen haben. In der *Structure* verweist Parsons (1949: 648) bei seinen Ausführungen zu „Emotion“ auf Passagen zum affektuellen Handeln bei Max Weber, weniger auf Durkheim.

sondern platziert sie in Dimensionen der „practical intelligibility“, die jedem Handeln zukommen. Im Anschluss an Wittgenstein und in kritischer Auseinandersetzung mit Bourdieu identifiziert er dabei drei Dimensionen: Praktiken sind offene Sets von Handlungen, verbunden durch a) „pools of practical understanding“, das heisst nicht-explizites Handlungswissen, b) „arrays of explicit rules“, also ausformulierte Regeln und c) eine teleoaffektive Struktur. Den genannten drei Dimensionen, also dem Praxiswissen, den expliziten Regeln und der Teleoaffektivität kommt aber – so legen es Schatzkis Ausführungen zumindest nahe – eine unterschiedliche Grundsätzlichkeit zu. So kann Praxis durchaus ohne explizite Regeln auskommen und auch das praktische Wissen kann in nur geringem Masse vorhanden sein. Teleoaffektivität als sozial geformte Emotionsstruktur ist für Schatzki aber unabdingbare Komponente von Praxis:

„Teleoaffectivity governs action by shaping what is signified to an actor to do.“
(Schatzki 1996: 123)

Dabei stellt sie eine Verbindung von „understanding“ der Situation und dem „attunement“ der Befindlichkeit dar, die die Relevanz bestimmter Ziele und Verhaltensweisen bestimmt:

„Things mattering is people’s being in particular moods and emotions or having particular feelings, affects, and passions. How things matter omnipresently structures the stream of behavior. It usually accomplishes this by affecting what is teleologically signified as the thing to do.“ (Schatzki 1996: 123)

Dieses „mattering“ könne durchaus zunächst ohne das „understanding“ erfolgen. In der Abwesenheit eines differenzierten Verstehens und auch von Kompetenzen und Regeln bestimmt die „affectivity“ relativ unvermittelt menschliches Handeln, und der Aspekt des „telos“ geht fast gänzlich in der Affektivität auf (vgl. Schatzki 1997: 303). Praxistheoretisch ist das deshalb bedeutsam, da dem Individuum nicht zuviel an Bewusstheit und Überzeugung unterstellt werden soll, und stellt einen Unterschied zur auf Abschn. 3.2.4.2 angeführten Durkheim-Lesart von Parsons dar. Dieser sieht Internalisierung zwar ebenfalls als emotionalen Vorgang, in den aber notwendigerweise Werte involviert sein müssen, die Teil eines explizierten Wertsystems sind.

Doch wird damit wieder ein Gegensatz zwischen Affektivität und Rationalität eingeführt? Das ist nicht der Fall, denn Schatzki folgend ist Teleoaffektivität auch dann noch wirksam, wenn Regeln und Gewohnheiten in expliziter Weise greifen, das heisst, wenn das Handeln in Webers Verständnis eher wert- oder zweckrational ist.

Die Emotionalität geht dabei nicht zurück, wirkt jedoch in stärker vermittelter, das heisst regel- oder gewohnheitsorientierter Weise: Die von Durkheim geschilderten Bestattungsriten gehen durchaus mit Bedeutungen einher, aber es wäre auch empirisch wenig plausibel, ein Mehr an Bedeutung der rituellen Handlungen bei höherer Informiertheit der Beteiligten mit einem Weniger an Emotionalität zu verbinden.

Mit dieser Betonung der Stimmungen und Emotionen für die Bestimmung von Interessen strebt Schatzki (1996: 120) an, die „pervasive temptation to overintellectualize action“ zu vermeiden. Gleichzeitig reduziert dies die Gerichtetheit des Wollens der Handelnden nicht auf letztlich materielle Interessen, sondern darauf, was für sie emotional ansprechend erscheint. Hier kann wieder eine Theorie von Ritualen und Emotionen wie diejenige Collins' einsetzen, die es erlaubt, zu erfassen, wie empirisch ein jeweiliges Telos mit Affektivität versehen wird – denn wie die Dinge für jemanden Sinn machen, was sie bedeuten und mit welchen Gefühlen sie verbunden sind, hängt, so Schatzki (1996: 126), von den sozialen Praktiken ab, an der die Person partizipiert.

Das Konzept der Teleoaffektivität, dies hält Schatzki (2002) mit etwas anderer Betonung in einem späteren Werk fest, ist Teil einer teleoaffektiven Struktur, die im Zusammenspiel mit den anderen genannten Komponenten eine Praxis organisiert.⁴⁷ Die Teleoaffektivität motiviert die Interessen der involvierten Akteure und ordnet ihre Aktivitäten in Richtung der geteilten Praxis, ohne dass ein bewusster Plan oder Klarheit über die Motivation vorhanden sein muss. Damit lässt sich an Bourdieus Verständnis der unbewussten Einbindung in eine Praxis unter gleichzeitiger Verfolgung von Strategien anschliessen: Auch ohne strategische Absicht verfolgen Menschen bestimmte Strategien. Dies, weil ihr Handeln von einer Teleoaffektivität bestimmt ist, auf welche die Individuen wiederum, mit Bourdieu (2009: 165) gesprochen, im Rahmen ihrer Einbindung in eine soziale Praxis „konditioniert“⁴⁸ sind. Ein solches Bild lässt sich auch mit Collins' Verständnis einer arationalen, durch Emotionen bestimmten Tendenz, gewisse Handlungsweisen den anderen vorzuziehen, verbinden.

Eine weitere Parallele besteht zum Habitus-Begriff Bourdieus, der in den Ausführungen zum Praxiskonzept kurz erläutert wurde (siehe Abschn. 2.2.2.1). Beim Habitus handelt es sich um ein Set kollektiver Dispositionen, mit denen Selektionswahrscheinlichkeiten einher gehen. Der Begriff der Teleoaffektivität fasst ebenfalls

⁴⁷Schatzki (2002: 80) definiert diese Struktur als „a range of normativized and hierarchically ordered ends, projects, and tasks, to varying degrees allied with normativized emotions and even moods.“

⁴⁸Bourdieu's Verwendung des Begriffes der „Konditionierung“ scheint den Objektivismus-Verdacht zu bestätigen. Er umschreibt sie als Resultat von „symbolischen, d. h. konventionellen und konditionellen Stimulierungen“ (Bourdieu 2009: 165).

diese Wahrscheinlichkeiten, dies jedoch mit anderen Betonungen: Einerseits wird Emotionalität als Faktor für diese Wahrscheinlichkeiten genannt, andererseits ist Teleoaffektivität ein integraler Bestandteil von Praxis, während bezüglich Habitus zu vermuten ist, dass er eine separate Struktur mit einer gewissen eigenen Integralität darstellt. Die Rede von Teleoaffektivität statt von Habitus könnte ein Weg sein, die Kritik, die deswegen am Habitus-Konzept geübt wird, zu vermeiden.

Kollektive Effervescenz Als letzten Schritt in der Erarbeitung eines Verständnisses von Emotion gilt es, noch einmal einen Blick auf die Begrifflichkeit der kollektiven Effervescenz zu werfen. Damit ist die Gefahr einer Engführung verbunden, die es ritualtheoretisch eigentlich zu vermeiden gilt: Die Suche nach Effervescenz kann zu einer Konzentration auf Rituale führen, die einerseits durch hochgradige emotionale Erregung und andererseits einen einzigen geteilten Fokus gekennzeichnet sind:

Durkheim sieht die von ihm diskutierten Rituale bei den Aborigines von starker emotionaler Erregung gekennzeichnet. Die Rede von der „kollektiven Effervescenz“ bei Durkheim und Collins, sowie die Rede von „Affektivität“ und „Emotion“ allgemein legen die Vermutung nahe, dass Rituale stets durch hochgradige Emotionalität im Sinne eines „kollektiven Überschäumens“ geprägt sind und eine gänzlich aus dem Alltag heraustretende Angelegenheit darstellen. Gerade in der Ritualtheorie sind entsprechende Versuchungen naheliegend: Ausseralltäglich, stark emotional besetzte Rituale, in deren Zentrum ein als gemeinsamer Fokus dienendes Geschehen steht, das auch die Aufmerksamkeit des Wissenschaftlers auf sich zieht, dürfte als Untersuchungsobjekt ansprechender sein als emotional laue Routinen.

Die Ethnologin Mary Douglas, deren Werk sich als ausgedehnte Auseinandersetzung mit Durkheim verstehen lässt, berichtet von einer von diesem Bild herrührenden Irritation bei ihrer ersten Lektüre der *Formes*: Die von Durkheim berichtete kollektive Effervescenz konnte sie anhand eigener Erfahrungen römisch-katholischer Rituale nicht nachvollziehen. Diese bewegten sich in emotional temperierten und strikt organisierten Bahnen (vgl. Douglas 2004: xvi–xvii).

Die Annahme hochgradiger emotionaler Erregtheit ist verbunden mit einem Bild stark fokussierter Rituale mit vielen Teilnehmern. Eine entsprechende Engführung kritisiert Anne Rawls (1989: 104) an einer Perspektive, mittels welcher Interaktionen als „focused, formal, institutional“ betrachtet würden. Tatsächlich erarbeitet Collins, obwohl er sein Ritualverständnis mit Nachdruck in eine hoher Allgemeinheit verortet und auf „formal“ als auch „natural rituals“ bezieht, seinen Typus des Interaktionsrituals am Beispiel eines in Kendons (1988: 27–28) Worten „singly focused gathering“. Die Vermutung liegt nahe, dass mit einer solchen Einseitigkeit auch Ritualformen des modernen westlichen Christentums, die durch one-to-many-

Kommunikation gekennzeichnet sind, zum heimlichen Prototypen von Ritualen erhoben werden. Das heisst, dass der Blick auf Rituale sich von der Beschränkung auf one-to-many-Rituale lösen muss und auch weniger fokussierte Interaktionen in den Blick genommen werden müssen, was Mead, Goffman, Garfinkel und Sacks nahelegten. Ähnliches fordert auch Bourdieu:

„Anders gesagt, muss man in die Theorie des Rituals die Theorie des praktischen Verstehens aller rituellen Akte und Diskurse wieder einbeziehen, die wir uns selber leisten, und zwar nicht nur in der Kirche und auf dem Friedhof.“ (Bourdieu 1993: 39)

Ansätze wie die Ethnomethodologie bieten Wege an, eine alltägliche Praxis, die sich im Rahmen von Gewohnheiten und ausserhalb des Überschäumens abspielt, zu thematisieren. Collins erwähnt die *mundanity* als bei Garfinkel vorkommende Emotion, die letztlich auf dem Gefühl „nothing out of the ordinary is happening here“ basiert und als „feeling of ordinariness“ funktioniert. Die *mundanity* spielt eine wichtige Rolle in der Herstellung sozialer Ordnung, wie auch Collins (2004: 106) betont.

Intensives emotionales Überschäumen wäre im römisch-katholischen Gottesdienst von Mary Douglas ebenso fehl am Platz wie bei einer alltäglichen Begrüssung. Das heisst, dass der Blick auf Emotionen nicht dazu führen darf, dass Interaktionsrituale als Maschinen betrachtet werden, die zu einer möglichst hohen emotionalen Intensität führen müssen, um soziale Ordnung herzustellen. Vielmehr sind sie, so lässt sich mit Riis und Woodhead (2010: 77–79) schliessen, Teil einer emotionalen Ordnung, also eines Kontexts, in dem bestimmte Emotionen in den Interaktionen als angebracht gelten oder nicht. Auch der soeben mit Verweis auf Garfinkel erwähnten Emotion der *mundanity* kommt dabei auch ohne offensichtliches Überschäumen eine hohe Relevanz zu, die sich dem Wissenschaftler beispielsweise an der Empörung bei Verstössen dagegen zeigen könnte. Auch wenn sie weder Resultat einer one-to-many-Interaktion mit vielen Beteiligten ist, noch sich durch offensichtliche emotionale Ausbrüche auszeichnet, muss sie als die soziale Ordnung strukturierende emotionale Folge ritualisierter Praxis in den Blick genommen werden.

Der Durkheim und Collins folgende Blick auf Ritual und die damit einhergehende Hervorhebung der Wichtigkeit von Emotion darf, so ist zu schliessen, nicht zu Einschränkungen des wissenschaftlichen Blicks auf Situationen hoher Emotionalität und starker Zentriertheit führen.

3.2.5 Ritualisierung und Interaktion

Abschliessend soll das vorangehend ausgeführte Verständnis von Interaktion mit demjenigen von Ritualisierung zusammengeführt werden.

Ausgangspunkt für die Thematisierung von Interaktion war die Definition, dass diese jeweils alles umfasst, was als anwesend behandelt wird. Über diese Festlegung differenzieren sich Interaktionen selbst von ihrem Kontext, wobei, wie bereits in den theoretischen Vorarbeiten im Abschn. 2.8 besprochen wurde, in modernen Gesellschaften generell eine zunehmende Entkopplung von Interaktion und Gesellschaft festzustellen ist. Damit ist die sozialwissenschaftliche Zuständigkeit festgelegt: Mikrosoziologen kümmern sich um den Gegenstand der Interaktion, wobei sie es, wie Randall Collins' Theorie der Interaktionsrituale zeigt, mit Referenz auf Durkheim tun können. Mit Collins lassen sich der Fokus der Aufmerksamkeit, die körperliche Präsenz und Emotionen als entscheidende Faktoren des *rhythmic entrainment* identifizieren, die Interaktionen strukturieren. In der Positivität ihres Vollzuges lassen sich diese mit dem entsprechenden Schema analysieren, das auch die Resultate solcher erfassen lässt: Gruppensolidarität, moralische Standards und emotional relevante Symbole gehören zu diesen Konsequenzen von Interaktionsritualen, über die das, was in der Interaktion ablief, dauerhaft an Bedeutung gewinnt.

Eine zentrale Rolle spielen für Collins Emotionen, verstanden als evaluative Reaktionen auf Situationen, die nicht auf Konzeptualisierungen oder Verbalisierungen basieren. Emotionen werden soziologisch als soziale Angelegenheit gesehen, eine Interaktion kann somit Ausgangspunkt (bei Collins beispielsweise durch einen gemeinsamen Aufmerksamkeitsfokus und einen geteilten Rhythmus) und Trägerin von Emotion (z. B. in Form kollektiver Effervescenz) sein. Die hohe Emotionalität einer Situation zeigt sich beispielsweise in einem gesteigerten Lärmpegel und hoher Verhaltenssicherheit der Teilnehmenden, die als Folge wiederum ein hohes Mass an unbewusster rhythmischer Koordination der Interaktionspartner nach sich zieht. Bemerkenswert ist Collins' Konzept der *emotional energy*, wobei es sich gewissermassen um einen Aggregatzustand von Emotion handelt, der den rituellen Moment überdauert und sich in Zutrauen bzw. Selbstvertrauen einer Person äussert. Über das Verleihen von *emotional energy* und, oft in Verbindung damit, die Relevanzsetzung und Plausibilisierung von Symbolen beeinflussen Interaktionsrituale ihren Kontext.

Mit dem kleinteiligen Fokus darauf, was in Interaktionen stattfindet, stellt die Theorie der Interaktionsrituale eine Ergänzung zu Praxistheorien dar, da diese zwar der kollokalen Aktivität theoretisch einen hohen Stellenwert einordnen, ihren Schwerpunkt letztlich aber nicht in der Untersuchung des tatsächlichen Vollzuges von Praxis in Interaktionen haben. Aus praxistheoretischer Perspektive wiederum unterschätzt jedoch die Theorie der Interaktionsrituale, dass Interaktion ihrerseits

eine strukturierte Angelegenheit darstellt. Die mikrosoziologische Vermutung, dass die Interaktion als Anfangspunkt in der Reproduktion sozialer Ordnung zu sehen ist, vernachlässigt die Bedeutung des sozialen Kontextes – eine entsprechende Kritik am Interaktionismus stellt einen wichtigen Schritt in Bourdieus Argument für eine Praxeologie dar.

Die Strukturiertheit von Interaktionen liesse sich anhand von Rollendifferenzierungen thematisieren, wie beispielsweise der Unterscheidung in Priester und Laien, die der Interaktion in einem religiösen Ritual vorausgeht und diese in ihrem Vollzug durch rituelle Arbeitsteilung strukturiert. Diese und weitere eher strukturell gelagerte Variablen wie die Verfügung über materielle Güter sind problemlos an Collins' Konzept anzuschliessen – entsprechend wurden sie in diesem Kapitel nur ansatzweise thematisiert. Schwieriger ist es für eine Position, die die Theorie der Interaktionsrituale und Praxistheorien als Ausgangspunkte hat, die sinnhafte Dimension von Interaktionen konzeptuell zu fassen: Sowohl die Konzentration auf Emotionen und unbewusstes Arrangieren von Körpern bei Collins als auch die Betonung von Struktur und implizitem Wissen in Praxistheorien zeigen, dass der Sinnhaftigkeit wenig Aufmerksamkeit zugewiesen wird. Sinnhaftigkeit dürfte jedoch ein zentraler Faktor der situationsübergreifend gegründeten Strukturierung von Ritualen darstellen.

Wie in den Ausführungen zu Ritualisierung und *glossing* auf Abschn. 2.2.2.3 gezeigt wurde, muss von einer Sinnhaftigkeit zumindest dahingehend die Rede sein, als die Handelnden die jeweilige Praxis identifizieren und durch damit verbundene, mehr oder weniger explizite Regeln angeleitet handeln. Dieses *glossing* kann durch Goffmans Konzept von *frame* gefasst werden: Damit werden die Schemata bezeichnet, die den Handlungsvollzug und, falls vorhanden, auch deren Interpretation strukturieren und in seinem Verlauf reproduziert werden. Dabei bezeichnen sie das Mindestmass an Sinnhaftigkeit, durch welches die Individuen ihr Handeln als solches wahrnehmen und woran sie mit bewusstem oder unbewusstem Regelbefolgen anschliessen. Goffman bietet mit seinem Spätwerk genau den Anschlusspunkt, um Interaktion als mikrosoziologischen Gegenstand in ihren Kontext eingebettet zu verstehen und die Sinnhaftigkeit zu thematisieren, ohne von einem Konzept organisierter oder expliziter Bedeutungen ausgehen zu müssen.

Der oft betonte Gegensatz zwischen der Unmittelbarkeit von Emotion, in der Folge Webers als Affektivität bezeichnet, und Rationalität wird praxistheoretisch mit Theodore Schatzkis Konzept von Teleoaffektivität aufgehoben: Sie leitet den praktischen Sinn der Handelnden an, in dem sie Relevanzen durch Emotionen mitkonstituiert. Handeln kann mit mehr oder weniger bewussten und rational diskutierbaren Bedeutungen versehen werden, die in der Teleoaffektivität enthaltene Emotion ist jedoch unentbehrlich, da über sie Selektionen Relevanz erhalten. Durch die genannten Ingredienzen eines Interaktionsrituals wird Teleoaffektivität sozial

koordiniert zugewiesen: Ein bestimmtes Verhalten in der Interaktion wird dadurch für die Beteiligten emotional ergiebig, wobei dies nicht durch explizite Deutungen, also gewissermassen rational vermittelt geschieht. Handlungsrelevanzen im Sinne von Teleoaffektivität werden damit durch in Interaktionsritualen erzeugte Emotionalität festgelegt.

Dies kann sich in einer ungeplanten, einmaligen Interaktion abspielen – in seinem weiten Ritualverständnis würde Collins auch sie als Interaktionsritual bezeichnen. Im Konzept von Ritualisierung, mit dem hier gearbeitet wird, würde die Ritualisierung nur gering ausfallen. So ist die Frage zu stellen: Wie strukturiert zunehmende Ritualisierung Interaktionsrituale, verstanden als Konfiguration von körperlicher Kopräsenz, rhythmischer Koordination, Emotion und Teleoaffektivität?

Ritualisierung bezeichnet eine Art und Weise der Strukturierung von Interaktion, die nicht in der Situation entsteht, sondern durch den Kontext und frühere Durchführungen eingespielt ist.

Diese Strukturierung erfolgt bereits über die Zuweisung zu einem *frame*. Regeln und Bedeutungen werden dadurch vorgeschrieben, die auf frühere Interaktionen verweisen oder sich zumindest implizit daraus speisen. Der von Goffman erwähnte Filter (oder Sieb – siehe Abschn. 3.2.3.2), der den Einbezug von externen Elementen in die Interaktion reguliert, erschwert gegenwärtigen Elementen des Kontexts die Beeinflussung des Verlaufs der ritualisierten Praxis: Diese richtet sich im Rahmen des Traditionsbezugs über Gewohnheit oder explizite Betonung an früheren Durchführungen aus. Die Praxis orientiert sich daran und nicht an den unmittelbar gegebenen Anforderungen des Kontexts der Situation. Auch der Zukunftsbezug wird durch Ritualisierung eingeschränkt: Insofern die Praxis ritualisiert ist, ist ihr Vollzug nicht an Resultaten der Handlungen orientiert, sondern an der Richtigkeit der Durchführung. Dies bedeutet jedoch nicht, dass ein Ritual nicht aus Kalkül ausgeübt werden könnte – bloss die innere Struktur ihrer Durchführung schliesst sich gegen kurzfristige Umstellungen ab. Durch diese Vergangenheitsausrichtung werden dauerhafte und gegenüber den Umständen unempfindliche Praktiken reproduziert.

Neben dem *framing* können auch weitere Faktoren, wie z. B. ein bestimmtes räumliches Arrangement, zur Ritualisierung beitragen. Teilnehmende, die wiederholt an einer ritualisierten Praxis partizipieren, bringen bereits vorstrukturierte Teleoaffektivität in rituelle Handlungen hinein, sowie implizites Handlungswissen und auch verkörperte Fähigkeiten, bestimmte Praktiken durchzuführen. Ritualisierung kann durch Instruktion und räumliche Arrangements auch für Erstteilnehmende erzielt werden. Durch ein entsprechendes Setting kann die emotionale „tendency to act“ der Teleoaffektivität erstmals erzeugt werden. Das für manche Teilnehmer erstmalige Regelbefolgen wird durch die Strukturierung von Körpern und der

Aufmerksamkeit sowie die Erzeugung von Emotionen ohne grössere Deliberation und Reflexion ermöglicht. Andererseits kann das implizite Wissen um die Regelbefolgung von den Teilnehmenden bereits mitgebracht und durch den *frame* aktiviert werden. Im Fall des Letzteren funktioniert Ritualisierung über Einübung, Gewohnheit und körperliche Dispositionen, im ersteren dürfte eine organisierte Struktur notwendig sein.

In beiden Fällen gewinnen durch Ritualisierung über die Interaktion hinausgehende soziale Ordnungen Geltung in der Interaktion: *Frames* geben die Form und den Inhalt der Interaktion vor und legen auch nahe, welcher Grad an Emotionalität in der Interaktion angebracht ist. Emotionalität wird, wie Collins betont, situativ erzeugt, dies Erzeugung ist jedoch, wie aus der Sicht der Praxistheorie vorgesehen, eine Folge situationsübergreifender Verhältnisse.

3.3 Religiöse Interaktionen

Die entwickelte Perspektive soll auf zwei Fälle angewandt werden, die aufgrund ihrer Gegensätzlichkeit ausgewählt wurden: Einerseits mit einem christlichen Gottesdienst ein *one-to-many* Ritual mit einem entsprechend einheitlichen und zentral organisierten Fokus, andererseits ein buddhistisches Meditationsritual, das alleine und ohne äusserlich erkennbaren Fokus durchgeführt wird.

3.3.1 Evangelikales Ritual

In der Folge geht es um ein „Celebration“ genanntes Gottesdienst-Ritual einer evangelikalen Freikirche, dem „International Christian Fellowship“ (ICF). Dabei handelt es sich um eine 1990 in Zürich gegründete, auf Jugendliche und junge Erwachsene ausgerichtete Freikirche. Die Datenbasis für die folgende Analyse stellen die Besuche und Beobachtungsprotokolle mehrerer *Celebrations* dar, sowie ein Gruppeninterview mit Mitgliedern und Leitern der besagten Freikirche.⁴⁹

3.3.1.1 Emotionen erzeugen und intensivieren

Fokus der Aufmerksamkeit Für das Interaktionsritual zentral ist der geteilte Fokus der Aufmerksamkeit, der in der *Celebration* auf dem Bühnengeschehen liegt. Die körperliche Präsenz des Predigers ist umfassend, er wird nicht von einem

⁴⁹Folgendes orientiert sich an früheren Publikationen zum Thema (vgl. insbesondere Walthert 2013) und wurde in einzelnen Passagen bereits veröffentlicht (vgl. Walthert 2017).

Rednerpult oder einem Altar verdeckt. Verstärkt wird diese Präsenz durch auf Grossbildschirmen gezeigte Nahaufnahmen. Andere Gegenstände oder Personen befinden sich nicht gleichzeitig mit dem Prediger auf der Bühne, auch die Band verlässt diese nach den Musiksequenzen inklusive ihrer Instrumente. Es herrscht eine strikte Regulierung der Bühnenanwesenheit, die das „Aufmerksamkeitsmonopol“ des Predigers gewährleistet.⁵⁰ Gleichzeitig ist der Prediger exklusiv mit den religiös zentralen Angelegenheiten befasst, Mitteilungen und Administratives werden von darauf spezialisierten Personen am Anfang und Schluss der Gottesdienste kommuniziert.

Interaktivität Das Geschehen ist durch ein hohes Mass an Interaktivität geprägt. Dafür typisch sind die Darbietungen der Band, die Beteiligung des Publikums durch rhythmisches Klatschen, Tanzen und Singen, gefördert durch die Liedtexte auf den Grossbildschirmen. Auch die Predigt, anderswo strikte Einwegkommunikation, ist interaktiv: Ja/Nein-Fragen werden vom Publikum beantwortet, humoristische Elemente werden eingebaut und führen zu Lachern, was der Prediger wiederum aufnimmt und beantwortet oder seinerseits lacht. Ein Rhythmus von Äusserungen und Lachern spielt sich ein, in dessen Rahmen auch Wendungen Gelächter ernten, die dies als alleinstehender Witz wohl nicht würden.

Durch diese Interaktivität ist die Bühne nicht blosser Ausgangspunkt von Informationen, sondern das Zentrum konzentrierter Aktivität, über die das eigene Handeln in Übereinstimmung mit dem Handeln der anderen gebracht wird, was zu einer sozialen Bestätigung des Individuums und positiven Emotionen führt.

Technik Das Zusammenspiel aus Gemeinsamkeit und Gegenseitigkeit der rituellen Handlungen wird durch den Einsatz von Technik erleichtert. Die Grossbildschirme verstärken den gemeinsamen Fokus der Aufmerksamkeit, in dem sie das Geschehen auf der Bühne aber auch im Publikum abbilden. Text wird nur in Form kurzer Zitate der jeweils diskutierten Bibelstellen gezeigt. Dargestellt werden nur Inhalte, die unmittelbar Teil des rituellen Geschehens sind. Im vorneherein eingespielte Sequenzen werden selten gezeigt, da diese Interaktivität verunmöglichen und zu einem „emotional drain“ führen würden.

Für den Fokus der Aufmerksamkeit als zentrale Variable des Geschehens ist die Beleuchtung von besonderer Relevanz. Die Zuschauerränge sind fast völlig dunkel, während die Bühne beleuchtet ist, was mehrere rituelle Konsequenzen hat: Erstens

⁵⁰Diese strikte Ausrichtung stellt einen Gegensatz zur römisch-katholischen Messe dar, in denen typischerweise das Kirchgebäude alternative Aufmerksamkeiten nahelegt, aber auch zu charismatisch-pfingstlerischen Gottesdienstformen, in denen sich das Geschehen und damit der Fokus dezentralisieren kann – bei Letzterem wird dies gerade auch durch eine gleichmässige Beleuchtung des Gottesdienstraums ermöglicht.

werden dadurch passives Verhalten, Zögern und arhythmische Bewegungen von Individuen, sowie auch die Demonstration von Rollendistanz unsichtbar gemacht. Ein entsprechendes Herausfallen aus dem Rhythmus der Interaktion, das Goffman (1961) als „flooding out“ bezeichnet, ist gerade bei wenig geübten Teilnehmern zu erwarten, zeitigt aber deshalb kaum Konsequenzen für das Interaktionsgeschehen, da es in der Dunkelheit weitgehend unbemerkt bleibt. Zweitens ist auch Abwesenheit kaum bemerkbar, da die Beteiligten nicht sehen, ob die Halle voll ist; leere Ränge führen damit nicht zu einem umgekehrten „emotional multiplier effect“ (Riis und Woodhead 2010: 153). Drittens gibt es damit keine Möglichkeiten der Ablenkung, beispielsweise ist individuelle Bibellektüre nicht möglich und möglicherweise konkurrierende Träger der Aufmerksamkeit sind nicht sichtbar.⁵¹ Falls trotzdem entsprechende out-of-frame Aktivitäten erfolgen, sind sie zumindest nicht sichtbar.

Emotionen mässigen und fokussieren Die eben geschilderte Form des Dargebotenen einer *celebration* wird im Schweizer Kontext eher mit dem *frame* eines Popkonzertes in Verbindung gebracht. Diese Inkongruenz mit den Erwartungen an einen Gottesdienst führt wohl auch dazu, dass in der medialen und wissenschaftlichen Beobachtung der Gemeinschaft die *celebrations* im Zentrum stehen. Interessant ist, was die *keyings* sind, mit denen signalisiert wird, dass es sich doch nicht um blosser Unterhaltung handelt.⁵² Ein Mittel dazu ist die Regulierung von Emotionen.

Collins (2004: 134) folgend kann das Mass an Emotion durch den Geräuschpegel und die Intensität von Bewegungen der Beteiligten gemessen werden und je emotionaler die Interaktion ist, desto stärker wird Solidarität produziert. Doch diese Gleichung erweist sich als zu einfach, wenn die Perspektive derjenigen Leute, die das Ritual organisieren, in Betracht gezogen wird: Diese streben nicht Emotion um ihrer selbst Willen an, die Emotionen müssen in eine bestimmte Richtung gelenkt werden, eine spezifische Nachricht soll übermittelt und plausibilisiert werden. Auch wenn die Mechanismen der Produktion kollektiver Effervescenz in einem evangelikalischen Gottesdienst und einem Rockkonzert strukturell gleich verlaufen, sind beide in spezifische Interessen und Interpretationen eingebettet. Während die Abwesenheit von Emotion für den religiösen Zweck des Rituals verheerend wäre, wäre es genauso schädlich, wenn die Emotionen ausser Kontrolle gerieten. Die Frage nach der Produktion von Emotion muss also durch die Frage ihrer Einschränkung ergänzt werden.

⁵¹Die Frage ist, ob durch die Möglichkeit des Gebrauchs von Smartphones die Einheitlichkeit der Aufmerksamkeit in Ritualen zunehmend problematisch wird.

⁵²Siehe zur Begrifflichkeit von *frame* und *keying* Abschn. 3.2.3.2.

Erstens verunmöglicht die Dunkelheit auf der Tribüne konkurrierende Aufmerksamkeitsfoki. Emotionale Ausbrüche der Beteiligten, die beispielsweise in Pfingstgottesdiensten willkommen sind, sind nicht Teil eines strikt evangelikalen Konzepts. Falls sie doch vorkommen, fänden sie bei ICF im Dunkeln statt und würden aufgrund des hohen Geräuschpegels auch kaum wahrgenommen werden.

Zweitens, wie soeben erwähnt, macht die Dunkelheit auch ein niedriges Level von Emotion im Individuum folgenlos. Neumitglieder oder Interessierte werden kaum das emotionale Level von überzeugten Anhängern erreichen. Zu viel kollektive Effervescenz könnte für diesen Teil des Publikums abschreckend wirken. Die Dunkelheit erlaubt es ihnen, sich auch passiv zu verhalten, ohne fehl am Platz zu wirken. Damit hält die Dunkelheit die Eintrittsschwelle tief, was für den ICF eine entscheidende Tatsache ist.⁵³ Das Handlungswissen, der Anteil an einem „pool of practical understanding“ – ein Aspekt von Praxis, den Schatzki betont – kann damit gering sein, ohne dass das Individuum sich dabei beobachtet fühlt oder offensichtlich einen Ausreisser aus dem „rhythmic entrainment“ darstellt.

Drittens ist der Geräuschpegel Gegenstand kontinuierlicher Kontrolle durch technisches Personal, das die Verstärkeranlage auch während der Musikdarbietungen unter einem definierten Level hält. Die Lautstärke und damit auch das Publikum wird auf gemäßigter Temperatur gehalten, da nach der evangelikalen Rockmusik die Predigt folgt und die Aufmerksamkeit gewährleistet sein muss. Eine zu exzessive Emotionalität während der Musik würde eine Herausforderung für den Prediger darstellen.

Wie der Gebrauch von Technik zeigt, ist das Hervorrufen und Mässigen von Emotionen das Resultat gezielter Organisation. Rituelier Erfolg ist das Resultat von Planung und nicht Improvisation. Ritual und Emotion sind damit das Produkt eines emotionalen Regimes⁵⁴, das nicht nur den Inhalt, sondern auch die Form der *Celebrations* bestimmt. Damit sind „Ritualismus“ und „Effervescenz“ nicht als antagonistisch zu sehen, wie z. B. Mary Douglas (1973: 103–114) vorschlug, sondern die *Celebrations* sind die Folge einer organisierten und ritualisierten Produktion von Effervescenz. Douglas' Unterscheidung passt jedoch insofern, als die erreichte Effervescenz nicht als spontaner Ausdruck von Emotionen, sondern als Resultat orchestrierter und von den oberen Hierarchiestufen bestimmter Vorgänge zu

⁵³Dies zeigt, dass die *Celebrations* eine Brücke gegen Aussen darstellen und nicht in erster Linie an einer Grenzziehung zwischen „uns“ und „ihnen“ ausgerichtet sind. Das führt zu einer Modifizierung von Collins' Annahme, dass religiöse Rituale die Barrieren gegen Aussenseiter betonen. Im Gegenteil: Rituale, die als Teil missionarischer Aktivitäten stattfinden, dürften generell eher versuchen, die Schwellen gegen Aussen niedrig zu halten (vgl. Collins 2010: 6).

⁵⁴Vgl. für das Konzept des „emotional regime“ Riis und Woodhead (2010).

verstehen ist. Seitens der Organisatoren besteht explizite Regelkenntnis, die durch die Bereitstellung der eben diskutierten Strukturen zu einem Geschehen führt, das den Beteiligten Handlungsmöglichkeiten anbietet, die durch die niederschwellige, auch ohne viel Handlungswissen mögliche Angleichung an das Verhalten anderer und das Einbinden in einen Rhythmus Handlungssicherheit und ein hohes Mass an Teleoaffektivität gewährleistet wird.

Bei kollektiver Effervescenz, der verspürten Freude und dem Enthusiasmus handelt es sich um Kurzzeitemotionen. Um Relevanz für den Alltag zu erhalten und zu einer dauerhaften Gemeinschaft beizutragen, müssen sie in Langzeitemotionen umgewandelt werden, in Collins' Worten, *emotional energy*. Träger dieser emotionalen Energie sind Symbole, die damit zu den wichtigsten Folgen der Rituale zählen.

3.3.1.2 Folgen der Rituale

Zentrale Emotion: *Confidence/Vertrauen* Collins' Konzept von Emotion und *emotional energy* verbleibt auf einer Ebene hoher Allgemeinheit, da die Differenzierung zwischen verschiedenen Arten von Emotionen nicht Teil seines Kernmodells darstellt. Emotion wird als eindimensionale Angelegenheit konzipiert, die über den Grad kollektiver Effervescenz gemessen werden kann.⁵⁵ Im Anschluss an Durkheim lässt sich diese Langzeitemotionalität spezifizieren; er charakterisiert den emotionalen Effekt von Ritual und Religion als „*confiance*“, was als Zu- oder Vertrauen übersetzt werden kann.⁵⁶ In kollektiven Ritualen werden die Symbole, die gemeinschaftlichen Erinnerungen und Werte gestärkt, die Individuen fühlen sich in der Gemeinschaft aufgehoben, was eine Stärkung ihres Vertrauens in diese Erinnerungen, Werte und Symbole bedeutet (vgl. Durkheim 1994: 504–505, 536–567).

„Vertrauen“ kann als spezifischere Form von *emotional energy* gesehen werden, es bezeichnet „not merely energy, undirected and differentiated only by degree (...) the object of confidence is the actor's prospective behavior.“ (Barbalet 1998: 87). Dabei muss Vertrauen nicht als explizite Motivation, die auf einer bewussten Hingabe der Akteure beruht, gesehen werden. Dem Soziologen Jack Barbalet (1998: 87) folgend, beruht die Emotion des Vertrauens (*confidence*) nicht auf der Bewusstheit der Individuen und ist eher als Disposition denn als Motivation zu sehen. Um diese

⁵⁵Das bedeutet aber nicht, dass Collins' nicht anerkennen würde, dass es verschiedene Arten von Emotionen gibt, (vgl. z. B. Collins 2010).

⁵⁶Durkheim (1994: 263, 272) charakterisiert *confiance* als einen der zentralen Folgen von Religion: „Jede Religion ist neben einer spirituellen Disziplin eine Art Technik, die dem Menschen erlaubt, der Welt mit mehr Vertrauen zu begegnen [im Original: d'affronter le monde avec plus de confiance].“

Emotion weiter zu charakterisieren, ist Barbalets Unterscheidung dreier Aspekte von Vertrauen hilfreich: erstens als Glaube an die Fähigkeit einer anderen Person, eine bestimmte Aufgabe zu erfüllen, zweitens als Gewissheit hinsichtlich der Zukunft und schliesslich als „confidence in oneself, indicating a willingness to act“ (Barbalet 1998: 87). Insbesondere im letzteren Sinne sind Gewissheit und Vertrauen die zentralen emotionalen Dispositionen, die das hier beobachtete Ritual hervorbringt: Durch die Bestätigung der Symbole in der rituellen Interaktion fühlt sich das Individuum in seinen Handlungen und Interpretationen der Welt bestätigt. Emotional durch erfolgreiche Interaktion abgestützt, fühlen sich die Leute „righteous about what they are doing“ (Collins 2004: 33).⁵⁷

Vertrauen ist einerseits eine ungerichtete Disposition, gleichzeitig werden diese Emotionen in Wechselwirkung mit religiösen Überzeugungen auch im Sinne einer Motivation gerichtet. Damit wirken die Emotionen auf den Kontext des Rituals, in diesem Fall auch die Gemeinschaft des ICF zurück.

Symbole Symbole sind das wichtigste Resultat von Interaktionsritualen und ein zentraler Faktor in der Erzeugung einer über die rituellen Situationen hinausgehenden sozialen Ordnung wie im Fall von ICF Gemeinschaft. Diese Wechselwirkung zwischen ritueller Interaktion und Gemeinschaft wird im nächsten Kapitel behandelt, in dem das Beispiel *Celebration/ICF* entsprechend weiter analysiert wird (siehe Abschn. 4.2.1). Die Beobachtung der Interaktion lässt jedoch bereits einige Schlüsse zu:

Gemäss Durkheim (1994: 284, 294) sind Symbole als „materialer Ausdruck einer anderen Sache“ zu verstehen. Was ist also dieser materiale Ausdruck im ICF? Es finden sich nicht viele Objekte, auch beispielsweise das christliche Kreuz findet sich nur selten auf der Bühne. Prominenter ist die Bibel, die über kurze Zitate auf den Grossbildschirmen präsent ist. Den wichtigsten Fokus stellt jedoch der Prediger selbst dar – wie von Durkheim (1994: 290, 301) ausgeführt, scheint hier der Redner die Inkarnation und Personifizierung der Gruppe darzustellen.

Daran anschliessend ist mit Durkheim die Frage zu stellen, was diese Symbole repräsentieren: Im Fall charismatischer Führerschaft gilt der Prediger als aussergewöhnliche Person, die die Gemeinschaft durch die Verkörperung eines transzendenten Ziels darstellt. Dieses Charisma ist typischerweise auf eine Position beschränkt, was auf den ICF jedoch nicht zutrifft. Verschiedene Personen agieren in verschiedenen Gottesdiensten als Prediger. Auch bezüglich der Aussergewöhnlichkeit ist

⁵⁷Vgl. auch Collins' (2010: 2) Analyse religiöser Rituale. Das Vertrauen wird weiter dadurch bestärkt, dass nicht mit negativen Emotionen gearbeitet wird, so bleiben Verweise auf Angst und Schuld weitgehend aus.

wenig Entsprechung zum Weber'schen Idealtyp auszumachen: Der Prediger präsentiert sich selbst als gewöhnliches ICF-Mitglied, gekleidet wie alle anderen und erzählt auch höchst alltägliche Geschichten, beispielsweise von seinem eigenen Umgang mit Versuchungen. Weit eher als ein Idol ist er ein Beispiel, „einer von uns“, der die eigene Beziehung zu Jesus durch paradigmatische Geschichten in seiner Predigt symbolisiert. In der Form des Predigers ist das gefeierte Symbol damit mit dem semantischen Fokus des Evangelikalismus deckungsgleich: Der Gläubige, seine persönliche Entscheidung für Jesus und sein Vertrauen in religiöse Symbole. Da der Glaube eine Sache individueller Erfahrung, Entscheidung und Handelns ist, ist das Vertrauen in das Symbol damit gleichzeitig auch Selbstvertrauen.

Die in der Predigt definierten Symbole werden mit dem rituell erzeugten Selbstvertrauen verknüpft, womit auch explizite, in der Predigt formulierte Regeln anschliessen können. Im Sinne von Schatzkis Teleoaffektivität werden so explizit definierte Ziele mit guten Gefühlen versehen.

3.3.1.3 Ritualisierung

Das Konzept der Ritualisierung erlaubt es, sowohl die Abgrenzung einer Interaktion von anderen Interaktionen als auch ihre Strukturierung durch situationsübergreifende soziale Ordnungen zu erfassen.

Diese Strukturierung ist bei ICF in hohem Masse organisiert: Der beobachtete Einsatz von Technik und auch die räumliche Infrastruktur bedarf einer dauerhaften Bündelung von Ressourcen und Know-How, die von einer formalen Organisation bereitgestellt werden. Die Form des Rituals ist als Variation des Gottesdienstes zu sehen, wie er in der Willow Creek-Gemeinde in einem Vorort von Chicago angeboten und propagiert wird und an dem sich der ICF gezielt ausrichtet (vgl. Kunz 2004: 18; Shibley 1998: 76).

Der *frame* der *Celebration* wird eindeutig kommuniziert: Der Gottesdienst ist räumlich und, durch einen auf die Leinwände projizierten Countdown auch zeitlich klar abgegrenzt. Bereits vor dem Beginn der *Celebration* erfolgt eine Ausrichtung von Körper und Aufmerksamkeit auf das rituelle Setting. Durch diese Strukturierung wird schliesslich eine Situation ermöglicht, in der im mit Collins rekonstruierten Sinn kollektive Effervescenz erzeugt wird. Die Regeln des *frames* werden durch *usher*, Platzanwaiser, die die Ankömmlinge auf die Plätze verteilen sowie verbale Anweisungen (z. B. in Form von Liedtexten) auf den Bildschirmen bzw. Leinwänden, durchgesetzt.

Repetitivität ist dadurch garantiert, dass der einzelne Gottesdienst in seiner Struktur eine gezielte Reproduktion früherer Durchführungen ist. Diese Struktur folgt dabei einer evangelikalen Missionierungslogik, die erstmals Teilnehmenden den Zugang erleichtern soll. Gerade aufgrund der Eingespieltheit der Interaktion für sie

finden sich auch für sie keine Unsicherheiten oder Alternativen in der affektiven Besetzung von Handlungszielen während der Interaktion. Fokus und Handeln sind bestimmt, wie mit Collins gezeigt werden konnte. Die Frage stellt sich, inwiefern Teleoaffektivität dauerhaft festgelegt wird, so dass die Gemeinschaft nicht nur in der ritualisierten Situation die Ziele bestimmt.

Für diese Frage muss der symbolische und gemeinschaftliche Kontext erörtert werden, im Rahmen dessen die zeitliche Generalisierung von Relevanzen über die Interaktion hinweg möglich ist. Dies geschieht im Abschn. 4.2.1. Als nächstes gilt es, eine ganz andere rituelle Interaktion zu analysieren.

3.3.2 Zen-Meditation

Evangelikale Rituale scheinen mit ihrer manifesten und orchestrierten Emotionalität und in ihrer Struktur der *one-to-many*-Kommunikation geradezu prädestiniert für eine Analyse mit Collins' Schema zu sein. Dieses – und auch der hier u. a. im Anschluss daran formulierte Ansatz – hat jedoch den Anspruch höherer Allgemeinheit, den es im zweiten Beispiel auszuloten gilt.

Eine Anwendung der Theorie der Interaktionsrituale über christliche *one-to-many*-Rituale hinaus findet sich bei David L. Preston (1988), der sich der „Social Organization of Zen Practice“ widmet. Untersuchungsgegenstand ist ein Zen-Zentrum in Kalifornien, das einerseits als Kommune feste Bewohner hat, andererseits aber auch „practising members“, die mehr oder weniger regelmässig im Zentrum an Meditationspraxis partizipieren (vgl. Preston 1988: 18). Zen wird dabei im Sinne einer japanischen Schule durchgeführt, zum Zeitpunkt der Untersuchung Prestons in den 1980er Jahren war dafür ein vor Ort lebender japanischer Zen-Lehrer massgeblich.

Preston beschreibt dreierlei Praktiken: Erstens die „sesshin“, bei denen es sich um „meditation retreats“ handelt, in denen in einer Gruppe mehrere Tage lang ein durch Meditation, kollektive Mahlzeiten und andere kollektive rituelle Praktiken strikt regulierter Alltag verbracht wird. Darin sind die Teilnehmenden genauen Bewegungs-, Ess-, Kleidungs- und Verhaltensvorgaben unterworfen, wobei Unzufriedene jederzeit den *sesshin* verlassen können (vgl. Preston 1988: 105–107). Zweitens Audienzen für Fragen/Abfragen der Schüler mit dem Zen-Lehrer (vgl. Preston 1988: 33), sowie drittens die individuelle Praxis der Zen-Meditation, Zazen, genannt, die für die hier gewählte Perspektive als Kontrastbeispiel zu der kollektiven Praxis der evangelikalischen Gottesdienste von besonderem Interesse ist.

3.3.2.1 Meditation als Interaktionsritual

Bei Zazen geht es darum, den Körper in einer am Boden sitzenden Position ruhig zu halten und die Aufmerksamkeit einem im Raum vorhandenen Objekt, dem eigenen Atem oder, idealerweise, gar nichts mehr zuzuwenden. In dieser im Feld als Meditation bezeichneten Praxis wird Konzentration und Entspannung zu erlangen versucht, die letztlich zu einer Loslösung von unmittelbaren körperlichen Gegebenheiten oder Gedanken führen sollten (vgl. die Selbstberichterstattung von Preston 1988: 88–97). Die Dauer dieser Meditation kann unterschiedlich sein, sie kann zudem alleine oder in Anwesenheit anderer stattfinden.

Aufmerksamkeit Dies weist auf unterschiedliche Antworten auf eine erste im Modell von Collins bedeutsame Frage, diejenige nach dem Fokus der Aufmerksamkeit, hin. Diesbezüglich findet sich ein Umschlagen von bewusster Ausrichtung in unbewusste Gewissheit. Die Aufmerksamkeit wird anfangs auf die Atmung oder ein Objekt gelegt, werde dann aber irgendwann hinfällig und durch Unbewusstheit, das heisst das Ablegen jeder Form von Aufmerksamkeit, ersetzt:

„With practice one finds the appropriate state of actively passive attention and lets behavior move along prescribed lines. Because the rituals have been done repeatedly, the body becomes trained.“ (Preston 1988: 113)

Körper Preston sieht körperliche Fähigkeiten, in der Meditationsstellung auszuhalten, als zentrale Bedingung für die Ritualdurchführung. Die Ritualteilnehmer werden Teil eines genau definierten und anstrengenden körperlichen Regimes: Haltungen (z. B. während der Meditation) und Bewegungen (z. B. Verbeugungen) sind genau reglementiert. Dieser, mit Bourdieu gesprochen, „Zustand des Leibes“ bedarf also der wiederholten Befolgung von Vorgaben und gibt damit situationsübergreifende Strukturen wieder, die im Moment ausagiert werden (siehe Abschn. 3.2.2).

Emotion In emotionaler Hinsicht sieht Preston (1988: 113) diese Loslösung von einer gerichteten Aufmerksamkeit und der Irritation durch körperliche Schmerzen als Zunahme von *confidence*. Mit zunehmender Einübung gewöhnten sich Körper und das Bewusstsein an die Meditation und verspüren dabei *confidence*, die einerseits *self-confidence*, aber auch *confidence* in etwas sei, was über einen selbst hinaus geht. Unsicherheiten und Ablenkungen würden im Zuge dieses Zutrauensgewinns verschwinden.

Individuum und Gruppe Bei Zazen handelt es sich, mit Goffman (1963: 66) gesprochen, um „auto-involvement“: Das rituelle Handeln ist auf die Ausrichtung

des eigenen Körpers ausgerichtet, entsprechend wird die Aufmerksamkeit von allen anderen Angelegenheiten – und letztlich auch dem Körper selbst – abgewandt. Der Individuumsbezug ist jedoch die Reproduktion expliziter sozialer Vorgaben, denn Lehrer und Regeln spielen durch ihre Anleitungen zur Ritualdurchführung eine zentrale Rolle. Im Gegensatz zur analysierten evangelikalischen *Celebration* ist damit die Vermittlung expliziten Regelwissens, „arrays of explicit rules“, zentral. Die Erlangung dieses *auto-involvement* ist dabei neben diesen expliziten Vorgaben auch insofern sozial vermittelt, als die Einübung der Praxis in der Gruppe geschieht und ein kollektives „rhythmic entrainment“ wie in Collins' Interaktionsritualen wichtig ist. Prestons Analyse zeigt die Wichtigkeit der Eingebundenheit in soziale Beziehungen in der Erarbeitung der Fähigkeit, Zazen auszuüben. In den ersten Wochen findet Meditation unter körperlicher Kopräsenz mit anderen Meditierenden statt. Kollektive Praktiken wie das Chanten würden helfen, die „self-consciousness“ zu beseitigen. Die Gruppe, so Preston (1988: 117–118), übe dabei einen beträchtlichen Druck aus: Dieser wirke gemäss seinen Interviewpartnern der körperlichen Anstrengung entgegen, entsprechend welcher eigentlich die Meditation abgebrochen worden wäre. Wie Prestons (1988: 121) Interviews zeigen, sind die *sesshins* als dauerhaftere Einbettung des Individuums ins Kollektiv und den darin geregelten Handlungsablauf für das Erlernen von Zazen entscheidend: Im Rahmen von *sesshins* durchgeführtes, stärker kollektiv organisiertes und realisiertes Zazen wird als emotionaler Höhepunkt wahrgenommen, so z. B. das gemeinsame einstündige Schreien der Silbe „Mu“.

„I've noticed the boiling in *sesshin*. . . . I did a Mu Mu *sesshin* one time . . . for a week. It was intense. We would all [make the sound] Mu at the top of our lungs for an hour. . . . Talk about *hara*. That was something that built my *hara* up to a boiling point.“
(Ritualteilnehmer zitiert in: Preston 1988: 121; Hervorhebungen im Original)

Zur Einübung der Praxis und damit verbundenen „feelings“ ist die kollektive, gegenseitige Koordination von Handeln und Erleben anhand eines geteilten Fokus der Aufmerksamkeit zentral. Häufiges Chanten und gemeinsames Meditieren würde letztlich die emotionale Sicherheit in der Meditation stärken (vgl. Preston 1988: 114).⁵⁸

⁵⁸Hinsichtlich Collins' Konzept von „emotional energy“ ist Preston skeptisch. Kollektiv produzierte Emotionen würden zwar eine Rolle spielen, wichtiger seien jedoch allgemeinere „feelings“, „spiritual energies“, insbesondere, so Preston mit Verweis auf Graf von Dürckheim, „Hara“. Angesichts seiner Schilderungen spricht allerdings wenig dagegen, auch die als eine Form von „emotional energy“ zu sehen.

3.3.2.2 Kontext der Meditation

Die Meditationspraxis gewinnt ihren Stellenwert wiederum durch ihre Einbettung in andere Praktiken: So verweist Bell (1997: 151) auf diese Zen-buddhistischen Seminare als Beispiel für den Aspekt der Ritualisierung, den sie als „Invarianz“ bezeichnet. Sie stellt dabei die Strukturierung des gesamten Tagesablaufs der Teilnehmenden in den Vordergrund. Ritualisiert würde nicht nur die eigentliche Meditationspraxis, sondern auch Essen und Schlafen – die Interaktion ist also in der Phase ihrer Einübung nicht gesondert, sondern in eine umfassende kollektive Praxis eingebettet.

Die Frage stellt sich, welche Rolle die Ebene der Bedeutungen für diese Praxis einnimmt. Preston (1988: 68) verweist auf die explizite Ablehnung verbaler Sprache als Medium der Kommunikation essenzieller Inhalte. Im Unterschied zum bereits besprochenen evangelikalen Beispiel spielt der Transfer und die Plausibilisierung von Deutungsmustern in Form von Theologie eine geringere Rolle. Es geht um eine Technik, nicht das Erlernen eines Glaubens oder einer Philosophie (vgl. Preston 1988: 60), dabei ist es geradezu ein Ziel, Deutungsmuster und Emotionen – die Preston etwas unklar konzipiert – zu beseitigen:

„Usually, the person participates in the ritual, and the emotion and thoughts associated with it gradually diminish. No new interpretation is provided in place of the old one, at least not officially. The old meaning (emotions, ideas) just fades in doing the ritual over and over again. Practice comes to attenuate, diminish, and transform emotions and ideas and leaves just the doing in their place.“ (Preston 1988: 113)

Preston weist vor allem auf eine „reduced reflexivity“ hin. Die strikte Befolgung der rituellen Vorgabe untersagt Interaktionen mit anderen Anwesenden, das Schweifenlassen des Blicks oder anderweitige Abweichungen vom Aufmerksamkeitsfokus, z. B. durch Massenmedien, sind nicht vorgesehen. Alternativen zum Stattfindenden werden ausgeschaltet und das Setting werde nicht problematisiert. Das „Selbst“, so Preston, würde überhaupt erst durch eine entsprechende Reflexivität erzeugt und genau diese werde ausgeschlossen, um auch das Selbst auszulöschen.

Prestons Ausführungen weisen darauf hin, dass im Kontext der Rituale durchaus Reflexivität besteht: Das „Selbst“ als Problem wird ausführlich bedacht, wozu die Gemeinschaftsmitglieder sich ein entsprechendes Vokabular (z. B. „Hara“) angeeignet haben und auch anwenden. Preston wie auch seine Interviewpartner, das zeigen die entsprechenden Zitate unmissverständlich, haben also Deutungsmuster gelernt, mit denen Preston das rituelle Geschehen und die damit verbundenen Erfahrungen in explizite *frames* fassen kann.

Das ändert nichts daran, dass Zazen eine in seinem Vollzug höchst praktische, weniger diskursive Angelegenheit darstellt und es weit eher um eine Handlungspraxis als einen ideologischen Apparat geht. Es handelt sich aber um eine hochgradig durch Konzepte strukturierte Praxis, nicht um „natürliche Rituale“ im Sinne Collins' (vgl. Preston 1988: 100).

3.3.2.3 „Zen Habitus“

Die Zen-Struktur wird durch die Befolgung der rituellen Vorgaben reproduziert und führt, wenn Intensität und Regelmässigkeit der Praxis gegeben sind, zu einem – Preston greift hier auf Bourdieu zurück – Habitus, der einen über das Ritual hinaus prägt (vgl. Preston 1988: 102). Preston betont auch die körperliche Dimension des Zustands: Puls und Atem würde sich verlangsamen, in einer Art und Weise, die mit Marihuana-Konsum vergleichbar wäre: „(...) both are based in physiological bodymind states that are cultivated by a certain technique and that require interaction with others to identify and learn the meaning of their consequences“ (vgl. Preston 1988: 63). Die Gruppenpraxis erzeugt kollektive Energie, unterstützt individuelles *commitment* und stärkt ein Set von Dispositionen, das von Preston (1988: 121) „Zen Habitus“ genannt wird.

Mit Schatzki könnte statt von Habitus von Teleoaffektivität gesprochen werden; dies suggeriert weniger eine Systemhaftigkeit, sondern bezeichnet eine Komponente der Praxis: Neben den mit dem Handeln verbundenen Bedeutungen und für ihren Vollzug notwendigen verkörperten Fähigkeiten führt die damit bezeichnete emotionale Besetzung der Praxis dazu, dass sie von Individuen vollzogen wird.

Festzuhalten ist, dass diese Praxis das Individuum in sein Zentrum rückt: Es gilt als Gegenstand, Ort und Mittel der Kultivierung. Die Transformation des Individuums und die Lösung von Problemen/Krankheiten überwiegt (vgl. Preston 1988: 62) und letztlich führt das Individuum die rituelle Praxis alleine aus. Meditationsrituale seien generell in neureligiösen, öffentlichen religiösen Bewegungen zentral, nicht Bekenntnis oder Busse und damit das Ordnen sozialer Beziehungen (vgl. Preston 1988: 104). Ebenfalls im Anschluss an Preston kann jedoch geschlossen werden, dass die Existenz solcher Formen von Religion, die als „cultes individuels“ bezeichnet werden können, eine soziologische Erklärung von Religion nicht in Verlegenheit bringen müssen, „denn die religiösen Kräfte, an die sie sich wenden, sind nur individualisierte Formen von kollektiven Kräften.“ (Durkheim 1994: 568, 607) – auf sich alleine gestellt würde Zazen als Ritual nicht funktionieren: Das Individuum führt das Ritual anhand expliziter Vorgaben durch, wobei es durch die Synchronisierung mit anderen Ritualteilnehmern bestärkt wird. Gleichzeitig ist das Meditationsritual im Rahmen von *retreats* in andere Praktiken eingebettet, die es zeitlich und räumlich

umrahmen.⁵⁹ Und erst wenn eine Praxis mit den damit verbundenen Bedeutungen und verkörperten Fähigkeiten im Kollektiv eingeübt wurde und affektiv als Relevanz festgelegt wurde, ist das Individuum fähig und willens, sie auf sich gestellt durchzuführen. Auch die individuell vollzogene Praxis stellt die Reproduktion von etwas dar, was sozial vorgegeben wurde.

3.3.3 Ritualisierung und Training

Evangelikaler Gottesdienst und Zen-Meditation fokussieren die Aufmerksamkeit der Beteiligten im Rahmen einer kollektiven Zusammenkunft, in der bestimmten mehr oder weniger expliziten Regeln gefolgt wird, und sie erzeugen eine bestimmte Emotionalität in den Individuen, die die Form von *confidence*, einem Vertrauen darin, das Richtige zu tun, annimmt. Als Teleoaffektivität bestimmt diese in dauerhafter Weise das, was für die Individuen relevant ist, wozu unter anderem die regelmässige Durchführung des Rituals gehört. Beide beobachteten Beispiele sind durch eine geplante Ritualisierung seitens der Anbieter der Rituale geprägt, die für einen standardisierten Vollzug unter Befolgung der jeweiligen religiösen Vorgaben die notwendigen Räumlichkeiten, Infrastrukturen, Personal und Know-How bereitstellen.

Ein Unterschied besteht in der Niederschwelligkeit: Während die *Celebrations* von den erstmals Teilnehmenden wenig Kompetenzen abverlangen und die erfolgreiche Partizipation nicht in einem körperlichen Training bedingt ist, ist die Zen-Meditation anspruchsvoller: Übung ist notwendig, um die geforderten Positionen ohne grösseres Leiden für eine längere Zeit einnehmen zu können. An der Niederschwelligkeit scheint allerdings auch dort insofern gearbeitet zu werden, als dass diese Angewöhnung in kollektive Praktiken mit expliziter Emotionalität eingebettet ist, die weniger Kompetenzen abverlangt und ein schrittweises Heranführen an das Ziel der Einzelmeditation ermöglicht.

Die Etablierung einer Disposition, die eine Durchführung der Meditation auch ausserhalb der Gruppe wahrscheinlich macht, ist zeitraubend, während die unmittelbaren Anreize der *Celebration* bei Vielen bereits beim ersten Mal zum Zuge kommen dürften. Ähnlich lange wie das Erarbeiten des „Zen Habitus“ dauert im Fall des Evangelikalismus wohl das Antrainieren der Disposition, sich zu einer Gemeinschaft zu zählen und einem christlichen Ethos auch ausserhalb des Rituals

⁵⁹Die Rolle des Individuums als Sozialform wird noch ausführlich zu diskutieren sein (siehe Abschn. 5.3).

zu folgen. Dazu wird in der besagten Tradition weniger wie im Zen-Beispiel auf die Übernahme körperlicher Fähigkeiten als auf die Übernahme bestimmter, gemeinschaftlich verankerter und vermittelter Symboliken gesetzt. Auf die so vollzogene Gemeinschaftsbildung wird im Kap. 4 eingegangen.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



In diesem Kapitel geht es um die Frage nach der Rolle religiöser Rituale für die soziale Ordnung, die als Gemeinschaft bezeichnet wird. In einem ersten Abschnitt gilt es, ein Gemeinschaftsverständnis zu erarbeiten, was einerseits unter Verweis auf die Klassiker, andererseits über kritische Anfragen seitens der Netzwerktheorie erfolgen soll. Im zweiten Abschnitt werden drei verschiedene Formen von Gemeinschaften anhand je eines Beispiels empirisch untersucht, was die Ausgangslage dafür darstellt, im dritten Abschnitt ein allgemeines Verständnis von Ritualisierung und Gemeinschaft herauszudestillieren.

4.1 Gemeinschaftsverständnis

Gesellschaft wird hier als die Menge aller Kommunikation verstanden, während Interaktion als Spezialfall von Kommunikation gehandelt wird, der darauf basiert, dass die Beteiligten als „anwesend“ behandelt werden. Es gibt soziale Systeme, die weder Gesellschaft noch Interaktion sind: So unterscheiden sich Gemeinschaften durch ihre relative Dauerhaftigkeit und dadurch, dass sie somit mehr sind als Interaktionssituationen. So unterscheiden sich Gemeinschaften bereits durch ihre Dauerhaftigkeit von Interaktionen. In dieser Überschreitung von Interaktion und der Unterschreitung von Gesellschaft steht Gemeinschaft als eine soziale Form neben anderen Formen, wie beispielsweise soziale Gruppe oder formale Organisation, die über Raum und Zeit hinweg Personen binden, dabei Grenzen zu anderen sozialen Einheiten ziehen und selbst nicht auf Interaktion reduziert werden können. Die definitorische Abgrenzung von Gemeinschaft von diesen Formen ist nicht leicht, da beispielsweise eine Gemeinschaft gleichzeitig auch Organisation sein kann.

Eine weitere Schwierigkeit, ein einigermaßen konsensuales Gemeinschaftsverständnis herauszuarbeiten, liegt darin, dass das Thema Gemeinschaft in unterschiedlichen Bereichen der Sozialwissenschaft anhand sehr unterschiedlicher Gegenstände behandelt wird: beispielsweise im Rahmen der Kommunenforschung, die sich mit kollokal konstituierten „intentional communities“ auseinandersetzt, im Rahmen der Diskussion der Anwendung des Gemeinschaftsbegriff auf Nationen (vgl. Anderson 2006) oder in der sich selbst als „sociology of community“ deklarierenden Strömung in der amerikanischen Soziologie, die sich mit Nachbarschaften als Gemeinschaften auseinandersetzt (vgl. Wellman und Potter 1999: 51). Ein gemeinsamer Nenner dieser Auseinandersetzungen mit Gemeinschaft liegt im Bezug auf das Gemeinschaftsverständnis der soziologischen Klassiker, insbesondere Ferdinand Tönnies.

Im vorliegenden Abschnitt soll, ausgehend von einer kurzen Diskussion dieser klassischen Bezüge, versucht werden, Gemeinsamkeiten der sozialen Form „Gemeinschaft“ sowie Kategorien zu ihrer Analyse herauszuarbeiten. Ausgehend davon wird in verschiedenen Beispielen die Beziehung religiöser Rituale zu dieser Form sozialer Ordnung diskutiert.

4.1.1 Klassische Definitionen

4.1.1.1 Tönnies: Gemeinschaft und Gesellschaft

Das sozialwissenschaftliche Gemeinschaftsverständnis wurde durch Ferdinand Tönnies und sein 1887 erstmals erschienenes Hauptwerk „Gemeinschaft und Gesellschaft“ geprägt.¹ Wie an diesem Titel ersichtlich, gewinnt „Gemeinschaft“ dabei über eine Abgrenzung von „Gesellschaft“ Konturen. Die Sozialform der Gemeinschaft ist, gemäss Tönnies, durch den „Wesenswillen“ geprägt. Dieser ist durch vorhandene Fähigkeiten und Mittel bestimmt, das heisst, dass sich die Denk- und Handlungsweisen den Gegebenheiten entlang ausrichten. Dagegen ist es beim „Kürwillen“ der Zweck, der Denken und Mittel bestimmt (vgl. Tönnies 1931, 1991[1935]).

Die „ideell-typische“ Gemeinschaft entwickelt sich, so Tönnies, über zunehmende Ausdifferenzierung von einer Gemeinschaft des Blutes hin zu einer des Ortes und schliesslich zu einer Gemeinschaft des Geistes (vgl. Merz-Benz 1995: 313). Im Rahmen dieses Prozesses wird aus selbstverständlicher Gegebenheit zunehmend Pflicht. „Subjektive Willensäusserungen“ bleiben dabei jedoch der „gemeinschaftlichen Willenssphäre“ verpflichtet (vgl. Merz-Benz 1995: 326): Das heisst, dass

¹Die soziologische Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft liesse sich freilich noch weiter zurückführen, so beispielsweise auf Johann Gottfried Herder und damit auf den Beginn des 19. Jahrhunderts (Sträth 2001: 2378–2379).

auch das Individuum, seine Ziele und Absichten über die Gemeinschaft gedacht werden, also das Individuum als Gemeinschaftsmitglied definiert wird.

Tönnies' Arbeit stand im Kontext der Jugendbewegung an der Wende des 19. zum 20. Jahrhundert, in der sein Gemeinschaftsbegriff im Rahmen eines „neuroromantischen Zivilisationspessimismus“, so schätzt sein Zeitgenosse Theodor Geiger (1931: 175) ein, rezipiert und popularisiert wurde. Dies zeigt, dass der soziologische Gemeinschaftsbegriff von Beginn weg in einer Beziehung zu normativen Forderungen im Feld stand. In der wissenschaftlichen Rezeption stellte Tönnies' Verständnis den zentralen Bezugspunkt in der Beschäftigung mit dem Thema Gemeinschaft dar, wurde jedoch ganz unterschiedlich interpretiert und weitergeführt – so auch von Durkheim.

4.1.1.2 Durkheim: Mechanische Solidarität

Wie eine Rezension von Tönnies' Hauptwerk zeigt, war auch Durkheim mit dessen Unterscheidung vertraut: Den Typus der Gemeinschaft, den er (1889: 417) mit „communauté“ übersetzt, sieht Durkheim in dieser Rezension mit denselben Eigenschaften besetzt, wie er sie der mechanischen Solidarität attestiert. In der Gemeinschaft gemäss Tönnies gäbe es, so schliesst Durkheim (1889: 418), aufgrund der grossen Einheit ohne Differenzierung in verschiedene Parteien keine Konflikte und keinen Wandel. Wenn die Durchdringung des sozialen Ganzen durch ein gemeinsames Bewusstsein nicht mehr möglich sei, dann fände ein Übergang zur „Gesellschaft“ statt, einer Form des Sozialen, in der die Differenzierungen vor der Einheit stehen würden (vgl. Durkheim 1889: 419). Der Kommunismus der Gemeinschaft müsse gemäss Tönnies durch den Sozialismus der Gesellschaft abgelöst werden, wobei Tönnies jedoch hinsichtlich der Möglichkeit von Solidarität im Gesellschaftstypus skeptisch sei.

Durkheim zeigt sich einverstanden mit Tönnies' Unterscheidung zwischen zwei Formen des Sozialen und schliesst bezüglich Gemeinschaft:

„Enfin j'accepte dans ses lignes générales l'analyse et la description qu'il nous fait de la Gemeinschaft.“ (Durkheim 1889: 421)

Die Parallele zur Unterscheidung von Tönnies findet sich insbesondere in der *Division*: Tönnies' Verständnis von Gemeinschaft ist dabei die mechanische Solidarität zuzuordnen. Wie im Abschn. 2.1.1 beschrieben, ist diese Form des Sozialen für Durkheim durch eine hohe Deckung des individuellen und des kollektiven Bewusstseins geprägt, wobei das Kollektiv stark ist und das Leben, Handeln und Denken der Individuen prägt. Dies führt zu einer hohen Homogenität, die auf einem beständigen Konsens basiert (vgl. Durkheim 1992: 205, 125).

Abgesehen von der Anerkennung dieser Parallele ist Durkheims Rezension jedoch kritisch: Mit Tönnies' Charakterisierung des Gesellschaftstypus geht Durkheim nicht einig² und sieht Probleme der Übertragbarkeit in die französischsprachige Diskussion aufgrund nur schwer übersetzbarer Begriffe.

Das Bild, das Durkheim in den *Formes* von den Aborigines zeichnet, ist durchaus mit seiner Charakterisierung mechanischer Solidarität kompatibel, jedoch stärker durch den Anschluss an die ethnologische Diskussion seiner Zeit geprägt. Entsprechend findet sich an Stelle der Begrifflichkeit der „mechanischen Solidarität“ die Begrifflichkeit einer „primitiven Gesellschaft“. Damit knüpfte Durkheim an ein Verständnis an, das in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts in der Ethnologie massgeblich war und das er inklusive des Konzepts des Totemismus übernahm.³ Nicht zuletzt aufgrund von Durkheims Vermittlung als anerkannter Klassiker der Soziologie und Ethnologie hätte dieses Bild „primitiver Gesellschaft“, so die Kritik Adam Kupers (1985: 235), in den Sozialwissenschaften bis in die Gegenwart hin überdauert. Dies obwohl es, inklusive der damit verbundenen Vorstellungen über Totemismus, ethnographisch als überholt gelte.

Bemerkenswert ist jedoch, dass Durkheim in den *Formes* von einer grundsätzlichen Gemeinsamkeit von Zusammenhängen, die soziologisch als Gemeinschaften bezeichnet werden können, und solchen, die sich als moderne Gesellschaft fassen liessen, ausgeht. Seinem Blick auf die Aborigines liegt die Annahme zugrunde, dass die Gesellschaft und die Religionen seiner Zeit im Kern so konstituiert seien wie die „primitiven“ Gesellschaften. So betont Durkheim (1994: 462, 489), dass das, was sich in den „Hochreligionen“ findet, bereits auch bei den „primitiven“ Arunta oder Dieri vorhanden sei. So handle es sich bei Opferritualen nicht um ein „produit tardif de la civilisation“, bereits eine elementare Form wie das Intichiuma enthält „die Keime des Opfersystems“ (Durkheim 1994: 462, 489). Dies impliziert jedoch auch eine Veränderung: Die Verhältnisse seien im Zeitverlauf komplizierter geworden, eine „verschwenderische Vegetation“ bedecke unterdessen den Grund des religiösen Lebens (Durkheim 1994: 22 f., 7). Gerade deshalb sei der Blick auf die einfachen Verhältnisse sinnvoll, da dabei die elementaren Formen klarer erkennbar seien. Zudem sieht Durkheim (1994: 26, 11) eine Betrachtung der Veränderungen, die in der Geschichte dazugekommen seien, ausdrücklich als

²Wobei Durkheims Interpretation von Tönnies' Gesellschaftsverständnis von diesem wiederum abgelehnt wurde (vgl. Lukes 1975a: 142). Siehe mehr dazu im Abschn. 5.1.1.

³Wie Kuper (1985) zeigt, zog sich die Auseinandersetzung mit der ethnologischen Literatur, die sich mit „primitiven Gesellschaften“ befasste, durch die ganze Karriere Durkheims hindurch. „Gesellschaft“ umschrieb Durkheim zwar nur an wenigen Textstellen mit „primitiv“ (Ausnahmen: Durkheim 1994: 307, 405, 321, 428), Organisation, Institution, Klassifikation, „pensée“ und vor allem Religion spezifizierte er jedoch häufig mit dem Adjektiv „primitiv“.

notwendig an, um auf moderne Gesellschaft schliessen zu können. Dieses Verständnis der Differenz zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft, das gleichzeitig auf Verschiedenheit und Gleichheit aufbaut, findet sich bei Rezipienten wie Parsons wieder, die von einer „societal community“, also einer „gesellschaftlichen Gemeinschaft“ ausgehen.

4.1.1.3 Weber: Vergemeinschaftung, Emotionalität und Tradition

Max Weber greift Tönnies' Begriffspaar auf, wobei er Emotionalität und Tradition auf Seiten der „Vergemeinschaftung“, Wert- und Zweckrationalität auf Seiten der „Vergesellschaftung“ verortet:⁴

„Vergemeinschaftung“ soll eine soziale Beziehung heissen, wenn und soweit die Einstellung des sozialen Handelns – im Einzelfall oder im Durchschnitt oder im reinen Typus – auf subjektiv *gefühlter* (affektuellem oder traditionaler) *Zusammengehörigkeit* der Beteiligten beruht. „Vergesellschaftung“ soll eine soziale Beziehung heissen, wenn und soweit die Einstellung des sozialen Handelns auf rational (wert- oder zweckrational) motiviertem *Interessenausgleich* oder auf ebenso motivierter *Interessenverbindung* beruht.“ (Weber 1972: 21; Kursives im Original gesperrt)⁵

Im Vergleich zum Gemeinschaftsverständnis von Tönnies, so Merz-Benz (2006: 47), ist dasjenige Webers weniger umfassend: Gemeinschaft werde nicht mehr für sich als bestimmte Form des Sozialen gesehen, sondern zum blossen Merkmal von Handlung, Beziehung oder Motivation.

Einige Ansätze zu Webers Verständnis des Zusammenhangs zwischen religiösen Ritualen und der sozialen Ordnung der Gemeinschaft lassen sich diesem Verständnis bereits entnehmen: Vergemeinschaftung ist, so viel lässt sich bei Weber entnehmen, durch „affektuelle“ oder „traditionale“ Momente geprägt, was auf die Wichtigkeit von Ritualen hinweist, hingegen nicht auf das Ziehen religiöser Grenzen über religiöse Lehre. Die Bedeutung von „ritueller Erlösung“ für die Wirkungen von Religion auf das nicht-religiöse Alltagshandeln, schätzte Weber (z. B. 1972: 322) als eher gering ein. Dies zeigt sich u. a. in seiner Einschätzung der Wirkungen des

⁴Das folgende Zitat aus den „Soziologischen Grundbegriffen“ stellt eine späte Fassung von Webers Begriff von „Vergemeinschaftung“ dar. In älteren Passagen aus „Wirtschaft und Gesellschaft“ (Weber 1972) und dem Kategoriensatz von 1913 (vgl. Weber 1982b) findet sich „Vergemeinschaftung“ in einer allgemeineren, weniger nah an Tönnies liegenden Verwendung (vgl. Lichtblau 2000). Mit „Vergesellschaftung“ und „Vergemeinschaftung“ wandte er sich, wie Simmel, gegen die Hypostasierung von „Gesellschaft“ und „Gemeinschaft“ zu Kollektivbegriffen (vgl. Lichtblau 2011: 33).

⁵Mit der Rede von „Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung“ an Stelle von „Gemeinschaft und Gesellschaft“ wollte Weber wohl dem „reifzierenden Gebrauch eines Kollektivbegriffes“ vorbeugen (Lichtblau 2000: 440; Tyrell 1994: 392).

„entzauberten“ Calvinismus auf das Wirtschaftshandeln im Gegensatz zu denjenigen des „verzauberten“ und durch Rituale geprägten Katholizismus (vgl. Weber 1988a: 58). Zum Zusammenhang von Ritual und Gemeinschaft äusserte sich Weber nicht detailliert. Sein religionssoziologisches Augenmerk lag auf Wahlverwandtschaften von Erlösungskonzeptionen und wirtschaftlichem Handeln sowie den Wirkungen von Charisma und die Verknüpfung von Religion mit der Sozialstruktur. Für ihn war Vergemeinschaftung, gerade insofern sie rituell bestimmt ist, weniger interessant als beispielsweise die ethischen Überzeugungen, die in einer Vergemeinschaftung geteilt werden, oder die Auswirkungen der exklusiven Verfasstheit sektenhafter Gemeinschaften auf den Status ihrer Mitglieder.

4.1.1.4 Parsons: *Affective economy*

Obwohl Tönnies nicht zu denjenigen europäischen Soziologen gehört, mit denen sich Parsons in der *Structure* hauptsächlich auseinandersetzt, bringt ihn seine Auseinandersetzung mit Weber bezüglich des Themas Gemeinschaft und Gesellschaft zu Tönnies: Eine Gemeinschaft definiert sich, so Parsons in seiner Diskussion von Tönnies, über Solidarität, dem Teilen von Vor- und Nachteilen. Der Grund für die Zugehörigkeit zu einer Gemeinschaft besteht nicht in einem isolierbaren Zweck und auch die sich daraus ergebenden Pflichten sind weder genau spezifiziert noch begrenzt (vgl. Parsons 1949: 686–694). Wo Verpflichtungen und Sanktionen ins Spiel kommen, stehen sie immer in einem Kontext der Zusammengehörigkeit der involvierten Personen, der diese spezifischen Elemente transzendiert. Die Handlungen der Individuen werden als Ausdruck der Bejahung eines solchen Hintergrundes und nicht als die Verfolgung spezifischer Ziele gesehen. Im Typus der Gesellschaft dagegen werden Handlungen genau als letzteres verstanden und die Zugehörigkeit zu dieser Form des Sozialen erschöpft sich im jeweiligen Austauschprozess und dem Sinn, den dieser für die beteiligten Parteien unabhängig voneinander hat. Als Beispiele, die den Idealtypen nahe kommen, nennt Parsons Ehe und Familie auf der Seite der Gemeinschaft, geschäftlichen Austausch auf der Ebene der Gesellschaft.

In späteren Beiträgen entwirft Parsons eine Theorie der Gemeinschaft, die über Tönnies hinaus geht und versucht, mit neuen begrifflichen Instrumenten das Phänomen zu umschreiben. Ein Ansatz besteht darin, die Dichotomie Gemeinschaft-Gesellschaft zu überschreiten, dies nicht zuletzt aufgrund eines Ideologieverdachts, den er ihr gegenüber hegte (vgl. Parsons 1977a: 58). Einen ersten Vorschlag liefert er mit den *pattern variables*, die die eindimensionale, zweiwertige Unterscheidung in mehrere Dimensionen aufteilt (vgl. Parsons und Shils 1951). Mit der Einführung des AGIL-Schemas (siehe Abschn. 2.4.1.3) rücken die *pattern variables* aber bei Parsons selbst wieder in den Hintergrund und auch von anderen Autoren werden sie selten aufgegriffen (für eine Anwendung siehe aber Abschn. 4.2.1.1).

Ein anderer Vorschlag von Parsons zur Spezifizierung des Gemeinschaftskonzeptes verläuft über seine Theorie sozialer Interaktionsmedien. Im Rahmen dieser Theorie identifiziert und analysiert er gesellschaftlich verfügbare Einflussmittel, wobei für ihn Geld und Macht als prototypisch dafür gelten. Diese Einflussmittel seien Medien, denen kein intrinsischer Wert, sondern nur ein Tauschwert zukomme, die der Selektionsübertragung dienen und dabei generalisiert seien, das heisst in ganz unterschiedlichen Zusammenhängen gehandelt werden könnten (vgl. Parsons 1968: 141). Auch Affekt identifiziert er als ein solches Medium⁶ und betont, dass er in einer „affective economy“ erzeugt werde, zu der die Mitglieder eines sozialen Zusammenhangs beitragen. Je „flüssiger“ die Ökonomie bezüglich dieses Mediums ist, das heisst, je mehr Affekt verfügbar ist, desto schwächer ist die Entfremdung (*alienation*) und stärker die Solidarität. Die Faktoren, die zu Affektivität führen, sind in „einfachen“ Verhältnissen – als Beispiel nennt Parsons „primitive societies“ und Kindererziehung – nicht erworben, sondern askriptiv. In differenzierten Verhältnissen würden dagegen zu erwerbende Merkmale wichtiger, so müssten die Individuen mit der Pluralisierung der Welt mithalten können, was beispielsweise über Bildung geschehe (vgl. Parsons 1977a: 60), weshalb auch Affekt etwas Erworbenes werde. Von der blossen Gegebenheit innerhalb der Familie wird es also zu etwas, so lässt sich dieser Gedanke weiterführen, das in voluntaristischen Gemeinschaften erlangt werden kann.

In einem späten religionssoziologischen Text wird diese Gemeinschaftskonzeption von Parsons deutlich. Unter modernen Bedingungen sieht Parsons eine Entfremdung von der komplexen Ordnung der Gesellschaft insbesondere als typisch für diejenigen Teile der Bevölkerung, die ihre Erwartungen nicht erfüllt sehen. Dichotomien zwischen der Gesellschaft und der idealen sozialen Ordnung würden bemüht, dies stellt Parsons bei Marx aber auch bei Tönnies fest, und erlangten schliesslich in den Kommunengründungen der 1960er und 1970er Jahre soziale Realität (vgl. Parsons 1974b). In diesen Kommunen würde nun Affekt als Medium der Regulierung von Solidaritätsbeziehungen funktionieren. Nicht als ein in erster Linie psychologisches Medium, sondern eines, dessen primäre funktionale Bedeutung auf der kulturellen und sozialen Ebene liege (Parsons 1974b: 215; 1977a: 60) und das angeboten, getauscht und transferiert werde.

Affekt binde das Erleben an Handlungsbereitschaft und habe als letzte „security base“, also gewissermassen seine „Golddeckung“, die Erotik: Das Erleben des Affekts garantiert die Möglichkeit körperlicher Zuwendung. Für

⁶Dies zumindest im eigenen Rückblick auf seine soziologische Biographie (vgl. Parsons 1977a: 60), während er in früheren Beiträgen zu Interaktionsmedien Affekt noch nicht nannte, geschweige denn in eine Reihe mit den anderen Interaktionsmedien stellte (vgl. z. B. Parsons 1968).

Gemeinschaftsbildung über die Dyade hinaus müssen von diesem Standard, der durch seine Körperlichkeit nur begrenzt generalisierungsfähig ist (es können nicht alle mit allen schlafen), verallgemeinerte Beziehungen möglich werden. Das heisst, es geht darum, erotische Lust zu transzendieren. Dies sei, so Parsons (1974b: 216), ein „fundamental functional imperative for large communities“. Bei dieser Generalisierung kann dabei die erotische Komponente fast gänzlich verloren gehen und an ihre Stelle tritt „a more generalized accessibility to an ‚attitudinal‘ entity, which I call affect.“ (Parsons 1974b: 217)⁷ In affektiven Beziehungen wird, beispielsweise in Form der „spiritual solidarity“, womit Parsons religiös abgesicherte Liebe bei den Puritanern bezeichnet, Reziprozität versichert und Affekt zum Rückhalt für Solidarität. Stabilisiert werden kann dieser Affekt durch Rationalisierung, die Verbindung mit religiösem Glauben und die darüber verlaufende Verknüpfung mit grundsätzlichen Seinsfragen, die gewissermassen universal relevant sind. Damit wiederum sind, so Parsons, Implikationen für das alltägliche Handeln verbunden, die die Interaktion der Gemeinschaftsmitglieder regulieren und mittels sozialer Institutionen stabilisieren und implementieren.

Gemeinschaft unter modernen Bedingungen funktioniert also als Affektökonomie, die eine auf Reziprozität beruhende Solidarität erzeugt, welche moralische Implikationen hat und deren Absicherung sich von der Körperlichkeit der Erotik in die Rationalisierung von religiösen Glaubensüberzeugungen verschiebt, womit sie institutionell stabilisiert werden kann.

Mit der Verortung des Interaktionsmediums Affekt in der Gemeinschaft versuchte Parsons der Gemeinschaft genauso wie anderen sozialen Systemen ein Interaktionsmedium zuzuordnen. Mit dieser Strategie unterschied sich Parsons deutlich von den klassischen Vorschlägen, in denen Gemeinschaft in Analogie zur Familie oder über Machtverhältnisse, aber gerade nicht als geldähnlich verstanden wurde. Während Parsons Gemeinschaft so gewissermassen als Gesellschaft verstehen wollte, findet sich über das Konzept der „societal community“, von dem später die Rede sein wird und das den neodurkheimianischen Strukturfunktionalismus wohl stärker als die Theorie der Interaktionsmedien geprägt hat, die Gesellschaft als Gemeinschaft (siehe Abschn. 5.2.1.2). Beide können aber, wie bereits die *pattern variables*, als Versuch gesehen werden, den Gegensatz von Gemeinschaft und Gesellschaft gleichzeitig aufzugreifen und nicht als blossen Gegensatz zu verstehen.

⁷In diesem Zitat scheint Parsons Affekt als etwas, was historisch nach der Sexualität komme, zu sehen. Auf jeden Fall geht Parsons von einer zunehmenden Differenzierung von Affekt und seiner „security base“ aus. Dieser Logik entsprechend wäre hinsichtlich sehr einfacher Verhältnisse zu erwarten, dass es die Differenz zwischen Affekt und körperlicher Zuwendung nicht gab.

4.1.1.5 Luhmann: Spezifizierungen

Niklas Luhmann hat der Gemeinschaft wenig soziologische Aufmerksamkeit geschenkt. Seine Unterscheidung des Mediums Sinn – dasjenige Medium, in dem jede Art des Bezeichnens oder Beobachtens stattfindet – in zeitlich, sachlich und sozial eignet sich jedoch, um das klassische Gemeinschaftsverständnis zusammenzufassen: Gemeinschaftliche Beziehungen sind *zeitlich* dauerhaft, das heisst, sie werden, wie das Beispiel Familie zeigt, typischerweise nicht ohne Weiteres wieder aufgehoben. Weiter sind sie *sachlich* übergreifend, da Gemeinschaftszugehörigkeit auf keinen bestimmten Zweck beschränkt ist, sondern verschiedenste Lebensbereiche tangiert. In *sozialer* Hinsicht sind sie aber spezifisch, das heisst, es wird zwischen Angehörigen der Gemeinschaft und Aussenstehenden eine Grenze gezogen, die spezifiziert, wer dabei ist und wer nicht (vgl. Lüddeckens und Walthert 2018). Diese Unterscheidung erlaubt es auch, Gemeinschaft von den anderen sozialen Ordnungen zu unterscheiden, insbesondere von Interaktion und Organisation.⁸

Die soziale Ordnung der Interaktion ist durch ihre Beschränkung auf die Situation ausgezeichnet. Als situatives Geschehen ist sie zeitlich spezifisch und führt mit der Grenzziehung über die Zuschreibung von Anwesenheit auch eine sozial spezifische Grenze ein. Auch die Sachdimension ist spezifisch, da die Kapazität für die Behandlung von Verschiedenem begrenzt ist.

Im Bereich zwischen Interaktionen und Gesellschaft, in dem im vorliegenden Aufmerksamkeit der Form der Gemeinschaft gewidmet wird, beschäftigte sich Luhmann insbesondere mit Organisation: Wie Gemeinschaften sind auch Organisationen sozial spezifisch und zeitlich generalisiert, im Unterschied zu Gemeinschaften sind Organisationen jedoch auch sachlich spezifisch, das heisst eine formale Organisation hat einen Zweck, der meist auch formal-schriftlich festgelegt sein dürfte.

4.1.1.6 Chancen und Problematiken

Bevor mit diesen grundlegenden soziologischen Konzeptionen weitergearbeitet wird und sie netzwerktheoretisch ergänzt werden, ist die Frage zu stellen, was die Chancen und Problematiken der soziologischen Rede von Gemeinschaft sind.

Durch die Geschichte der Soziologie hindurch erweist sich Gemeinschaft als stark normativ besetztes Konzept (vgl. Effrat 1973: 2). Zwischen der Feststellung, dass es ein „yearning for community“ gibt, und der Übernahme dieses „yearnings“ auch in die sozialwissenschaftliche Perspektive besteht oft ein fließender Übergang

⁸Es scheint wenig aussichtsreich, die drei Dimensionen von Sinn auf die Gesellschaft anzuwenden, da diese das Gesamte aller sozialer Formen darstellt, die unterschiedlichste Konfigurationen von Zeit-, Sach- und Sozialbezügen herstellen – Spezifikationsbedarf kann gesellschaftlich mit Differenzierungen begegnet werden, ohne dass die Gesellschaft dadurch aufhören würde, sich selbst zu sein.

(so z. B. bei Blackshaw 2010: 27). Bereits Tönnies' soziologische Unterscheidung wurde an der Schwelle zum 20. Jahrhundert von neuromantischen Jugendbewegungen rezipiert, die Gemeinschaft als Abgrenzung von der „Atomisierung“ und „Mechanisierung“ durch Gesellschaft einforderten (vgl. Geiger 1931). Der Verweis auf Gemeinschaft, so kritisiert Bennett Berger (1998: 326) auch 70 Jahre später noch, scheint öfters eher „like an incantation than a precise reference; its rhetorical use taps the magic and mystery of culture and frames it in a gauzy halo“ und diene als Konstrukt, in das die Erfüllung diffuser Grundbedürfnisse hineininterpretiert werden könne. Die Verbindung von normativen Forderungen und sozialwissenschaftlicher Analyse wird in kommunitaristischen Positionen innerhalb von Philosophie und Sozialwissenschaft bis in die Gegenwart hinein explizit angestrebt. Gemeinschaft wird dabei als unverzichtbare Dimension sozialer Ordnung gesehen.

Diese durchaus problematische Normativität lässt sich auch auf Durkheim zurückführen. Die scheinbare Ewigkeit der primitiven Ordnung machte diese affin dafür, als Kontrastfolie für die bange Frage nach der Ordnung moderner Gesellschaft zu dienen. Während diese als instabil und als durch Diversität und Ungleichheit geprägt gesehen wurde, galt „primitive Gesellschaft“ als stabil, harmonisch und durch Einheit geprägt – also als ideale Gemeinschaft. Die Hauptproblematik besteht darin, aus einem Bild „primitiver Gesellschaft“, das als ethnologisch überholt gilt, ein Gemeinschaftsverständnis zu entwickeln, das auf als Gemeinschaft verstandene soziale Ordnungen in modernen Gesellschaften angewandt wird. Adam Kuper (1988) zeigt, dass der Prototyp „primitiver Gesellschaft“ eine Erfindung von Forschern des 19. Jahrhunderts war, und fügt sich in eine Reihe von empirischer Kritik an Durkheims Charakterisierung vorindustrieller Verhältnisse ein: Er habe die Interdependenz und Reziprozität dieser Gesellschaften unterschätzt, die durch Verwandtschaftsverbindungen, Rituale und politische Allianzen geprägt waren, die Gruppen und Individuen verbunden haben (vgl. Lukes 1975a: 159). Die Schwäche der Empirie dürfte es erleichtert haben, dass im westlich modernen Kontext vorgefasste Meinungen und Vorstellungen Teil des entlang der Wahrnehmung sogenannter „primitiver Gesellschaften“ entwickelten Gemeinschaftsverständnisses werden konnten. Gerd Baumann (1992) zeigt anhand empirischer Beispiele die Problematiken auf, die sich ergeben, wenn ein entsprechend entwickeltes Gemeinschaftsbild auf die Moderne angewandt wird: Ein idealisiertes Bild eines einheitlichen sozialen Gebildes mit geringer interner Diversität, einheitlichen Lesarten von Symbolen und Werten und ohne konfliktive Beziehungen gegen Aussen ist nicht nur ethnographisch zu hinterfragen, sondern auch auf gegenwärtige Gesellschaften schwerlich anzuwenden.

Mit Bryan Wilson stellt auch ein soziologischer Säkularisierungstheoretiker entsprechende Gemeinschaftlichkeitsunterstellungen in Analysen moderner Gesellschaft in Frage, gerade wenn Religion darin thematisiert wird: „We project the

idea of ‚community‘ onto all manner of social agglomerations – onto entities far too internally segmented to be communities in the real sense.“ (Wilson 1976: 265). Normativ Erwünschtes wird dabei mit empirisch Feststellbarem vermischt, was dazu führt, dass die Gesellschaft unter dem Vorzeichen einer illusorischen Einheit gesehen werde. Der „Trauergesang“ über die „Auflösung überschaubarer Gemeinschaften“ stehe der empirischen Untersuchung für neue Formen oft im Weg, urteilt auch Schroer (2001: 455).⁹

Eine radikale Reaktion auf die Problematik einer vom Forscher unterstellten oder gar geforderten Einheit von Gemeinschaft findet sich, so zeigt Brint (2001: 19), bei methodologisch individualistischen und liberalistischen Positionen in der Sozialwissenschaft: Sie sehen „Gemeinschaft“ als konservatives, nicht wandlungsfähiges Konzept entsprechender Wissenschaftler und raten zu gänzlichem Verzicht auf diese Kategorie. Die Frage ist, ob angesichts dieser Alternative das Gemeinschaftskonzept überhaupt gerettet werden kann und soll.

Soll an „Gemeinschaft“ als sozialwissenschaftlichem Begriff festgehalten werden, muss die Leistung eines entsprechenden Verständnisses darin liegen, Gesichtspunkte bereitzustellen, mittels derer als Gemeinschaft fassbare Phänomene charakterisiert werden können. Diese Gesichtspunkte sollten es erlauben, die Einheit von Gemeinschaft in verschiedenen Dimensionen zu analysieren, so dass die vermeintliche Einheitlichkeit differenziert erfasst werden kann. Die normative Forderung nach Gemeinschaft ist dabei allenfalls Gegenstand, nicht Perspektive des Forschers.

4.1.2 Netzwerktheorie

Einen Weg zur Bearbeitung der Probleme soziologischer Gemeinschaftsverständnisse zeigen netzwerktheoretische Ansätze auf: Sie erlauben es insbesondere, die problematische Diagnose von Gemeinschaft als Einheit zu hinterfragen, die vornehmlich von der gemeinschaftlichen Selbstbezeichnung in das soziologische Bild von Gemeinschaft übernommen wird.

⁹Vgl. als Beispiel für eine neuere Position Bruhn (2011), der Autoren wie Putnam, Fukuyama und Etzioni ausführlich zitiert, die den Individualismus in Kontrast zu Gemeinschaft und als Ursache eines sinkenden Wohlbefindens sehen (vgl. z.B. Bruhn 2011: 23). Entsprechende Publikationen tragen ihrerseits wiederum zum Fundus an Zitaten für die Argumentation für entsprechende Problemdiagnosen bei. Die „quality of life“ dient dabei meist als Standard des Funktionierens, der kaum – oder wiederum tautologisch mit Rückgriff auf Gemeinschaft – geklärt wird (vgl. Bruhn 2011: 26).

4.1.2.1 Grundposition

Die kritische Auseinandersetzung mit und die Abgrenzung von anderen sozialwissenschaftlichen Ansätzen ist geradezu konstitutiv für soziologische Netzwerktheorien. Kritisch wird dabei insbesondere die Wahl von scheinbaren Einheiten wie Individuum oder Gesellschaft als Ausgangspunkt sozialwissenschaftlicher Arbeit gesehen. So tritt beispielsweise Harrison White an, die Konzepte von Person und Gesellschaft zu deessenzialisieren:

„Effective theory of social relations is hindered by assuming that social action comes only from individual biological creatures – humans – as a consequence of their nature and consciousness as persons. This mirage of the person as atom breeds an obverse mirage of a society as an entity.“ (White 1992: 3)

Daran anschliessend formuliert White auch Zweifel an der Kategorie „intention“ (White 1992: 4), die neben Gesellschaft und Individuum ein weiteres Konzept darstellt, das zur konstitutiven Zielscheibe netzwerktheoretischer Kritik wurde. So stuft neben White ein weiterer neuerer Klassiker der Netzwerktheorie, Mark Granovetter (1973: 1376–1377), individuelle Bedeutungszuschreibungen und Motivationen als soziologischen Gegenstand zurück und richtet den Blick auf Beziehungen, die er als strukturelle Kontakte in Form ungerichteter *ties* thematisiert. Nicht was die Leute denken, glauben, wissen oder wollen soll im Fokus stehen, sondern die Frage, ob zwischen Knotenpunkten, die ganz unterschiedlich konstituiert sein können und von deren Eigenschaften weitgehend abgesehen wird, Kontakte bestehen oder nicht.

Die Kritik an den Konzepten von Institution und Individuum findet sich auch, wenn auch mit ganz anderen Lösungsvorschlägen, bei einem Systemtheoretiker wie Luhmann und bei Praxistheoretikern wie Bourdieu: Die Parallelen dieser Ansätze zur Netzwerktheorie finden darin ihre Bestätigung, dass sich White in seinem Spätwerk beiden Theoretikern eingehend zugewandt hat (vgl. Schmitt und Fuhse 2015: 165) – auf die entsprechenden Bezüge und Kompatibilitäten wird noch einzugehen sein.

Sucht man nach den soziologischen Wurzeln der Netzwerktheorie, gelangt man zu Georg Simmel, der sich, wie die späteren Netzwerktheoretiker, gegen eine Vorstellung von Gesellschaft als Einheit oder Kollektiv wandte (vgl. Lichtblau 2001). Die Einsicht, dass der Mensch „in seinem ganzen Wesen und allen Äusserungen dadurch bestimmt [ist], dass er in Wechselwirkung mit anderen Menschen lebt“ (Simmel 1992: 15), führt zu einer neuen Betrachtungsweise, so fährt Simmel weiter, in der es nicht mehr möglich ist, „die historischen Tatsachen im weitesten Sinne des Wortes, die Inhalte der Kultur, die Arten der Wirtschaft, die Normen der Sittlichkeit aus dem Einzelmenschen, seinem Verstande und seinen Interessen heraus

zu erklären und, wo dies nicht gelingt, sogleich zu metaphysischen oder magischen Ursachen zu greifen.“ Weder individuelle Erfindung noch „Gottgegebenheit“ könnten nun als Erklärungen dienen: „Vielmehr glauben wir jetzt die historischen Erscheinungen aus dem Wechselwirken und dem Zusammenwirken der Einzelnen zu verstehen, aus der Summierung und Sublimierung unzähliger Einzelbeiträge, aus der Verkörperung der sozialen Energien in Gebilden, die jenseits des Individuums stehen und sich entwickeln.“ (Simmel 1992: 15). Über Konzepte wie dasjenige der Wechselwirkung¹⁰ und der darauf basierenden Arbeit an einer formalen Soziologie¹¹ wurde Simmel zum Gewährsmann für das Interesse daran, wie soziale Formen die Inhalte formen, und damit auch zum Gewährsmann für eine Fragestellung, die gegen den vorherrschenden über Werte und deren Internalisierung argumentierenden Strukturfunktionalismus im Anschluss an Talcott Parsons gerichtet war.¹²

Diese am Rand der Soziologie, bzw. sogar jenseits davon situierten Referenzen und der Bezug zum letztlich neben Weber und Durkheim doch am wenigsten einflussreichen Klassiker zeigt, dass der Netzwerktheorie, zumindest was ihre Ursprünge angeht, eine gewisse Marginalität zukommt. Während netzwerktheoretische Ansätze und entsprechende Methoden spezifische Forschungsfelder relativ isoliert vom breiteren soziologischen Diskurs beeinflussen, werden jedoch unter dem Begriff der „relationalen Soziologie“ auch Forderungen an und Bezüge zum Fach Soziologie als Ganzes stark gemacht. Mittels eines entsprechenden Manifests forderte Mustafa Emirbayer, seinerseits von Harrison White beeinflusst, eine „relationale Soziologie“, die er nicht nur im Anschluss an Netzwerktheorien, sondern auch in Auseinandersetzung mit dem Pragmatismus skizzierte und später mit star-

¹⁰Hier liesse sich noch weiter zurück nach den Ursprüngen des Wechselwirkungsbegriffes fragen: Gemäss Dahme (1981: 368) übernahm Simmel seinen soziologischen Wechselwirkungsbegriff von Dilthey, der zur selben Zeit wie Simmel an der Universität in Berlin lehrte. Die geisteswissenschaftlichen Wurzeln des Begriffes sind aber einiges älter und begannen bei Kant und Hegel, gehen weiter zu Schleiermacher und führen wohl über Wilhelm Dilthey zu Simmel. Bereits Schleiermacher war der Meinung, in der Wechselwirkung sei „(...) sowohl die Form als der Zweck der geselligen Thätigkeit enthalten, und sie macht das ganze Wesen der Gesellschaft aus.“ (Schleiermacher 1984: 170).

¹¹Vgl. zum Entstehungskontext der „formalen Soziologie“ Simmels Lichtblau (2001). Dieser Kontext dürfte via Dilthey mit einer Kritik an einem positivistischen Verständnis von Einheitswissenschaft verknüpft sein und damit mit einer Kritik, der moderne Netzwerktheorien oft nicht genügen dürften. Das heisst, es darf nicht vorschnell von einer bruchlosen Fortsetzung von Simmels Bemühungen in modernen, meist angelsächsischen Netzwerktheorien ausgegangen werden.

¹²Dieses Bestreben wurde neben Simmel auch von der empiristischen britischen Anthropologie sowie von der auf Moreno zurückgehenden Soziometrie beeinflusst (vgl. Wellman 1997: 23).

ken Bezügen zu Pierre Bourdieu weiterverfolgte, den er als „eminently relational thinker“ bezeichnet.¹³ Als Gegensatz zum von ihm geforderten relationalen Denken sieht Emirbayer (1997) „substantialistische“ Ansätze, die von Substanzen ausgehen, denen Eigenschaften wesenhaft zukommen. Zu den Vertretern eines solchen Ansatzes zählt er Aristoteles, aber auch Thomas von Aquin mit seiner Vorstellung einer Seele als Realisierung eines darin angelegten Wesens. Eine Fortsetzung solcher substanzialistischer Konzepte sieht Emirbayer (1997: 284) in Theorien des Willens wie bei Hobbes und Locke und auch bei Rational Choice-Ansätzen, die von der kleinsten Einheit der einzelnen Handlung oder des Handelnden ausgehen. Es dürfe auch nicht darum gehen, die Beziehungen zwischen gesetzten Elementen über deren in Variablen erfassten Interaktionen¹⁴ zu analysieren. Vielmehr gehe es darum, die Beziehungen als die eigentliche Realität zu sehen. Den Dingen, so Emirbayer (1997: 287) mit Verweis auf Cassirer, komme überhaupt nur insofern Realität zu, als sie miteinander in Beziehung stehen würden.

Diese Betonung von Beziehungen sieht der Netzwerktheoretiker Barry Wellman (1997: 20) als eine Variante der Analyse sozialer Strukturen. Er charakterisiert sie in fünf Punkten, die sowohl die theoretische Ausrichtung der Netzwerktheorien zusammenfassen als auch die Wege anzeigen, die in entsprechenden Analysen zu beschreiten sind:

1. Es geht nicht um die „inner forces within units“, vielmehr um „structural constraints on activity“ (Wellman 1997: 26) – eine gewisse Verwandtschaft zu praxistheoretischen Positionen ist gerade hier unverkennbar.
2. Der Blick liegt auf den Beziehungen zwischen Einheiten, ohne dass diese Einheiten entlang bestimmter ihnen zukommender Eigenschaften vom Forscher gruppiert werden.
3. Es geht um Beziehungen „multipler Alteri“, nicht bloss um dyadische Beziehungen.
4. Struktur wird als Netzwerk von Netzwerken gesehen, was insbesondere für das in der Folge behandelte Thema der Gemeinschaft wichtig ist: Von der Relevanz oder Existenz von klar abgetrennten Einheiten in Form von „tightly bounded groups“ darf nicht ausgegangen werden.

¹³So Emirbayer in seiner wissenschaftlichen Kurz-Autobiographie: http://www.ssc.wisc.edu/~emirbayer/Mustafa_Emirbayer/BIO.html (04.08.2015), unterdessen nur noch abrufbar unter: <http://archive.is/vNDpu> (30.06.2018).

¹⁴Der Interaktionsbegriff, der immerhin Handlung impliziert, ist tatsächlich voraussetzungsreicher als ein an Simmel orientierter Wechselwirkungsbegriff. Konsequenterweise können für interaktionistische Ansätze wichtig gewordene Soziologen wie Alfred Schütz oft wenig mit dem Konzept der Wechselwirkung anfangen (vgl. Schütz 1960: 2).

5. In seinem letzten Punkt betont Wellman, dass die herkömmlichen statistischen Methoden durch anderweitig erhobene Daten ergänzt werden müssen, um der relationalen Struktur der sozialen Welt auf die Schliche zu kommen.

Die Frage stellt sich, wie der Blick einer so gestalteten Perspektive auf den Gegenstand Gemeinschaft auszusehen hat. Dazu ist als erstes die spezifisch netzwerktheoretische Kritik an soziologischen Gemeinschaftsverständnissen zu diskutieren.

4.1.2.2 Kritik an der Soziologie der Gemeinschaft

Wie konstitutive Texte und Gegenstände soziologischer Netzwerktheorien zeigen, handelt es sich um eine in ihrem Erklärungsansatz auf moderne Gesellschaften ausgerichtete Theorie: Wie Granovetters (1973) Beiträge zur Stärke schwacher Bindungen oder Burts (1992, 2004) Beiträge zum Potenzial „struktureller Löcher“¹⁵ in paradigmatischer Weise zeigen, beschäftigt sie sich mit der Möglichkeit von sozialer Ordnung, die auf schwachen Bindungen, das heisst gerade nicht „gemeinschaftlichen“, auf Gleichheit beruhenden Beziehungen basiert. Ähnlich wie der Begriff der Differenzierung in der Systemtheorie machen entsprechende Verständnisse von Netzwerken ein Konzept zum Grundbegriff aller sozialer Ordnung, das gleichzeitig auch als Merkmal von Moderne gesehen wird. Angesichts dieses Fokus auf schwache Bindungen überrascht es nicht, dass Netzwerktheorien oft von ökonomienahen Unternehmungen in der Sozialwissenschaft verwendet werden. „Output“, „Innovation“ sowie „Nutzen“ und „Sozialkapital“ stellen dabei zentrale Explananda dar (vgl. für eine Übersicht Borgatti und Lopez-Kidwell 2011).

Auch Gemeinschaften, die typischerweise mit starken Bindungen assoziiert werden, werden jedoch zum Gegenstand von Netzwerkansätzen, so in den netzwerktheoretisch beeinflussten Arbeiten innerhalb der Ethnologie, die sich vor allem ab den 1970er Jahren und damit bereits am Anfang der Entwicklung sozialwissenschaftlicher Netzwerktheorie finden. Der Einzug solcher Ansätze in die Ethnologie ist auch hier mit einer Abgrenzungsbewegung verbunden und zwar gegenüber dem ethnologischen Strukturalismus und dem ethnologischen Strukturfunktionalismus. In der Auseinandersetzung mit „small-scale societies“ geht gerade letzterer von geschlossenen Gruppen und einer starken Variable der Kultur aus, womit er eine starke Parallele zum soziologischen Strukturfunktionalismus und seiner Durkhei-

¹⁵Granovetter zeigt, dass lose und nicht etwa umfassende und intensiv bewirtschaftete Bindungen Individuen in Gemeinschaften integrieren – dies entgegen herkömmlicher soziologischer Annahmen hinsichtlich der „Entfremdung“ durch den Verlust starker Bindungen. Zu einem ähnlichen Resultat kommt Burt, der aufzeigt, dass nichtredundante Beziehungen mit geringer Kohäsion, sogenannte strukturelle Löcher, positiv zur Herstellung von sozialem Kapital beitragen.

minterpretation aufweist. Ethnologen, die sich komplexeren Verhältnissen zuwenden und beispielsweise Migrationsbewegungen und Urbanisierung untersuchten, genügt dies als theoretischer Ausgangspunkt nicht mehr (vgl. Mitchell 1974b: 281). Die normativ vorgeschriebenen Grenzziehungen, denen im Strukturfunktionalismus viel Aufmerksamkeit zuteil wird, werden von netzwerkanalytischen Ethnologen zurückgestellt und an ihrer Stelle die jenseits ihrer Anerkennung wirksamen Bindungen untersucht (vgl. Wellman 1997: 21–22).

Die von diesen netzwerktheoretischen Strömungen der britischen Sozialanthropologie beeinflusste netzwerktheoretische Auseinandersetzung mit Gemeinschaften in der Soziologie¹⁶ stellt ebenfalls kritische Anfragen an herkömmliche soziologische Gemeinschaftsverständnisse. So würden diese eine überproportionale Beschäftigung mit den Bedingungen aufweisen, mit denen solidarische Gefühle aufrechterhalten werden könnten und dabei die übergreifende soziologische Auseinandersetzung mit normativer Integration und Konsens reproduzieren (vgl. Wellman 1979: 1202). Die netzwerktheoretische Neukonzeptualisierung von Gemeinschaft dürfe nicht beim Ganzen der Gemeinschaft ansetzen, sondern müsse die Analyse bei den Beziehungen der einzelnen Elemente untereinander beginnen (vgl. Wellman und Potter 1999: 51).¹⁷

Eine solche Herangehensweise stellt dabei auch einen Kontrast zu Konzepten dar, bei denen die Frage der Beziehung des Individuums zum Ganzen im Vordergrund steht. In entsprechenden Positionen geht es letztlich nicht um die Beziehungen zwischen Elementen wie bei Netzwerktheorien, sondern um Fragen der Internalisierung von Werten des Ganzen ins Einzelne (vgl. als Beispiel aus den 1970er Jahren Kanter 1972).

4.1.2.3 Variablen

Auch auf strukturalistische Ansätze innerhalb der Netzwerktheorie kann der Vorwurf angewandt werden, von einer Ganzheit auszugehen. Beispielsweise auf die „whole network studies“, die ganze Netzwerke beschrieben und dabei die Rollenstruktur rekonstruierten und dazu im Vorneherein Einheiten unterstellten (vgl. Wellman 1997: 26). Diese Problematik versuchen Ansätze zu vermeiden, die sich auf „egocentric (or personal) networks“ fokussieren. Hier wird nicht von Beginn weg von einem Netzwerk ausgegangen, sondern die Analyse beginnt bei den Beziehun-

¹⁶Neben Kontinuitäten und Parallelen zwischen Netzwerkansätzen in Ethnologie und Soziologie finden sich auch Unterschiede: So zählt Mitchell (1974b) mit Rollen- und Austauschtheorien Konzepte zu den Netzwerkansätzen, die soziologische Netzwerktheoretiker eher der Gegenseite zuordnen würden.

¹⁷Vgl. für eine Übersicht über entsprechende Ansätze den Sammelband von Wellman und Potter (1999), die auf Anfänge solcher Konzepte in den 1950er Jahren hinweisen.

gen der einzelnen Elemente, von denen dann Aussagen über allfällige Netzwerke gemacht werden.

Die Konkretisierung der Variablen, mit denen Gemeinschaft analysiert werden kann, ist ein wichtiges Ziel beim Rückgriff auf Netzwerktheorien. Der Blick auf die Verteilung und Eigenschaften der Beziehungen zwischen Elementen bietet eine Ausgangslage, auf welcher „operationalisierbare“ Variablen erarbeitet werden können. Wellman und Porter (1999) haben aus den Antworten zu rund 30 Items zur Beschaffenheit der „ego-centered networks“¹⁸ der Bewohner einer Vorstadt Torontos faktorenanalytisch vier Faktoren herausgefiltert, die einen grossen Teil (über 90 %) der Beschaffenheit der Netzwerke der Befragten zu erklären vermögen.¹⁹ Die so mit quantitativen Daten statistisch gewonnenen Faktoren wurden von Wellman und Potter mit qualitativen Interviews weiter analysiert und für die Interpretation konkretisiert.

Mit dem faktoranalytischen Vorgehen werden keine Typen von Gemeinschaften herausgearbeitet, sondern Variablen, entlang derer empirisch vorfindbare Gemeinschaften charakterisiert werden können. Erzeugt wird keine Typologie, mit der alle beobachtbaren Phänomene klassifiziert werden können, und es wird auch kein erschöpfendes Set von Dimensionen angestrebt. Damit scheint dieses Vorgehen zunächst, was Generalisierungen angeht, weniger problematisch als die Verallgemeinerung einer bestimmten Zahl von bestimmten Typen. Dennoch stellt sich die Frage, ob eine Erhebung einer bestimmten Gemeinschaftsform in Toronto eine sinnvolle Grundlage für die Eruierung allgemein angewandter Dimensionen von Gemeinschaft darstellt. Die gewonnenen Gesichtspunkte wurden anhand eines bestimmten Datensatzes gewonnen und führen damit ihrerseits Einseitigkeiten mit sich: Immerhin konnte Hennig (2007) die Dimensionen anhand von Daten aus einer Erhebung in Deutschland reproduzieren, doch auch Hennig untersuchte wie Well-

¹⁸Zu den erhobenen *items* gehört beispielsweise die Kontakthäufigkeit, die Wohndistanz, die Anzahl von Bekannten und Freunden usw. (vgl. die gesamte Liste der Variablen bei Wellman und Potter 1999: 58).

¹⁹Faktorenanalysen reduzieren die Anzahl der Variablen durch deren Bündelung in einer kleineren Anzahl von Variablen, den Faktoren, die durch ihre Bezüge zu den ursprünglichen Items charakterisiert werden können. Je kleiner die Anzahl der Faktoren, desto mehr Information zu den Ausprägungen der Antworten geht verloren, den Grad der Erklärung bezeichnet man als „erklärte Varianz“, wobei 90 % bei einer Reduktion auf vier Variablen als hoher Wert gelten darf. Wie in allen Faktorenanalysen erhielten auch Wellman und Potter (1999) noch mehr Variablen als die unten aufgeführten (z. B. „neighboring“, „coworking“ und „extended kinship“), diese laden jedoch nicht stark auf den Variablen, das heisst, sie erklären nur in einem sehr geringen Masse, wieso die untersuchten Gemeinschaftsbeziehungen so sind, wie sie sind. Deshalb können sie ohne grösseren Erklärungsverlust aus der Analyse eliminiert und die Anzahl der Faktoren damit überschaubar gehalten werden.

man und Potter ganz andere Formen von Gemeinschaften als diejenigen, um die es im Folgenden gehen wird. Bei Hennig wie bei Wellman ging es um die gemeinschaftlichen Beziehungen der Bewohner städtischer Kontexte westlicher Länder (siehe Abschn. 4.1.3), womit diese Autoren in der „community studies“-Tradition stehen, die sich lokal konstituierten Gemeinschaften widmet (vgl. Brint 2001: 5). Zwei Punkte sprechen dennoch für eine Verwendung der in der Folge ausgeführten Kategorien: Erstens sind deren Erzeugung und empirische Referenzen, im Gegensatz zu ganz allgemein gehaltenen Gemeinschaftsverständnissen und -definitionen, offen dargelegt, nachvollzieh- und kritisierbar. Zweitens handelt es sich nicht um eine Taxonomie oder Typologie, die die Kästchen definiert, in die empirisch vorfindbare Gemeinschaften einzuordnen sind. Stattdessen charakterisieren die Kategorien Dimensionen, die zu einem Beschreibungsraster führen, das nicht so konzipiert ist, dass es die gesamte Varianz der Fälle zu erheben fähig ist. Es handelt sich auch nicht um eine definitive Liste funktionaler Grunderfordernisse, sondern um Dimensionen, die ihren Nutzen in der Analyse von Gemeinschaften noch erweisen müssen.

Dichte Mit der Dimension der „immediate kinship/friendship“ fassen Wellman und Potter (1999: 61–62) eine Dimension, die mit einem hohen Wert der „density“²⁰ genannten netzwerkanalytischen Kenngröße einhergeht, weshalb sie hier als Dichte bezeichnet werden soll: Diese „density“ gibt eine Form von Beziehung an, die die *Möglichkeit* von Kontakten zwischen den Mitgliedern eines Netzwerkes anzeigt, misst aber nicht die Häufigkeit des tatsächlich stattfindenden Austausches (vgl. Boissevain 1974: 37). Durch hohe Dichte sind längerfristige und umfassende solidarische Beziehungen charakterisiert, die nicht durch tatsächliche Kontakte eingelöst werden müssen.

Konsistent damit ist, dass im Datensatz von Wellman und Potter insbesondere Beziehungen zwischen nahen Verwandten hohe Werte auf dieser Dimension haben. Familiäre Bindungen stellen damit eine Form umfassender, zeitübergreifender Solidarität dar, die, im Gegensatz zu Freundschaft, nicht notwendigerweise der regelmässigen Erneuerung durch Kontakte bedarf. Damit ist diese Dimension relativ unabhängig von einzelnen Ereignissen, weshalb Wellman und Potter (1999: 74) sie mit übergreifenden Werten und Normen in Verbindung setzen und sogar Parsons' „Latent Pattern Maintenance“ aus dem AGIL-Schema zur Charakterisierung beziehen, worunter dieser die Ausrichtung der Motivation der Individuen entlang geteilter Vorstellungen von Zusammengehörigkeit und Konformität verstand (vgl. Parsons

²⁰Bei „density“ handelt es sich um einen *a priori* definierten Kennwert, nicht um einen empirisch eruierten Faktor wie bei der „immediate kinship/friendship“. In den Daten Wellman und Potters scheint Letzterer jedoch relativ stark durch Ersteren erklärt zu werden, weshalb hier die Bezeichnung der Dichte für den Faktor gewählt wird.

und Smelser 1957: 50–51). Generalisierte und dauerhafte Werte, nicht unmittelbare Zwecke zeichnen eine in diesem Sinn dichte Beziehung aus. Damit sind eher askriptive Merkmale die Basis als spezifische Leistungen.

Zur Eruierung der Dichte schlagen Wellman und Potter vor, neben der Frage nach geteilten Werten und Normen darauf zu schauen, ob es in einem Netzwerk stark voneinander separierte Einheiten ohne Kontaktmöglichkeiten gibt und ob Beziehungen durch Kontinuität geprägt oder nur vorübergehend sind. Zu erwarten ist, dass kleine Netzwerke eine höhere Dichte besitzen als grosse: Boissevain (1974: 37) weist darauf hin, dass „density“ mit der Netzwerkgrösse abnimmt. Das heisst, in grossen Netzwerken müssen einzelne Elemente des Netzwerkes im Vergleich zu kleinen Netzwerken sehr viel Kontaktmöglichkeiten etablieren, damit das Mass an Dichte nicht mit der Netzwerkgrösse abnimmt.²¹

Kontakt Die Dimension Kontakt bezieht sich im Unterschied zur Dichte auf das Ausmass, in dem Leute auf das soziale Kapital zurückgreifen, das das Netzwerk anbietet. Wellman und Potter (1999: 62–64) messen damit die tatsächlich stattfindende Häufigkeit von Kontakten. Der entsprechende Faktor korreliert dementsprechend hoch mit Variablen wie der Häufigkeit von Kontakten, die *face-to-face* oder telefonisch stattfinden, während er negativ mit der Wohndistanz korreliert.

Auch hier verweisen die Autoren auf Parsons' AGIL-Schema, wobei sie Kontakt mit „G“, also „goal-attainment“ in Bezug setzen. Gemäss Parsons (1953: 625) ist diese Ebene des zielorientierten Verhaltens mit Affektivität besetzt und im Gegensatz zur Dichte bzw. der *Latent Pattern Maintenance* nicht durch „ascription“, sondern durch „achievement“ geprägt. Das heisst, Netzwerkbeziehungen, die Kontakte darstellen, sind nicht wie bei der Dichte blosses Potenzialität und basieren nicht auf dauerhaften Merkmalen, sondern sind aktiv etablierte und immer wieder aktualisierte Verbindungen.

Die Kapazität der Mitglieder für Kontakte ist beschränkt. D. h. eine Gruppe, die auf den Vollzug von Beziehungen angewiesen ist, hat, wie Parsons am Beispiel von Kommunen vermutete, eine beschränkte Maximalgrösse:

„The group in such a case, however, cannot be a very extensive one because of the inherent limitations on the universalization of bodily contact among large numbers of people, and the attenuation of solidary relationships.“ (Parsons 1974b: 216)

Zusammenfassend lässt sich mit Wellman und Potter (1999: 74) schliessen, dass über „Kontakt“ das Mass an Aktivität von Netzwerk und Beziehungen erfasst wird.

²¹Ein Kennwert, der die Gruppengrösse berücksichtigt, wäre der „degree of connexion“, für dessen Berechnung die mit zwei multiplizierte Anzahl Beziehungen durch die Anzahl Knotenpunkte dividiert wird.

Reichweite Der Faktor „range“, also „Reichweite“ des Netzwerkes, steigt mit zunehmender Heterogenität, d. h. der Vielfalt der Netzwerkknoten, an, wobei dieser Faktor in Wellmans Daten auch mit der Netzwerkgrösse positiv korreliert. Negativ mit der Reichweite des Netzwerkes korreliert dagegen sowohl die Unmittelbarkeit von Kontakten als auch die Netzwerkdichte. Die Daten zeigen weiter, dass signifikante, aber nicht intime Bindungen die Reichweite erhöhen (vgl. Wellman und Potter 1999: 65).

Dieses Merkmal von Netzwerken hängt stark mit dem zusammen, was Granovetter (1973) im bereits erwähnten Aufsatz als „weak ties“ bezeichnet und eine Qualität von Netzwerken beschreibt, die entscheidend für die netzwerktheoretische Fragestellung wurde: Granovetters These besagt, dass sich durch die Vielzahl der im Netzwerk enthaltenen Knoten und deren Heterogenität der Zugang zu verschiedenartigen Ressourcen erhöhe.²² Wellman und Potter (1999: 65) bestätigen dies: „Ties that cut across social categories satisfy mutual needs“. Durch die Verschiedenheit der verbundenen Knoten erschliessen sich für die Elemente durch das Netzwerk eine hohe Diversität an Bezügen.

Wieder finden die Autoren eine gewisse Entsprechung in Parsons' Vierfelderschema: Der Reichweite weisen die Autoren die Funktion der „adaptation“ zu. Damit bezeichnen sie die Fähigkeit zur Anpassung und Aufrechterhaltung des Systems bzw. des Netzwerkes im Bezug auf seine Umwelt. Ein solches Netzwerk kann verstärkt mit Herausforderungen umgehen, die nicht aus dem Netzwerk selbst hervorgehen. Die Anpassungsfähigkeit ist eine generelle „adaptive capacity“, eine unspezifische Fähigkeit des Systems, mit verschiedenartigen Herausforderungen umzugehen (vgl. Parsons und Platt 1973: 13–14). Gemäss Wellman und Potter steigt diese Kapazität mit der Reichweite eines Netzwerkes – dies deckt sich mit den Erwartungen Granovetters an Netzwerke mit hoher Ausprägung auf dieser Dimension.

Wellman und Potter (1999: 74) zufolge kann diese Dimension über Fragen nach der Offenheit oder Geschlossenheit einer „personal community“ erhoben werden. Damit hängt zusammen, wie gross und heterogen ein Netzwerk werden kann und, im Zusammenhang damit, wie divers die potenziellen Ressourcen eines Netzwerkes sind.

Intimität Die Dimension der Intimität misst die Stärke der Beziehungen, weist also auf „strong ties“ in Granovetters Terminologie hin. Die Stärke beruht dabei auf

²²Wichtig ist allerdings, dass es sich bei der Reichweite um die Eigenschaften eines Netzwerkes handelt, bei der Stärke oder Schwäche der Bindung dagegen um die Eigenschaft einer einzelnen Beziehung.

der Reziprozität der Beziehung und dem geteilten Interesse an häufigen Kontakten über die Zeit hinweg.

In ihren qualitativen Interviews fanden Wellman und Potter (1999: 67) Hinweise darauf, dass in diesem Sinn intime Beziehungen als etwas Besonderes wahrgenommen werden und das entsprechende Engagement als freiwillig gilt. Das heisst, dass es nicht um ethnische oder örtlich konstituierte Gemeinschaft im Sinne Tönnies' geht, die in diesem Verständnis durch geringe Intimität gekennzeichnet ist, da die Mitglieder aufgrund von räumlicher Nähe oder Verwandtschaft zusammen sein „müssen“ (Wellman und Potter 1999: 72). Vielmehr handelt es sich um einen „Bund“ im Sinne Schmalenbachs (1922), der auf einer individuellen, emotional basierten Entscheidung zur Zugehörigkeit beruht. Intime Beziehungen im *ego-centered* Netzwerk weisen damit auch auf ein gewisses Mass an Individualisierung hin, da Gemeinschaft Gegenstand individueller Entscheidung wird. Entsprechend behandelt die Dimension der Intimität Fragen nach der Nähe und Intensität der Bindungen, bzw. nach deren mit dem Aspekt der Entscheidung einhergehenden Spezifität und Fragilität.

Das entsprechende Feld in Parsons' Vierfeldertabelle, die Integration, scheint insofern einen Bezug zur Intimität zu haben, als Parsons gemeinsam mit Platt (1973: 73) Generalisierung als zentralen Faktor in der Herstellung von Integration sieht. Das bedeutet, dass das System so organisiert ist, dass sein Bestehen über einzelne Situationen hinausgeht. Bezogen auf Netzwerkbeziehungen heisst dies, dass die Beziehungen nicht spezialisiert sind, sondern dass die Individuen umfassend aufeinander zählen können. Dem Aspekt der Entscheidung, der im Zentrum von Wellman und Potters Faktor „Intimität“ steht, wird damit allerdings nicht Rechnung getragen.

4.1.3 Grenzziehung

4.1.3.1 Notwendigkeit

Wie bereits gezeigt, richten sich netzwerkanalytische Zugänge gegen die vor-schnelle Identifikation von Gemeinschaften als Einheiten. Dabei wird auch nicht nach der Beziehung der Individuen zum Ganzen der Gemeinschaft gefragt, sondern nach formalen Beziehungen zwischen den einzelnen Gemeinschaftselementen. Von einer Einheit der Gemeinschaft wird zunächst nicht ausgegangen. In den Worten Wellmans (1983: 168) ist es wichtig, keine „groupiness“ vorauszusetzen. Dazu gilt es jedoch zu bemerken, dass die Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und ihrer Umwelt kein blosses Produkt wissenschaftlicher Differenzierung ist, wie es netzwerkanalytische Kritiken unterstellen, sondern im Feld selbst vorkommt:

Gemeinschaften werden in der Kommunikation auf der Ebene des Untersuchungsgegenstandes bezeichnet und thematisiert. Entlang den ihnen unterstellten Grenzen orientieren sich Handlungen, Kommunikationen und die Verschiebung von Ressourcen. Deshalb ist es angezeigt, dem Rat Jan Fuhse zu folgen, der auf Wellmans Absage an die „groupiness“ wie folgt reagiert:

„Stattdessen ließe sich ‚Gruppenhaftigkeit‘ (Wellman) als Variable begreifen. Soziale Phänomene wären dann umso ‚gruppenhafter‘, je stärker sie intern vernetzt sind, je klarer und exklusiver ihre Außengrenze gezogen wird und je stärker ihre interne Organisation ausgeprägt ist – je eher also die Mitglieder einer Gruppe als ‚Kollektiv‘ handeln.“ (Fuhse 2006: 254)

Das heisst, dass die Unterscheidung zwischen einer Gemeinschaft und ihrer Umwelt auch in einer netzwerktheoretischen Herangehensweise beachtet werden sollte. Damit soll nicht einfach eine Einheit unterstellt werden, sondern mit einem Mehr oder Weniger an Beziehungen, aber auch an Grenzziehung und dem Postulieren von Einheit gerechnet werden. Eine Möglichkeit, den netzwerktheoretischen Mahnungen Folge leistend, Einheitsunterstellungen und Reifikationen zu vermeiden, gleichzeitig aber dennoch über Gemeinschaften als Ganzes sprechen zu können, sind Konzepte, die sich dieser Devise folgend dem „boundary making“ widmen.

In ihrem Blick auf entsprechende Ansätze sehen Lamont und Molnár (2002: 168–169) „social boundaries“ als objektivierte Form sozialer Differenz, die den Zugang zu materiellen und nicht-materiellen Ressourcen beeinflusst und Handlungen strukturiert. Soziale Grenzen gingen mit symbolischen Grenzen einher, die es im Feld und auch dem Forscher ermöglichten, die sozialen Grenzen explizit zu bezeichnen und zu thematisieren. Die Autoren stellen eine Arbeit mit entsprechenden Unterscheidungen in verschiedensten sozialwissenschaftlichen Ansätzen und Themen fest: So bei der Erforschung von Nation, Ethnizität, Gruppe oder Identität im Allgemeinen, wobei mit den unterschiedlichsten Begrifflichkeiten gearbeitet wird. Aus den teils unverbundenen Ansätzen, die sich *boundaries* widmen, sollen zwei kurz betrachtet werden.

4.1.3.2 Systemtheorie

Eine explizite Zuwendung zu *boundaries* lange vor Lamont und Molnár findet sich in der soziologischen Systemtheorie: Parsons (1961: 36) sieht empirisch vorkommende Systeme als offen an, insofern sie mit ihrer Umwelt in Wechselbeziehungen stehen, dabei würden sie jedoch Grenzen, *boundaries*, aufrechterhalten. Darunter versteht Parsons, dass es eine Differenz zwischen Strukturen und Prozessen innerhalb des Systems zu solchen ausserhalb des Systems gibt, die auf der Gegen-

standsebene und dem Forscher die Identifikation des Systems überhaupt erst ermöglicht.

Die bei Parsons zu beobachtende Umstellung auf das Konzept des „boundary makings“, bzw. der „boundary maintenance“ führt zu einer Verschiebung des Blickes, die durchaus gewisse, freilich später gestellte, netzwerktheoretische Forderungen einlöst: Es steht nicht mehr die Beziehung zwischen dem Ganzen (Gemeinschaft) und seinen Teilen (den Individuen) im Vordergrund, wie es in der soziologischen Frage nach Gemeinschaft für die Frage nach dem Zusammenhang von individuellem *commitment* und *community* über Vorgänge der Internalisierung auch in strukturfunktionalistischen Ansätzen²³ konstitutiv war. An ihre Stelle rückt die Frage ins Zentrum, wie die Unterscheidung zwischen der Gemeinschaft und ihrer Umwelt reproduziert wird.

Mit der Konzentration auf Grenzziehung wird Differenz zum Ausgangspunkt zur Erfassung von Identität, wobei mit dem Wort „making“ betont wird, dass es sich um einen Vorgang handelt. Beide Aspekte ermöglichen so die Konzeptionalisierung gemeinschaftlicher Einheit in ihrem dynamischen und nicht abgeschlossenen Verhältnis zur Umwelt. Die Suche nach „essentials“, „unabdingbaren Strukturen“ wird dabei „in die Frage verschoben, wie die Differenz zwischen System und Umwelt erhalten bleiben könne, unter Umständen bei gleichzeitigem Auswechseln von Strukturen“, schliesst Luhmann (2004: 66), der an Parsons anschliesst.

4.1.3.3 *Manchester School*

Netzwerktheorie und die Konzentration auf „boundary making“ lassen sich auch kombinieren, wie Andreas Wimmer in seiner Theorie des ethnischen „boundary makings“ zeigt. Dabei steht für Wimmer (2008: 986) allerdings nicht die Systemtheorie Pate, vielmehr verweist er auf den Einfluss Max Webers (z. B. Webers wiederum durch Simmel inspirierte Rede von „Vergemeinschaftung“ statt „Gemeinschaft“) sowie auf die Manchester School, die über J.C. Mitchell für die Netzwerktheorie in der Ethnologie wichtig wurde und in Verbindung mit institutionentheoretischen Ansätzen zum Konzept des „boundary makings“ geführt hat.

Gerade bei Mitchell finden sich Überlegungen zu ethnischen Grenzziehungen, die es erlauben, eine in soziologischen Netzwerktheorien meist zurückgestellte Thematik zu diskutieren, nämlich die Frage nach dem Verhältnis zwischen explizit thematisierter und implizit reproduzierter Differenz. So unterscheidet Mitchell (1974a: 15–16) zwischen Ethnizität als strukturellem und Ethnizität als kulturellem Konzept. Im ersten Fall, also Ethnizität als strukturelles Konzept, werden Akteure aufgrund ihres Handelns, beispielsweise in ökonomischen Beziehungen oder politi-

²³Vgl. als Beispiel für die Frage nach dieser Beziehung, auch mit Referenz auf Parsons, Rosabeth Kanter (1972).

schen Präferenzen, aus der Sicht des Wissenschaftlers als Angehörige einer Gruppe bezeichnet, die von ihm als ethnisch, z. B. als „Stamm“, gefasst wird. Ethnizität ist dabei eine analytische Kategorie, mit der vom Wissenschaftler Unterschiede, die sich im Verhalten auf der emischen Ebene zeigen, bezeichnet werden. Im zweiten Fall könne Ethnizität als kulturelles Phänomen bezeichnet werden, nämlich als Bestimmung, die auf Symbole und Deutungen im untersuchten Kontext selbst verweist, mit denen Einheiten und Differenzen wiedergegeben bzw. produziert werden. Mitchell kommt zum Schluss, dass die symbolische, kulturelle Ebene meist mit der strukturellen Ebene des Verhaltens einhergeht: Die Strukturierung des Handelns ist von Symbolen oder Deutungen begleitet, mit welchen in den Handlungen sich abzeichnende Muster aufgegriffen und auf der Ebene des Untersuchungsgegenstandes selbst beobachtet werden (vgl. Mitchell 1974a: 28–29).²⁴

4.1.3.4 Netzwerk und Bedeutung

Im Anschluss an diese Ausführungen Mitchells stellt sich die Frage nach der Beziehung zwischen strukturellen und kulturellen Faktoren, zwischen Beziehungen und Bedeutungen, Werten, Symbolen und Moral. Gerade die Ausrichtung auf Beziehungen auf Kosten von Bedeutungen führt zu Gegenkorrekturen bei Wissenschaftlern, die ihren Blick stärker auf „Kultur“ legen wollen: Insbesondere in den letzten zwei Jahrzehnten werden Forderungen eines stärkeren Einbezugs der „kulturellen Dimension“ in Netzwerktheorien laut, gerade bezüglich der in erster Linie auf „Strukturen“ ausgerichteten soziologischen Netzwerktheorien (vgl. Mische 2011). Dem kann hier nicht ohne Weiteres gefolgt werden, da auf eine Kultur-Struktur-Unterscheidung hier, der Diskussion im Abschn. 2.6 folgend, verzichtet wird. Die Unterscheidung zwischen symbolisch/kulturell vs. sozial/strukturell erweist sich auch in der Diskussion um Netzwerke und Grenzziehungen als problematisch. Zwischen „kultureller Differenzierung“ und „sozialer Grenzziehung“ zu unterscheiden, wie es Barth vorschlug (und dem „cultural stuff“ die Relevanz absprach), scheint wenig sinnvoll.²⁵ „Kultur“ und „Soziales“ können nicht sinnvoll in der dafür

²⁴Analog zu den Ausführungen zur Ritualtheorie liesse sich an dieser Stelle die Frage stellen, ob mit dieser Unterscheidung ein Hiatus aufgetan wird, dessen einziger Zweck darin liegt, ihn durch empirische und theoretische Manöver wieder zu schliessen. Tatsächlich scheint Ethnizität in Form von praktischem, nicht verbalisiertem, sondern durch einen Habitus, also „einverleibte, zur Natur gewordene (...) Geschichte“ (Bourdieu 1993: 105), gelenktes Handeln realisiert zu werden. Da Diskurse die primären Untersuchungsgegenstände sind und in ihnen die praktische Logik zunächst einmal durchbrochen wird, scheint eine Unterscheidung in Struktur und Kultur hier jedoch sinnvoll.

²⁵Die Rede von Struktur und Kultur muss allerdings nicht unbedingt mit einem neuen Struktur/Kultur-Dualismus einhergehen: So finden sich Ansätze, in denen Kultur und Struktur weder in zwei verschiedenen Systemen verortet werden, noch einer der beiden Seiten

nötigen Weise unterschieden werden: So wäre beispielsweise nicht klar, ob Esssitten eher der Kultur oder dem Sozialen zuzurechnen sind. Hier hilft es auch nicht weiter, die Unterscheidung zwischen „Grenze“ (sozial) und „Füllung“ (*cultural stuff*) wie Barth als Kriterium der Kultur-Struktur-Unterscheidung zu nehmen: Es ist nicht klar, inwiefern die eben genannten Esssitten bloss der Füllung dienen oder auch der Grenzziehung. Es scheint sich auch nicht um eine bloss analytische Unterscheidung zu handeln, wenn wie bei Barth das eine die eigentliche Form, das andere wenig relevantes Füllmaterial darstellt, da damit eine Differenzierung der vermeintlich vom Forscher erstellten Unterscheidungen bereits dem Untersuchungsgegenstand unterstellt wird: Strukturelle Elemente zeitigen Konsequenzen, kulturelle dagegen nicht.

Versucht man, eine entsprechende Unterscheidung empirisch festzumachen, gelangt man wie Vaisey (2007) zum Schluss, dass die kulturelle, werthafte Dimension strukturell von Bedeutung ist. So sieht Vaisey aufgrund seiner Untersuchung eines grösseren Samples von Kommunen die „moralische Ausrichtung“ als notwendig für die Konstitution von Gemeinschaft:

„(...) the regression models are consistent with the notion that, while structural and cultural arrangements may tend to co-occur, moral order is the proximate mechanism that led to the production of we-feeling in these groups.“ (Vaisey 2007: 862).

Gleichzeitig stellt Vaisey fest, dass die „kulturelle Dimension“ mit den strukturellen Faktoren verknüpft ist, das heisst, dass beispielsweise das strukturelle Merkmal der Autorität nur dann zur Gemeinschaft beiträgt, wenn es in der „kulturellen Dimension“, so z. B. in Form von Werten, legitimiert ist. Denn, so Vaisey (2007: 864): „moral order is only sufficient to produce community in the presence of particular structural arrangements.“ Die Resultate sind wenig überraschend: Einerseits erfasst Vaisey (2007: 856) von Beginn weg Gemeinschaft über bestimmte Deutungen. Dabei erhebt er explizite Einschätzungen von Gemeinschaft, was seinen Schluss tautologisch macht. Auch die Schlüsse, dass Kultur und Struktur miteinander einhergehen, können darauf zurückgeführt werden, dass es sich von Beginn weg um eine Unterscheidung des Wissenschaftlers handelt, entlang derer sich der Untersuchungsgegenstand gar nicht differenziert.

ein essenzieller und der anderen ein eher „epiphänomenaler“ Status gesprochen wird, sondern von einer gegenseitigen Bedingtheit von „transactions“ und „meaning structures“ ausgegangen wird (vgl. Fuhse 2009).

In praxistheoretischen, luhmannianischen, aber auch in jüngeren marxistischen²⁶ und poststrukturalistisch beeinflussten Positionen wird eine entsprechende Differenz höchstens als „zwei Seiten einer Medaille“ gesehen. Auch Machtbeziehungen, die typischerweise der Struktur zugeordnet werden, sind mit Bedeutungen besetzt und auch Symbole stellen in ihrem Vollzug – und ausserhalb von diesem sind sie bedeutungslos – Beziehungen dar, die „strukturelle“ Konsequenzen haben. Bei verschiedenen Autoren, so z. B. Wimmer (2013: 63), dient der Diskursbegriff zur Fassung dieser Nicht-Trennbarkeit von Wissen und Macht, die einer Struktur/Kultur-Unterscheidung eigentlich entgegensteht. An Stelle einer solchen Unterscheidung soll der Grad der Reflexivität, das heisst der Beobachtung der eigenen Beobachtungen, in Betracht gezogen werden. In einer Gemeinschaft kann die Reflexion von Grenzziehungen und deren Besetzung mit Bezeichnungen mehr oder weniger stattfinden – diese Reflexivität kann ihrerseits ein Faktor in der Erzeugung der Grenzziehung sein. Der Wissenschaftler wiederum kann diese Reflexivität aufnehmen oder überhaupt darüber im Feld stattfindende Handlungen und Kommunikationen als Einheit bezeichnen.

4.1.3.5 Typen von Gemeinschaft

Die Frage, inwiefern Differenzierungen zwischen Gemeinschaft und Nicht-Gemeinschaft, die sich entlang von Handlungen, Positionierungen, Beziehungen usw. ergeben, auch über Deutungsmuster im Feld selbst aufgegriffen und thematisiert werden, ist letztlich empirisch zu beantworten.²⁷ Im Folgenden wird dann von einer Gemeinschaft gesprochen, wenn im Feld selbst eine Zuwendung zu den über Beziehungen erzeugten Differenzierungen geschieht und eine soziale Ordnung als Einheit bezeichnet wird. Die Art und Weise dieser Grenzziehung als „symbolic boundary“ wiederum bleibt ihrerseits nicht folgenlos für die Konstitution von Gemeinschaft, weshalb sie ihrerseits einen wichtigen Faktor in der Auseinandersetzung mit dem Gegenstand darstellt.

In der Literatur finden sich spätestens seit Tönnies verschiedene Typologien und Taxonomien von Typen von Gemeinschaften, so z. B. von Giesen (1991) oder Brint (2001). Letzterer geht dazu von einem deduktiven Schema aus, an dessen Spitze

²⁶So z. B. das Verständnis Althusser (1977a) von Ideologie: Sie ist nicht blosses Abbildung und Imagination der „realen Existenzbedingungen“, sondern konstituiert das Verhältnis der Individuen zu diesen Bedingungen.

²⁷Damit ist ein Umgang mit der Spannung gefragt, die bereits beim Traditionsbegriff mit Rückgriff auf Weber – Tradition zwischen dumpfer Repetition und expliziter Bejahung – angesprochen wurde. Die Aufgabe der Theorie ist es, die Differenz begrifflich handhabbar zu machen, diejenige der Empirie, zu zeigen, wo der jeweilige Fall entsprechend anzusiedeln ist.

die Alternative der Gemeinschaftsbildung über Ort oder über Entscheidung steht, je gefolgt von der Alternative aktivitätsbasiert vs. glaubensbasiert usw., bis in den Verästelungen des Schemas unterschiedliche Gemeinschaftstypen stehen. Ein solches Schema ist höchst voraussetzungsreich und lässt sich hinsichtlich seiner konstitutiven Unterscheidungen hinterfragen, so z. B. ist zu fragen, ob „Entscheidung“ und „Ort“ tatsächlich unabhängig voneinander sind. Zudem ist die hier hinterfragte Struktur/Kultur-Unterscheidung wieder in die Differenz Aktivität vs. Glaube mit eingebaut.

Angesichts solcher Probleme aktuellerer Typologien soll hier auf die Unterscheidung von Tönnies zurückgegriffen werden – inklusive eines zusätzlichen Typs.

Ort Wie netzwerkanalytische Studien zeigen, steigt der Kontakt von Gemeinschaftsmitgliedern untereinander mit zunehmender geographischer Nähe (vgl. z. B. Wellman und Potter 1999: 64; Vaisey 2007: 861).²⁸ Die räumliche Nähe kann dabei von unterschiedlicher Dauer sein: Im Fall von Kommunen verbindet die geteilte Lebensführung an einem Ort die Mitglieder miteinander, in anderen Religionsgemeinschaften führen die Mitglieder ein Leben ausserhalb gemeinschaftlicher Grenzen und finden sich nur zu einzelnen Gelegenheiten am selben Ort wieder.

Mit Giddens (1986: 142) sind die Konfigurationen zwischen Präsenz und Absenz und ihre Bezüge zueinander je nach sozialer Ordnung variabel. Es lasse sich im Hinblick auf die Gesellschaft, so Giddens weiter, beobachten, dass gerade in der Moderne die Raum-Zeit-Extension von sozialen Beziehungen immer grösser werde. Dies hat auch Folgen für die Konstitution von Gemeinschaften, wie Säkularisierungstheoretiker bemerken, da diese sich nicht mehr auf die räumliche Nähe ihrer Mitglieder, wie sie ein ländlicher Kontext vielleicht einmal bot, verlassen kann. Gesellschaftliche Beziehungen, um die auch Gemeinschaftsmitglieder nicht herumkommen, bedingen Mobilität. Wenn diese gesellschaftlichen Beziehungen nicht gekappt werden sollen, stellt sich die Frage, wie eine Gemeinschaft die Raum-Zeit-Distanz überbrücken bzw. temporär aufheben kann, um ihren Zusammenhalt zu bewahren.

Ein Weg zur Herstellung von Kopräsenz der Gemeinschaftsmitglieder sind Rituale, die damit Kontakte ermöglichen und durch die Emotionalität des Ereignisses auch die Intimität der Beziehungen steigern können.²⁹ Die Alternative wäre der weitgehende Verzicht auf gesellschaftliche Involvierung und eine kollokale

²⁸Bereits Durkheim hielt bekanntlich fest: „Damit die Gesellschaft sich ihrer bewusst werden kann und dem Gefühl, das sie von sich hat, den nötigen Intensitätsgrad vermitteln kann, muss sie versammelt und konzentriert sein.“ (Durkheim 1994: 565, 603).

²⁹Vgl. für ein Instrumentarium zur Analyse ritueller Interaktionen Collins (2004), für ein Beispiel der Anwendung auf eine neue evangelikale Gemeinschaft Walthert (2013).

Lebenspraxis, wie sie sich in Kommunen findet. Ein wichtiger Faktor im Hinblick auf Räumlichkeit ist, ob die Gemeinschaftsmitglieder innerhalb der Gemeinschaft arbeiten. Eine Konsequenz davon, ausserhalb zu arbeiten, ist beispielsweise die Einführung von Geld in die Gemeinschaft, was potenziell disruptive Differenzen erzeugen kann.³⁰

Die Frage stellt sich in diesem Zusammenhang auch, inwiefern elektronische Übertragungsmedien bei der Überbrückung von Distanzen helfen – Ende der 1990er Jahre schlossen Wellman und Potter (1999: 70) noch, dass zwar im Fall von „Dyaden“, den Beziehungen zweier Personen, der Kontakt oft telefonisch erfolgen würde, dabei aber Telefon und E-Mail lediglich als Ergänzung für face-to-face Kontakte fungieren würden³¹ (vgl. ähnlich auch Putnam 2000: 172). „The Internet intensified the volume and range of neighborly relations, rather than reducing neighboring or transforming neighboring into an online-only experience“, schliessen Hampton und Wellman (2003: 305) auch angesichts einer Studie aus der Agglomeration Torontos. Dabei wirkten Internetverbindungen sogar dem von Putnam beobachteten Trend des Rückganges der Involvierung in nachbarschaftliche Beziehungen entgegen, das heisst stärkten lokale Bindungen. Zudem würden sie zumindest leicht die Folgen von Mobilität lindern und nach einem Umzug die Kontaktwahrscheinlichkeit mit ehemaligen Nachbarn erhöhen. In einer jüngeren Studie schliessen Mesch und Mitautoren (2012), dass geographische Distanz nicht einfach von digitalen Medien ersetzt werde, persönlicher Kontakt sei auch für Beziehungen entscheidend, die stark auf neue Kommunikationsmedien zurückgreifen würden.

Ethnizität Eine weitere Art der Grenzziehung ist Ethnizität. Eine nützliche Definition von Ethnizität findet sich bei Weber (1972: 237), wo Ethnizität als „Glauben an eine Abstammungsgemeinsamkeit“ bestimmt wird. Mit dem Ethnologen Levine (1999: 167) lässt sich dies als „method of classifying people (both self and other) that uses origin (socially constructed) as its primary reference“ verstehen. Die Kriterien für Abstammung, beispielsweise Patrilinearität oder Matrilinearität, werden dabei nicht vom Wissenschaftler festgelegt, sondern werden im Untersuchungsgegenstand selbst bestimmt und zu wirksamen Grenzziehungen gemacht. Ethnizität

³⁰Vgl. für Beispiele von Veränderungen, die die Einführung von Geld bei der Aufhebung der kommunalen Lebensweise in der Oneida Community mit sich brachte: Klaw (1993: 272–274). Eine Speisekarte mit Preisliste hält Einzug in der ehemaligen Gemeinschaftsküche (die Bezahlung geht einher mit Wahlmöglichkeit) und die ehemaligen Gemeinschaftsmitglieder zahlen hohes Lehrgeld in der für sie neuen Beteiligung am Wirtschaftsleben.

³¹So stellen die Autoren fest, dass Personen, die in geographischer Nähe wohnen, auch häufiger miteinander telefonieren.

kann dabei, wie bereits mit J. C. Mitchell (1974a) angesprochen, mehr oder weniger in Konzepten expliziert oder bloss stillschweigend praktisch reproduziert werden.

Ethnizität soll hier nicht als Sammelbegriff für alle möglichen gemeinschaftlichen Grenzziehungen verwendet werden, wie es im Anschluss an Barth (1970, 2003) oft gemacht wird, sondern als in ihrer Semantik über Abstammung argumentierende Grenzziehung. Für ein solches Verständnis ist es notwendig, dass innerhalb eines Kontextes explizite Verweise auf Abstammung erfolgen – da diese Zuschreibung nicht vom Wissenschaftler gemacht werden soll –, was aber nicht heisst, dass in jeder Beziehung, die als Reproduktion von Ethnizität verstanden werden kann, diese explizite Referenz mitgeführt werden muss. Beispielsweise wurden innerhalb der Gemeinschaft der Parsi Zoroastrier die Kriterien ethnischer Grenzziehungen explizit verhandelt, gleichzeitig wurden durch die implizite Einschränkung der Teilnehmerschaft an diesen Diskussionen die (patrilinearen) ethnischen Grenzen implizit reproduziert, was auch von denjenigen nicht reflektiert wurde, die diese Grenzziehung explizit kritisierten (vgl. Walthert 2010: 231–232).

Mit Ethnizität geht eine Primordialisierung der sozialen Beziehungen einher. Das heisst, dass über Ethnizität die Gemeinschaftszugehörigkeit als angeboren gilt und weder erworben noch abgelegt werden kann. Gerade Letzteres ist freilich dann möglich, wenn zur Ethnizität weitere Kriterien, wie beispielsweise dasjenige religiöser Zugehörigkeit, hinzukommen (vgl. Lüddeckens und Walthert 2013).

Überzeugung Für Tönnies' Gemeinschaft des Geistes stellen geteilte Überzeugungen die Basis dar, auf dieser basiere ein „geistiges Band“ (Tönnies 1991: 13), das alle Mitglieder verbinde. Typischerweise komme einer „durch Gemeingeist gestiftete, gefeierte *Gottheit*“ (Tönnies 1991: 13; Hervorhebung im Original) eine unmittelbare Bedeutung zu, sie symbolisiere die Gemeinschaft. Da Glaubensvorstellungen und damit explizite Konzeptionen im Zentrum stehen, dürfte diese Form von Grenzziehung zumindest mit dem hier verwendeten Religionsverständnis (siehe Abschn. 2.7) am einfachsten als Religion bzw. Nicht-Religion identifiziert werden können. Eine religiöse Gemeinschaft dürfte in einem gewissen Mass immer „Gemeinschaft des Geistes“ sein.

Mit dem Glauben an bestimmte Überzeugungen ist das Kriterium der Zugehörigkeit flexibler als in den anderen der genannten Formen von Gemeinschaft. Der „gute Geist“, der sie zusammenhält, „haftet damit auch nicht an einer Stelle, sondern wohnt im Gewissen seiner Verehrer und begleitet ihre Wanderung in fremde Lande.“ (Tönnies 1991: 13). Auch Gemeinschaftsein- und -austritte dürften leichter möglich sein als bei der ethnischen Gemeinschaft. Somit kommt dieser Form eine

voluntaristische Dimension hinzu, wobei es praxistheoretisch wahrscheinlich scheint, dass auch das Fürwahrhalten bestimmter Glaubensvorstellungen über Sozialisation weitergegeben und gewissermassen vererbt wird.

Organisation Die Grenzziehung über formale Organisation stellt einerseits u. a. durch die damit typischerweise verbundene Zweckbindung einen Gegensatz zu gemeinschaftlichen Formen der Grenzziehung dar (siehe S. 4.1.1.5). Andererseits kann formale Organisation gerade die Aufgabe haben, gemeinschaftliche Grenzen abzusichern, weshalb sie hier doch als Dimension von Gemeinschaft charakterisiert werden soll.

Mit „sozialer Organisation“ oder als „organisiert“ in einem weiten Sinne können verschiedenste Formen von Beziehungen zwischen Individuen und Gruppierungen bezeichnet werden (vgl. Blau und Scott 2003: 4). Damit das Konzept eine gewisse Trennschärfe erlangt, ist im Folgenden der Sonderfall der „formalen Organisation“ gemeint, das heisst Formen sozialer Beziehungen, die auf einem formalen Akt basieren und ihre Verfasstheit auf schriftliche Dokumente stützen. Werden gemeinschaftliche Grenzziehungen formal organisiert, verändert das die Gemeinschaft grundsätzlich.

Da es sich bei religiösen Organisationen wie z. B. Kirchen um Mitgliedschaftsorganisationen handelt, können sie über Sanktionen das Innen/Aussen einer religiösen Gemeinschaft über organisationsinterne Kriterien bestimmen (vgl. Luhmann 1998: 829–830), womit Organisation die Gemeinschaftsgrenzen bestimmt. Auch der Einfluss auf die Mitglieder kann gesichert werden: Dabei bauen formale Organisationen ihre Verbindlichkeit gegen innen meist auf Sanktionsmöglichkeiten bei Regelverstössen, z. B. dem Ausschluss aus der Organisation (vgl. Collins 1975: 291), auf. Andererseits sind im Fall voluntaristischer Mitgliedschaft die formalen Bedingungen dazu vorhanden, dass Mitglieder austreten können. Zugehörigkeit ist hier also nicht zugeschrieben und angeboren, sondern durch individuelle Entscheidung erlangt und reversibel.

Durch die Verlagerung von Pflichten auf formal definierte und generalisierte Rollen wird in Organisationen Kontinuität unabhängig von spezifischen Personen gewährleistet und die Erwartungssicherheit erhöht (vgl. Luhmann 2000: 231). Die mit der Grösse abnehmende Dichte des Netzwerks und das Konzept der Mitgliedschaft ist dabei auch eine Möglichkeit, Zugehörigkeit jenseits von räumlicher Bindung oder *commitment* zu religiösen Werten festzulegen. Entsprechend sind, wie Krech et al. (vgl. 2013: 60) feststellen, grosse Gemeinschaften wie z. B. Kirchen eher formal organisiert als kleine Gruppierungen.

Organisation ermöglicht eine zweifache Systematisierung einer religiösen Gemeinschaft und ihrer Tradition: Erstens ermöglicht die dauerhafte Besetzung

von Funktionen durch Rollen die Formalisierung und Stabilisierung der Gemeinschaft auf der operativen Ebene, da Zuständigkeiten und Ressourcen Gegenstand verbindlicher Entscheidungen werden. Zweitens ermöglicht dies wiederum die Systematisierung von Semantiken, also der Symbole, Deutungen und Theologien (vgl. Luhmann 2000: 195). Bereits Max Weber schloss, dass „(...) eine umfangreiche, streng bindende und systematisch rationalisierte Dogmatik theoretischer Art (...)“ sich dort am stärksten entwickle, „(...) wo eine starke Organisation der Priesterschaft gegenüber den politischen Gewalten das grösste Mass von Selbständigkeit besass.“ (Weber 1972: 282).³²

4.2 Religiöse Gemeinschaften

4.2.1 Gemeinschaft des Geistes: Das *International Christian Fellowship*

Erstes Fallbeispiel ist das *International Christian Fellowship* (ICF) in Zürich, eine in den 1990er Jahren entstandene evangelikale³³ Freikirche, die auf einen anhaltenden Zuspruch³⁴ zählen kann. Sein Modus der Grenzziehung lässt sich als „Gemeinschaft des Geistes“ identifizieren, es handelt sich beim ICF um einen voluntaristischen Verband religiös Gleichgesinnter. Die ritualisierte Interaktion der *Celebration* genannten Gottesdienste wurde bereits im Kapitel zu den Interaktionen analysiert (siehe Abschn. 3.3.1): Dabei wurde insbesondere die rituelle Herstellung von Emotionen aufgezeigt sowie die Art und Weise, wie Symbole rituell kommuniziert und mit *emotional energy* versehen werden. Diese weitgehend auf die Interaktion beschränkte

³²Vgl. für den Zusammenhang von Organisation und Gemeinschaft anhand des Beispiels der in der Folge ebenfalls diskutierten Gemeinschaft der Parsi Zoroastrier Lüddeckens und Walthert (2013).

³³Mit „evangelikal“ sollen Strömungen innerhalb des Protestantismus bezeichnet werden, wenn sich darin erstens die Betonung eines Konversionserlebnisses findet, das als Wiedergeburt und Ausgangspunkt einer neuen, persönlichen Beziehung mit Jesus gesehen wird, zweitens der Bibel übergreifende Autorität in Fragen des Glaubens und der Lebensführung zugeschrieben wird und drittens diese Religiosität gegen Aussen gezeigt und weiterzugeben versucht wird (vgl. Shibley 1998: 69).

³⁴Das ICF ist in den 1990er Jahren entstanden und erfreut sich vor allem im Alterssegment von Jugendlichen bis zu 30-Jährigen einer relativ grossen Anhängerschaft. Zwar wuchs die Gemeinschaft nicht so stark, wie zunächst vermutet wurde, sie ist aber nach wie vor erfolgreich und scheint jedenfalls zahlenmässig nicht zu schrumpfen. Die grössten *Celebrations* dürften durchschnittlich von 500–1000 Personen besucht werden, wobei pro Wochenende gemäss eigenen Angaben des ICF insgesamt 2000–2500 Personen eine der *Celebrations* besuchen.

Analyse gilt es nun im Hinblick auf die Gemeinschaft, innerhalb derer sie stattfindet, zu erweitern: Dazu soll als erstes das ICF über die ausgearbeiteten netzwerktheoretischen Variablen charakterisiert und diese in Bezug zur beobachteten Ritualisierung gestellt werden. In einem zweiten Schritt soll gefragt werden, wie die ritualisierte Symbolik des ICF zur Konstitution von Gemeinschaft angesichts von Dilemmata beiträgt, mit denen Gemeinschaften in der Gesellschaft konfrontiert sind.

4.2.1.1 Netzwerkbeziehungen

Kontakt: Die Durchführung von Ritualen führt für die Teilnehmenden zu regelmässigen Kontakten. Die ritualisierte Kommunikation der *Celebrations* kanalisiert jedoch die Aufmerksamkeit der Anwesenheit auf einen gemeinsamen Fokus der Aufmerksamkeit auf der Bühne, währenddessen nicht-ritualisierte und bilaterale Kommunikation unter den Teilnehmenden kaum möglich ist. Das Knüpfen entsprechender Kontakte wird dafür beispielsweise vor und nach den *Celebrations* in Räumlichkeiten ermöglicht, die an den Versammlungsraum angrenzen. Darüber hinaus findet sich auch ein rituelles Angebot zum Knüpfen von Kontakten, so neben den *Celebrations* Hauskreise für eingeladene Mitglieder. Diese bringen die Gemeinschaftsmitglieder in weniger standardisierter Kommunikation zusammen und machen sie wechselseitig zum Fokus der Aufmerksamkeit. Während die *Celebrations* ein niederschwelliges Angebot mit offener Teilnahme darstellen, orientieren sich die (hier nicht weiter analysierten) Hauskreise an klareren Grenzen wie erlöst/nicht-erlöst und stellen durch die gegenseitige Beobachtung stärker bindende rituelle Praktiken dar, die an die in Kommunen oft beobachtbaren Beichrituale erinnern (siehe auf Abschn. 4.2.2.3).

Dichte: Die Dichte, das heisst die Etablierung von Kontaktmöglichkeiten, ist zunächst einmal gering, da die Bindungen an die Gemeinschaft an Interaktion gebunden sind: ICF stellt keine Mitgliedschaftsorganisation wie die Landeskirchen dar, in denen Rechte und Verpflichtungen über formale Mitgliedschaft etabliert werden. Damit gibt es keine institutionalisierten gegenseitigen Verpflichtungen, also nur eine unverbindliche *latent pattern maintenance* im Sinne stabilisierter geteilter Vorstellungen von Zugehörigkeit und Solidarität. Dies dürfte zur beobachteten Wichtigkeit der Rituale nicht nur für die Kontakthäufigkeit, sondern auch für die Selbst- und Fremdzurechnung von Zugehörigkeit beitragen.

Reichweite (Heterogenität, Grösse): Die Wichtigkeit von Glaubensvorstellungen und die Offenheit und die Niederschwelligkeit der Rituale macht Gemeinschaft relativ unabhängig von anderen Variablen.³⁵ Das heisst, dass die Heterogenität der

³⁵Dies unterscheidet neuere evangelikale Gruppierungen wie den ICF von den angestammten Freikirchen des schweizerischen Kontexts, die ein eigenes Milieu konstituieren, das mehr als nur Religionszugehörigkeit bestimmt und in dem z.B. eine bestimmte Abstammung die

Gemeinschaftsmitglieder hinsichtlich Abstammung, Beruf, Alter potenziell gross ist und über die Gemeinschaftsmitglieder die Repräsentation gesellschaftlicher Differenzierungen innerhalb der Gemeinschaft erlauben würde. ICF scheint jedoch vor allem für junge Erwachsene attraktiv zu sein, was wohl auf die spezifische Ritualisierung zurückzuführen ist – wobei diese Einseitigkeit durch das Angebot altersspezifischer Rituale aufzuheben versucht wird. Zudem stellt sich die Frage, ob, wenn die Gemeinschaft ihre Mitglieder in grundlegender Weise in ihrer Lebensführung zu prägen versucht, sich die Mitglieder nicht zunehmend ähneln, wodurch die Reichweite der Gemeinschaft sinken würde. Dagegen spricht wiederum, dass das ICF wie viele andere neuere evangelikale Bewegungen weltbejahend ist (vgl. Shibley 1998) und so seine Mitglieder in ihren Möglichkeiten der Partizipation an der Welt nicht einschränkt.

Hinsichtlich der *Intimität*, also der Frage nach „strong ties“, dürfte mit einer Diversität von Bindungsstärken zu rechnen sein, wobei sich diese je nach ritueller Partizipation verändern: Für die *Celebrations* reichen schwache Bindungen aus, die Reziprozität in den Hauskreisen macht dagegen starke Bindungen wahrscheinlich. Von Aussen wahrnehmbar ist eine breite Palette von Freizeitbeschäftigungen und beruflicher Vernetzung, die von der Gemeinschaft angeboten werden, die die Intimität erhöhen dürften. Durch das Intensivieren von Kontakten können Gemeinschaftsmitglieder auch von der Reichweite der Gemeinschaft profitieren.

Ein weiterer von Wellman und Potter (1999: 67) genannter Aspekt von Intimität, die Wahrnehmung der Besonderheit und Freiwilligkeit einer Beziehung, stellt dabei ein Grundmodell in der Gemeinschaft dar, dass nicht zuletzt auch in den Glaubensvorstellungen expliziert und über die diesbezüglich paradigmatische Beziehung zu Jesus in den Ritualen zelebriert wird. Diese Beziehung konstituiert in einer voluntaristischen Gemeinschaft des Geistes die Bindung zur Gemeinschaft – und wird von allen geteilt. Im Gegensatz zu primordial oder räumlich festgelegten Bindungen kann Partizipation immer als Bejahung dieser Beziehung und damit als persönliches *commitment* gedeutet werden. Das Mass an in der Gemeinschaft wahrgenommener Intimität dürfte damit hoch sein.

4.2.1.2 Dilemmata von Gemeinschaft

Die Relevanz von Glaubensvorstellungen wurde im Abschn. 2.6.5 als historisch kontingente Angelegenheit identifiziert – in protestantischer Religiosität und auch im ICF spielen sie eine zentrale Rolle. Gerade wenn ihnen in praxistheoretischer

Zugehörigkeitschancen massiv erhöht. Zu bemerken ist jedoch, dass verschiedene Personen aus dem Umfeld von ICF vermuten, dass dies auch für den ICF der Fall ist, dass also die Plausibilität der Glaubensvorstellungen und die Attraktivität von Ritualen für diejenigen Individuen grösser ist, die Bezüge zum „freikirchlichen Milieu“ aufweisen.

Absicht keine Unabhängigkeit von der Praxis zugestanden werden soll, ist zu fragen, wie nun die Glaubensüberzeugungen im ICF mit der rituellen Praxis verknüpft sind und wie über sie religiöse Rituale zur gemeinschaftlichen Ordnung beitragen. Als „Gemeinschaft des Geistes“ geht es beim ICF um die explizite Aushandlung von Gemeinschaft und ihren Grenzen durch individuelle Entscheidung, theologische Deutungsmuster und rituelle Praxis. Zur Analyse dieser gemeinschaftlichen Grenzziehung soll auf Talcott Parsons *pattern variables* zurückgegriffen werden. Mit fünf Gegensatzpaaren wollte Parsons (1977a: 41), wie er retrospektiv bemerkt, den einen Gegensatz, den Tönnies' zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft zieht, in eine Mehrzahl von Dimensionen überführen, was sie für die hier vorliegende Frage nach der Herstellung und Aufrechterhaltung von Gemeinschaft interessant macht.

Von den fünf Gegensatzpaaren sollen drei ausgewählt werden, da sie Spannungsfelder charakterisieren, in denen sich religiöse Gemeinschaften, bzw. gemäss Parsons Gemeinschaften überhaupt, in modernen Gesellschaften befinden: Transzendenz vs. Immanenz, Selbst- vs. Kollektivorientierung und Disziplin vs. Affektivität.³⁶ Parsons (1964b: 59) siedelt diese Variablen nicht auf der symbolischen Ebene an, deren Konzeptualisierung hier wiederholt in Zweifel gezogen wurde, sondern sieht sie als Muster der Strukturierung sozialer Beziehungen. Mit den fünf Dichotomien, so Parsons und Shils (1951: 77), lässt sich analysieren, wie eine soziale Situation für die involvierten Akteure definiert ist. Diese Definition lässt sich als explizite oder implizite Entscheidungen zwischen den Dichotomien rekonstruieren und ist mit Rollendefinitionen, Regeln und Werten verknüpft (vgl. Parsons und Shils 1951: 77). Eine Seite der Dichotomie steht dabei für eine gemeinschaftliche soziale Beziehung, das heisst Transzendenz, Kollektivorientierung, Affektivität, die andere für eine zweckorientiert-individuelle und damit im Sinne Tönnies gesellschaftliche. Der Blick darauf, wie durch Rituale die gemeinschaftliche Seite wahrscheinlicher gemacht wird, erlaubt einen Einblick in die Herstellung von Gemeinschaft.

Transzendenz vs. Immanenz Die Spannung zwischen Universalismus und Partikularismus bezeichnen Parsons und Shils (1951: 81) auch als Dilemma zwischen Transzendenz und Immanenz – es gehe darum, inwiefern die Situation von den darin involvierten Akteuren in einem Deutungszusammenhang gesehen wird, der stark generalisiert ist, oder ob spezifischen, situativen Gesichtspunkten der Vorrang

³⁶Die drei hier ausgewählten Gegensätze scheinen weitgehend kongruent mit denjenigen zu sein, die Baker (2010: 434) als „dimensions of strictness“ identifiziert: *ideological, behavioral und policing*.

gegeben wird. Konzepte, die die Gegebenheit des alltäglichen Lebens transzendieren, stellen einen zentralen Aspekt religiöser Traditionen dar: Die Gegebenheit des konkreten Lebenszusammenhanges wird als in einer übergeordnete Ordnung eingebettet verstanden. Religionen beobachten, wie im Abschn. 2.7 ausgeführt, „Immanenz“ über die „Transzendenz“, wobei dieser Bezug in verschiedenen Traditionen ganz unterschiedlich gestaltet wird. Wie wird nun in der hier analysierten Gemeinschaft mit der Unterscheidung gearbeitet und wie wird sie rituell umgesetzt?

Mit Bezug auf die idealtypische Unterscheidung Max Webers (1972: 329–332) lässt sich darauf verweisen, dass mystische und pantheistische Religiosität Transzendenz als in den weltlichen Dingen immanent und das Individuum entsprechend als „Gefäß“ des Göttlichen konzipiert, während asketische Religiosität eine transzendente Ordnung postuliert, die „über“ der Welt liegt und das Individuum als Gottes „Werkzeug“ in dieser Welt gesehen wird. Es ist zu erwarten, dass die mystische Option eher zu stärker ritualisierter und erfahrungsbezogener Religiosität führt, die asketische eher zu einer intellektualisierten und ethischen Religiosität.

In modernen westlichen Gesellschaften zeigen religiöse Traditionen, so beobachtete Parsons (1974b: 211) in Zeiten der Kommunengründungen, eine Tendenz zu innerweltlichen Formen von Transzendenz. Auf den Evangelikalismus trifft dies jedoch nicht zu: Die Perspektive des ICF ist durch ausserweltliche Entitäten, Konzepte und Glaubensvorstellungen geprägt, die Welt ist nicht von einer immanenten Spiritualität durchdrungen. Aus dieser Perspektive werden Normen abgeleitet, die von den Individuen in dieser Welt befolgt werden müssen. Im Evangelikalismus muss diese Realisierung dabei im Alltag stattfinden, da rituelle Erlösung nicht möglich ist. Weiter ist diese Religiosität nicht nur hinsichtlich ihrer theologischen Verweise auf eine andere Welt ausgerichtet, die Form der Gemeinschaft³⁷ und die eigenen Vorstellungen unterscheiden sich ihrerseits stark von der sie umgebenden sozialen Welt. Aus dieser Abkapselung auf mehreren Dimensionen ergibt sich die Herausforderung, religiösen Glaubensvorstellungen und Normen Relevanz zu verleihen und sie für die immanenten Fragen des alltäglichen Lebens anwendbar zu machen.

An der Überwindung dieser Kluft wird mit hochgradig ritualisierter Kommunikation gearbeitet: Stark standardisierte und formalisierte Sprache ist ein Indikator für ritualisierte Kommunikation, die nicht viel Variation erlaubt und typischerweise die Form von Liedern, Sprüchen oder formalisierter Rede aufweist (siehe Abschn. 2.3.1.1). Im Gegensatz dazu ist Kommunikation, die auf elaborierter und flexibler Sprache aufbaut, nur sehr begrenzt ritualisierbar. So können beispielsweise

³⁷Die soziale Form des ICF ist diejenige einer „Sekte“ im Weberschen Sinn, also einer exklusiven Gemeinschaft, die auf individueller Entscheidung und fortlaufender Bewährung basiert.

gelehrte theologische Argumente nicht in Liedform vorgetragen werden, sondern müssen in nicht-standardisierter Wortform, beispielsweise in Predigten, kommuniziert werden.

Im ICF werden die religiösen Vorstellungen zu einer grosser Einfachheit verdichtet³⁸, was erhöhte Ritualisierung erlaubt: Im Zentrum steht die Beziehung zum personalisierten Symbol Jesus. In die Form persönlicher Beziehung gebracht, ist das Partikulare, das heisst die konkrete Beziehung, gleichzeitig das Universale und dabei eine hochgradig transzendente Angelegenheit. Diese Beziehung nimmt eine paradigmatische Rolle für alle Entscheidungen, die das Individuum zu treffen hat, ein: Beispielsweise bedeutet die Bejahung von Jesus die genauso eindeutige Ablehnung von vorehelichem Geschlechtsverkehr und Homosexualität. In dieser Einfachheit können die religiösen Deutungen durch repetitives Sprechen, Kurzgeschichten, Sketche und in Liedtexten wiedergegeben werden. In den immanenten Ereignissen des Rituals können damit die zentralen Glaubensvorstellungen erzählt oder in Handeln überführt, kollektiv geteilt und emotional aufgeladen werden. Die Glaubensvorstellungen müssen nicht in theologisches Vokabular übersetzt werden, sondern sie werden im rituellen Handeln aufgenommen und können mit Emotionen aufgeladen werden. Wie Durkheim (1994: 558 f., 596) es bei den Aborigines feststellte, werden sie in eine Einheit von Wahrnehmung, Handlung und Emotion überführt: Was im Ritual wahrgenommen, getan und gefühlt wird, bestätigt und stärkt sich gegenseitig.

Die Einheit von Konzept und Handlung findet sich auch auf der Ebene der Rollen: Der Prediger spricht nicht als intellektueller religiöser Experte, sondern fungiert in den von ihm erzählten *Homestories* als Beispiel für die Beziehung zu Jesus. Er steht für religiöse Wahrheit und alltägliches Handeln gleichzeitig. Dasselbe trifft auf den individuellen Teilnehmer zu: Das empfundene Vertrauen (*confidence*), das er verspürt, ist gleichzeitig Selbstvertrauen, da er seine eigenen Handlungen und Positionen im Ritual bestätigt findet. Glaube ist damit nicht abstraktes, als separierter Korpus bestehendes Wissen. So vollbringen die *Celebrations* die Transformation von transzendenten Konzepten in die Konkretion von koordiniertem Handeln, Erfahrung und Emotion. Somit können sich Immanenz und Transzendenz gegenseitig plausibilisieren (vgl. Luhmann 2000: 63), letztere leitet erstere an und wird durch deren Vollzug gestärkt.

³⁸ „Einfachheit“ ist dabei in keiner Weise abwertend gemeint, tatsächlich gehört die Verständlichkeit der eigenen Botschaft zum tendenziell gegen Formen akademischer Theologie gerichteten Selbstverständnis des ICF.

Selbst- vs. Kollektivorientierung Eine andere Problematik ist der Bezug von Gemeinschaft zur Ebene individueller Entscheidung. Sie ist gerade angesichts des als Individualisierung bezeichneten Wandels moderner Gesellschaften von Belang (vgl. dazu ausführlich Abschn. 5.3). Die Wichtigkeit des Individuums nimmt in zwei Dimensionen zu: einerseits der Semantik, in der das Individuum eine immer wichtigere Rolle als Thema von Religionen darstellt, andererseits der Struktur, in der das Individuum zunehmend selbständig religiöse Entscheidungen bezüglich Glaubensvorstellungen, Ritualen und Zugehörigkeiten treffen kann (vgl. Wohlrab-Sahr 1997: 34). Wie insbesondere bei Neuen religiösen Bewegungen beobachtet, führt die zunehmende Wichtigkeit des Individuums zu unverbindlichen religiösen Beziehungen, weshalb sich gemeinschaftliche Formen von Religion zu durch schwächere Bindungen geprägten Netzwerken wandeln (vgl. Lüddeckens und Walther 2010).

Im ICF kann Individualisierung auf beiden eben genannten Dimensionen festgestellt werden. Erstens stellt das Individuum und seine Erlösung den zentralen Fokus der religiösen Semantik dar. Zweitens werden Erlösung und Zugehörigkeit als erworbenes Merkmal und Gegenstand individueller Entscheidung gesehen. So sieht sich die Gemeinschaft des ICF weder als notwendige noch als hinreichende Bedingung für Erlösung, zudem finden sich auch keine Priesterrolle und keine Rituale, die Heil zuweisen könnten. Dieser doppelte Vorrang des Individuums legt die Annahme nahe, dass das ICF eine bloße Anhäufung eigennütziger Individuen ist. Da aber eine Gemeinschaft auf eine Ausrichtung auf das Kollektiv angewiesen ist, führt dieser semantische und strukturelle Primat des Individuums zur Frage, wie das ICF als Gemeinschaft bestehen kann.

Es ist verlockend, diese Frage mit Verweis auf die funktionale Wichtigkeit des Kollektivs für das Individuum zu beantworten: Individualität basiert auf individuellen Glaubensvorstellungen, diese werden in Situationen kollektiver Effervescenz plausibilisiert, die wiederum aus den gemeinschaftlichen Ritualen resultiert. Damit wird das Kollektiv funktional unverzichtbar, auch für individuelle Formen von Religiosität. Diese Argumentation leitet jedoch das Bestehen einer sozialen Institution von ihrer funktionalen Wichtigkeit ab, was dem funktionalistischen Fehlschluss entspricht, den Hempel (1965: 12; siehe auch Abschn. 2.4.2.4) „affirming the consequent“ nennt – eine andere Erklärung muss gesucht werden.

Die Perspektive auf Ritual und Emotion eröffnet einen Blick auf die Strukturen, die die Gemeinschaft trotz individualisierter Semantik reproduzieren: Die Individuen tragen als Teil eines rhythmisch ritualisierten Kollektivs zur Formation der Gemeinschaft bei. Wie mit Collins gezeigt, findet dies unabhängig von den von den Individuen bewusst verfolgten Zwecken statt. Die Teilnehmenden werden emotional

in die erfolgreiche rituelle Interaktion hineingezogen und im Laufe ihrer Teilnahme stillschweigend in den Prozess der Produktion von Symbolen integriert.

Selbst wenn die Individuen bloss persönliche Unterhaltung oder individuelle Erlösung suchen, reproduzieren sie durch ihre Teilnahme am Ritual die Semantiken und Strukturen der Gemeinschaft. Wie Collins und auch Barbalet (1998: 23) betonen, wählen Individuen meist nicht rational zwischen verschiedenen Formen der Beteiligung an bestimmten Handlungen mit den jeweiligen Emotionen. Individuelles Handeln ist zwar ein zentraler Bestandteil von Ritualen, ist aber nicht durch Reflexivität des Einzelnen angeleitet, sondern durch die Struktur der Interaktion. Dieser rituelle Komplex kann im Sinne Bourdieus als Praxis charakterisiert werden, eine Aktivität, die jenseits von Bewusstheit und Entscheidung des Individuums reproduziert wird und in diesem Fall als Aktivität zur Hervorbringung bzw. Bestätigung eines bestimmten „emotional regimes“ führt (vgl. zu diesem Begriff: Riis und Woodhead 2010). Als Praxis verläuft diese Reproduktion von Gemeinschaft unabhängig davon, was der symbolische Gehalt ist, der von den Individuen erkannt und anerkannt wird. Durkheims (1994: 285, 295) Beobachtung, dass die Aborigines glauben, ihren Gott zu verehren, dieser Gott aber wiederum für den Klan selbst steht, kann auch auf das ICF angewendet werden: Das Individuum und seine persönliche Beziehung zu Jesus wird auf der expliziten und symbolischen Seite zelebriert, tatsächlich führt dieses Feiern aber zu einer Bestätigung und Reproduktion von Gemeinschaft. Während ein Aborigines geglaubt haben mag, dass es um die spirituellen Wesenheiten und das Totemsystem geht, steht im symbolischen Zentrum des ICF das Individuum und seine persönliche Entscheidung für Jesus; doch wie die Ritualanalyse zeigt, führt dies, genau wie die Verehrung von Totemwesen, zur nicht intendierten Konsequenz der sozialen Solidarität.³⁹

Disziplin vs. Affektivität Eine weitere Variable fasst die Spannung zwischen normativer Disziplin und emotionaler Affektivität, das heisst die Frage, ob unmittelbare Gratifikation angestrebt werden soll oder der Befolgung gemeinschaftlicher Regeln Priorität eingeräumt wird (vgl. Parsons und Shils 1951: 80). Diese Unterscheidung lässt sich mit Webers Idealtypus des „affektuellen Handelns“ in Verbindung bringen. Insbesondere die Restriktionen betreffend vorehelichem Geschlechtsverkehr

³⁹Dies funktioniert unterhalb des „threshold of awareness“ der Beteiligten und wird, gemäss Durkheim, erst vom Soziologen, der es besser weiss, erkannt. Doch diese rituelle Praxis kann ihrerseits Teil eines diskursiven Bewusstseins werden: Die *Celebration* gewinnt an symbolischem Wert, gerade weil sie als erfolgreiche Aktivität erfahren wird, und nimmt damit eine wichtige Rolle im Selbstverständnis der Gemeinschaftsmitglieder ein. Dadurch wird es für diese attraktiv, an diesem Erfolg teilzuhaben und z.B. bei der Organisation ehrenamtlich mitzuwirken.

und Drogenkonsum weisen auf die Betonung der Disziplin im ICF hin. Die normativen Gebote scheinen gezielt Themen zu betreffen, die durch ein hohes affektives Potenzial gekennzeichnet sind. Die affektiven Möglichkeiten von Drogen und Sexualität werden restringiert, da sie nicht mit den moralischen Regeln vereinbar sind.⁴⁰

In einem Kontinuum zwischen moralischer Disziplin und Affektivität ist ICF damit näher bei ersterem zu platzieren.⁴¹ In Mary Douglas' Typologie ist die Gemeinschaft sowohl hoch auf der „grid“ als auch der „group“-Achse einzuordnen, eine Konfiguration, die durch „a routinized piety towards authority and its symbols; beliefs in a punishing, moral universe, and a category of rejects“ (Douglas 1973: 87)⁴² geprägt ist. Entsprechend ausgerichtete Religionsgemeinschaften geben sich nicht mit der blossen affektiven Einbindung von Mitgliedern zufrieden, gefordert ist Disziplin. Spannungen zwischen Affektivität und Disziplin sind zu erwarten, insbesondere, da junge Leute die Hauptadressaten des ICF sind und dessen Regeln sich gerade auf diejenigen Lebensbereiche beziehen, die in ihrem Lebensabschnitt besonders wichtig und emotional besetzt sind.

Ein Anschluss an die im Abschn. 3.2.4 geführte Diskussion um Affektivität hilft hier weiter: Im Hinblick auf das Zurückweisen affektiv attraktiver Möglichkeiten, wie es im vorliegenden Fallbeispiel gefordert wird, vermutet Mustafa Emirbayer eine Lücke in Collins' Theorie:

„Collins seems to ignore those cases in which normative commitments (as structured by collective symbols) direct actors away from situations promising the highest-energy-yields – precisely those situations that would predictably be of greatest appeal to them.“ (Emirbayer 1996: 120).

Eine wichtige Qualifizierung, die diese scheinbar paradoxe Situation zu verstehen erlaubt, liefert Barbalet (1998). Die Unterscheidung zwischen Affektivität und affektiver Neutralität ist nicht identisch mit der Unterscheidung zwischen emotional und nicht-emotional. Disziplin und normative Weisungen sind nicht als Ausbleiben

⁴⁰Natürlich kann die Entscheidung, sich diesen Gratifikationen zu verweigern, ihrerseits emotional attraktiv sein, doch gerade neue Mitglieder oder Mitglieder mit Zweifeln dürften eine Spannung zwischen unmittelbarem individuellem Wollen und gemeinschaftlichem Sollen empfinden. Diese Spannung verstärkt sich dadurch, dass die entsprechenden kommunalen Vorschriften von der breiteren Gesellschaft nicht geteilt werden.

⁴¹Damit ist dieses Fallbeispiel mit Webers (1988a) These des asketischen Protestantismus kongruent, der als Ursprung der umfassenden religiösen Kontrolle der Affekte durch religiöse Disziplin gekennzeichnet ist.

⁴²Siehe eine ausführlichere Diskussion von Douglas' Unterscheidung ab Abschn. 5.3.3.1.

von Emotionen zu verstehen, da die Befolgung von Regeln ebenfalls Emotionen hervorrufen kann, z. B. Befriedigung oder Gefühle der Überlegenheit. Die Opposition zwischen Affektivität und affektiver Neutralität leitet sich aus Unterschieden bezüglich der bewussten Reflexion evaluativer Standards ab, nicht aus Unterschieden im Mass an Emotion überhaupt. Eine affektive Wahl basiert auf den emotionalen Ausichten der unmittelbaren Situation, die von allen anderen Faktoren isolierte Vorteile eröffnet und die ohne reflexive Referenz auf allgemeine Standards erfolgt.

Die Leistung des hier beobachteten Rituals besteht darin, dass der Gegensatz zwischen affektiver Gratifikation und Disziplin aufgehoben wird: Diejenigen Handlungsoptionen, die affektbasiert und emotional unmittelbar ergiebig sind, stimmen mit den Regeln der Gemeinschaft überein.⁴³ Affekt und Disziplin sind damit im Ritual nicht einander ausschliessende Alternativen, da die Entscheidung für das eine nicht mit Einbussen hinsichtlich des anderen einher geht.

Im Ritual der *Celebrations* wird nun eine Kongruenz zwischen Affekt und Norm hergestellt, die entscheidend für die Erfahrung von Vertrauen ist. Diese doppelte Gratifikation kann wieder bestätigt werden, wenn Liebe und Beziehung nach dem Modell dieser paradigmatischen Beziehung und in Übereinstimmung mit den darin enthaltenen Vorstellungen gelebt werden. Während Barbalet zwischen „self-attention“, die aus der Befolgung von Disziplin abgeleitet wird und die Handlungsmöglichkeiten des Individuums restringiert, und „confidence“ unterscheidet, die das Individuum im Gegenteil dazu darin fördert, „den eigenen Weg zu gehen“ (vgl. Barbalet 1998: 86), findet sich im Beispiel eine Vereinigung des Gegensatzes: „Self-attention“ und „confidence“ stimmen überein. Damit wird das emotionale Regime der Gemeinschaft aus dem Ritual hinaus in die Schlafzimmer der Mitglieder getragen. Die emotionale Identifikation mit den gemeinschaftlichen Symbolen kann so den affektiven Versuchungen und der kognitiven Differenz dieser Regeln zur Gesellschaft etwas entgegen setzen. In Schatzkis Terminologie (siehe Abschn. 3.2.4.2) ist von der damit erfolgenden Etablierung einer teleoaffektiven Struktur zu sprechen: Eine bestimmte Disziplin wird ihrerseits affektiv besetzt, wodurch Relevanzen für alle Gemeinschaftsmitglieder etabliert werden.

Eine Anmerkung ist wichtig: Das Mass der Konformität der ICF-Mitglieder betreffend der Einschränkungen des ausserehelichen Geschlechtsverkehrs ist unbekannt. Dieser Mangel an Information besteht sowohl für Wissenschaftler als auch auf der Ebene der rituellen Interaktion. Die rituelle Kommunikation der *Celebrations*

⁴³Durch harmonische Interaktion der Ritualteilnehmer zeigen diese einander gegenseitig, dass sie richtig liegen. So Durkheim (1994: 291, 302): „Der Mensch, der seine Pflicht erfüllt, findet in allen möglichen Bezeugungen an Sympathie, Wertschätzung und Zuneigung, die seine Mitbürger für ihn empfinden, jenes Gefühl der Stärkung, das er meistens nicht wahrnimmt, das ihn aber aufrichtet.“

bietet keine Kapazität für individuelles Zeugnis bezüglich der Befolgung oder Nicht-Befolgung der kommunizierten Regeln. Während das Individuum hochgradig emotional in die rituelle Interaktion involviert wird, ist diese Kommunikation unempfindlich hinsichtlich der individuellen Hintergründe und Gedanken (z. B. schlechtes Gewissen) beim Ritualvollzug. Für die affektive Zelebrierung von Disziplin im Ritual ist es einerlei, ob „true love“ tatsächlich wartet oder eben nicht. Die hier analysierte Produktion von kollektiver Effervescenz funktioniert, so lange die Körper sich konform zu den rituellen Strukturen verhalten. Gerade weil die postulierten Werte und Normen in modernen Gesellschaften prekär sind und mit Verstößen zu rechnen ist, sind damit Rituale ein sicherer Weg, Individuen zu integrieren. Ritueller Erfolg ist zuverlässig, weil Referenzen auf Zweifel oder Devianz strukturell ausgeschlossen werden.

4.2.1.3 Symbole und rituelle Technologie

Mittels der Ritualisierung in der *Celebration* wird die Konstitution von Gemeinschaft möglich: Eine den aussergemeinschaftlichen Gepflogenheiten und affektiven Situationen entgegenstehende Disziplin wird teleoaffektiv besetzt, eine Symbolik des Individuums wird etabliert, die dieses gleichzeitig als Gemeinschaftsmitglied definiert und komplexe Transzendenzbezüge, die die Spezifität der Gemeinschaft ausmachen, werden in einer ritualisierbaren Symbolik immanent erlebbar gemacht.

Die Ausgangslage, mit der diese Form von Gemeinschaft umgeht, ist durch eine hohe Diversität von Mitgliedern geprägt, die individuell mobil sind und keine alltägliche Lebensführung teilen. Die Konstitution der Gemeinschaft basiert auf der rituellen Erzeugung von Emotionen und der damit einhergehenden Etablierung von Vorstellungen und Überzeugungen, die lebensbereichübergreifende Relevanz für das Individuum erhalten und dieses gleichzeitig als Gemeinschaftsmitglied konstituieren. Die dem zugrunde liegende Ritualisierung basiert auf einer expliziten Organisierung der Symbole in Form von Theologie und einer gezielt angeeigneten und eingesetzten rituellen Technologie.

Sowohl die Ausgangslage und die Form der Gemeinschaft sowie die Rolle, die Ritualisierung damit einnimmt, sind in einer Gemeinschaft des Geistes wie dem ICF damit grundsätzlich von den anderen zwei Gemeinschaftstypen unterschieden, die in den nächsten zwei Abschnitten diskutiert werden.

4.2.2 Gemeinschaften des Ortes: Kommunen in den USA

Für die Analyse von Gemeinschaften des Ortes wird die Kommunenbewegung in den USA der 1960er und 70er Jahre zum Gegenstand. Im Zuge Neuer religiöser

Bewegungen wurden in diesem Zeitraum zahlreiche Kommunen gegründet, deren empirische Erfassbarkeit und gesellschaftliche Prominenz dazu geführt haben, dass zahlreiche Fall- und Vergleichsstudien greifbar sind. Somit stellen diese Kommunen aufschlussreiche Anschauungsbeispiele für die Frage nach der Möglichkeit von Gemeinschaft in der Moderne und der Rolle von Ritualen darin dar.

Diese Bewegung schien zumindest zeitweise ein Gegenbeispiel für Vergesellschaftungsthesen (siehe Abschn. 4.3.2) darzustellen. Bemerkenswert war, dass nicht „Modernisierungsverlierer“ die Hauptklientel von Kommunen darstellten: Diese bestand nicht aus materiell deprivierten Personen, sondern aus jungen Erwachsenen mit überdurchschnittlichem Bildungsniveau, denen Zablocki (1980a: 196) „structurally induced overexposure to choice alternatives“ und einen „cognitive and choice overload“ diagnostiziert.⁴⁴

Gerade für eine funktionalistisch ausgerichtete Frage nach dem Beitrag von Religion zur sozialen Ordnung eignen sich Kommunen besonders, da der von Hempel (1965: 323) angemahnte Standard des Funktionierens als Überleben bzw. Auflösung der Gemeinschaft gut operationalisierbar und messbar ist. Durch ihre Erfassbarkeit und ihre sehr unterschiedliche Dauerhaftigkeit eignen sich Kommunen für die Frage nach „community saved“ im Kontrast zu „community lost“: Sowohl von den im 19. Jahrhundert als auch den im 20. Jahrhundert gegründeten Gemeinschaften scheint ein grosser Teil sich bereits nach wenigen Jahren aufgelöst zu haben (vgl. einige Fallbeispiele und ein entsprechendes Fazit bei Miller 2010), andere haben es teils auch entgegen sozialwissenschaftlichen Erwartungen bis in die Gegenwart geschafft.

Die Frage nach den Bedingungen des Überlebens steht wohl deshalb auch im Vorder- oder zumindest im Hintergrund der meisten soziologischen Auseinandersetzungen mit Kommunen. Als prototypisch dafür kann Rosabeth Moss Kanter (1968) gesehen werden, die das Feld der Kommunenforschung geprägt hat. Sie identifiziert die Erzeugung von *commitment* bei den Mitgliedern als Hauptproblem von Gemeinschaften und mit Verweis auf Talcott Parsons⁴⁵ *continuance, cohesion* und *control* als von Gemeinschaften zu lösende Grundprobleme.

⁴⁴Bemerkenswert ist, dass die „Kommunenbewegung“ auch von soziologischen Plädoyers für Gemeinschaft, das heisst Formen von Kommunitarismus, begleitet waren. So schliesst z. B. Bennett (1975: 91; Hervorhebung im Original) seine Analyse der Kommunenbewegung: „Clearly the world cannot be turned into one gigantic commune, but we could certainly use more *communes*, and the idea of community, the adaptation of the communal tradition, has real possibilities, as thousands of people are discovering. We need more experimentation, more adaptation, of this centuries-old critique of certain enduring problems and stresses in civilized life.“

⁴⁵Kanter referiert auf die Unterscheidung zwischen kognitiver, kathektischer und evaluativer Handlungsorientierung, die sich bei Parsons (1964b: 7) sowie Parsons und Shils (1951) findet.

Im Folgenden wird als erstes auf die breite Literatur und Datenlage zu Kommunen zurückgegriffen und es werden Definitionen, Hauptcharakteristiken und die Rolle von Religion und Ritualen diskutiert. In einem weiteren Schritt werden zwei Fälle eingehender betrachtet.

4.2.2.1 Definition und Merkmale

Der Soziologe Benjamin Zablocki definiert „Kommune“ wie folgt:

„(...) any group of five or more adult individuals (plus children if any), the majority of whose dyads *are not cemented by blood or marriage*, who have decided to live together, *without compulsion, for an indefinite period of time*, primarily for the sake of an ideological goal, focused on the *achievement of community*, for which a collective household is deemed essential.“ (Zablocki 1980a: 7; Hervorhebungen im Original)

Der Verweis auf „dyad“ zeigt den netzwerktheoretischen Hintergrund Zablockis, der Eigenschaften von Beziehungen zwischen Individuen als Definitionskriterium bezieht und dabei Kommune vor allem von Familie/Verwandtschaft differenziert. Mittels des zweiten Teils seiner Definition unterscheidet Zablocki Kommunen von sozialen Beziehungen, die auf einen ausserhalb von ihnen selbst liegenden Zweck ausgerichtet sind – die Knüpfung der Beziehungen erfolgt zwar mit Absicht, die im Sinne einer mehr oder weniger expliziten Konzeption gestaltete Wohngemeinschaft ist aber Ziel und Zweck gleichzeitig. Hervorgehoben wird auch der voluntaristische Aspekt dieser Form der Beziehung: Beinahe deckungsgleich ist bei anderen Autoren auch von „intentional communities“ (vgl. Brown 2002) die Rede. Kanter (1972, 1973) wiederum spricht von „utopian communities“ und bezeichnet damit mit einer etwas anderen Betonung dieselben voluntaristischen Gemeinschaften, die Zablocki mit „communes“ bezeichnet.

Das Zentrum für kommunale Bewegungen und ihre Erforschung lag im 20. Jahrhundert in den USA.⁴⁶ In ihrer Geschichte finden sich Kommunengründungen wellenartig verdichtet, so zwischen 1824–1848, 1890–1915 und schliesslich, für das folgende zentral, von 1965–1975 (vgl. Zablocki 1980a: 37, 80). Allerdings

Wie Parsons identifiziert sie über induktive und deduktive Argumentationen Bezugsprobleme, die eine Gemeinschaft für ihr Überleben zu lösen habe.

⁴⁶Kommunen, die diesem Feld zuzuordnen sind, entstanden freilich auch in Europa (vgl. für Beispiele aus England Sutcliffe 2003: 55–75). Zumindest die von Sutcliffe beschriebenen Gruppierungen setzten sich aus „marginalen“ Personen zusammen, weniger aus jungen Erwachsenen aus der Mitte der Gesellschaft wie in den von Zablocki beschriebenen Kommunen. Auch hier findet sich jedoch eine gewisse Entfremdung von der Moderne, die als zweckrational und seelenlos betrachtet wurde, weshalb eine Alternative zum „rationalen Entscheiden“ angestrebt wurde (vgl. Sutcliffe 2003: 68).

war auch auf den Höhepunkten dieser Wellen das quantitative Gewicht der Kommunenmitgliedschaften relativ zum ganzen Land gering und erreichte wohl kaum je auch nur 1 % der Gesamtbevölkerung (vgl. Zablocki 1980a: 60).

Zu Kommunen der letzten Welle in den USA finden sich verschiedene quantitative Studien. Auch darauf basierende Aussagen können jedoch nicht ohne Weiteres Ansprüche auf Generalisierbarkeit erheben: Der genaue Umfang der Grundgesamtheit ist unbekannt, die Datenlage selbst hinsichtlich der bekannten Fälle heterogen (vgl. Miller 2010: 16) und der Bereich unbekannter Fälle gross. Dennoch erlaubt es der auf diesen Daten basierende Forschungsstand, die Frage nach der Bedeutung religiöser Rituale für die soziale Ordnung von Kommunen etwas in die Breite gehend zu diskutieren, bevor auf zwei Fälle gesondert eingegangen wird.

Auch bei einer Beschränkung des Blicks auf eine bestimmte Periode wie die Zeit zwischen 1965 und 1975 zeigen Kommunen kein einheitliches Bild.⁴⁷ Die ideologische Diversität ist gross, einige strukturelle Gemeinsamkeiten lassen sich jedoch ausmachen:

Im Gegensatz zum netzwerktheoretischen Rat, auf „weak ties“ zu setzen (vgl. Granovetter 1973), setzen Kommunen auf starke, gemeinschaftliche Bindungen. Gerade diese starken Bindungen erweisen sich als ihrem Überleben zuträglich (vgl. Kanter 1973: 274). Dafür ist entscheidend, dass solche Gemeinschaften „institutionally complete“ (vgl. die Tabelle in Kanter 1972: 92) sind und alle Aspekte des Lebens ihrer Mitglieder auch tatsächlich abdecken können. Die Kontaktdichte ist hoch, die Beziehungen sind stark und werden von den Kommunenmitgliedern als aussergewöhnlich wahrgenommen. Sie gelten als Realisierung der gemeinschaftlichen Ideale, für die sich die Beteiligten bewusst entschieden haben. Carlton-Ford (1993: 73) stellt mittels soziometrischer Methoden fest, dass ein Kommunenmitglied durchschnittlich mit der Hälfte der anderen Mitglieder in einer „loving relationship“ stehe, zu einem Fünftel zudem in einer „exciting relationship“. Diese Nähe und Emotionalität der Beziehungen steht in einem positiven Zusammenhang damit, dass die Gemeinschaft als „wahre Familie“ bezeichnet wird, gemeinschaftliche Aktivitäten werden als wichtig erachtet (vgl. Carlton-Ford 1993: 73). Die Beziehungsdichte erweist sich dabei als unabhängig von der Gruppengrösse.

Zu der von Kanter genannten institutionellen Vollständigkeit gehört, dass auch die wirtschaftlichen Beziehungen gemeinschaftsintern geregelt werden: Typisch sind Heimarbeit oder biologische Landwirtschaft – Arbeitsformen, die ein Minimum an Differenzierung voraussetzen, unmittelbare Produkte hervorbringen, wenig Startkapital benötigen, gemeinsames Arbeiten ermöglichen und sich stärker an

⁴⁷Vgl. Zablocki (1980a: 204–237) für eine Typologie und anschauliche exemplarische Übersicht über verschiedene Typen von Kommunen dieser Zeit.

der natürlichen als an der gesellschaftlichen Umwelt, von der man sich abgrenzt, ausrichten können (vgl. Kanter 1973: 284). Wichtig ist Zablockis (1980a: 6) Verweis darauf, dass es sich bei Gemeinschaften aber nie um „Gesellschaft im Kleinformat“ handelt. Vielmehr handelt es sich um eine spezifische Form des Sozialen, die beispielsweise von der Gesellschaft schon dadurch grundlegend strukturell unterschieden ist, dass sie eine soziale Umwelt (nämlich die Gesellschaft) hat und sich in den im Folgenden besprochenen Fällen durch diese Grenzziehung auch explizit konstituiert. Bereits die Ausgangsbedingungen der Gründung vieler Kommunen weisen darauf hin, dass diese ihrerseits auf Protest gegen die etablierten gesellschaftlichen Institutionen beruhen, sei dies politischer Protest, aber auch religiöse Distanzierung vom Establishment.⁴⁸

Hinsichtlich des Bezuges zur gesellschaftlichen Umwelt lässt sich zwischen Weltrückzug und politischem Aktivismus unterscheiden, wobei sich die kommunale Bewegung nicht dem einen oder anderen zuordnen lässt und viele Gemeinschaften in ihrer Geschichte zwischen diesen zwei Polen oszillieren (vgl. Zablocki 1980a: 102). Der Schluss von Shepherd und Shepherd (2010: 6; vgl. auch Miller 2010: 27), dass die Realisierung gemeinschaftlicher Ideale zu einem hohen Konfliktpotenzial bezüglich der Beziehung mit gesellschaftlichen Akteuren führt, lässt sich jedoch für beinahe sämtliche der in diesem Abschnitt besprochenen Gemeinschaften bestätigen.

Auch abgesehen von offenen Konflikten scheint der Umweltkontakt ein zentrales Problem für Kommunen darzustellen. Der Transfer von Ressourcen oder Informationen von Aussen in die Gemeinschaft ist mit der Möglichkeit verbunden, dass damit Ungleichheiten erzeugt werden, die nicht gemeinschaftlich reguliert werden können und damit eine Herausforderung für eine einheitliche Praxis und Selbstkonzeption der Gemeinschaft darstellen. Entsprechend stellt Kanter (1973: 271–272) fest, dass Fragen der Grenzziehung bezüglich Mitglieder und ihrer Handlungen zentrale Herausforderungen für das Überleben von Kommunen darstellen. Je strikter die Abtrennung (ideologisch, räumlich, sozial usw.), desto stabiler scheinen die utopischen Gemeinschaften zu sein. Je stärker der Austausch gegen Aussen reguliert werden muss, desto stärker muss die Gemeinschaft gesteuert werden (vgl. Kanter 1973: 277). Auch konkurrierende exklusive soziale Beziehungen innerhalb der Gemeinschaft wie Intimbeziehungen und Familien, so Kanter (1972: 87; vgl. auch Wormer 2006: 40), müssen reguliert werden und werden beispielsweise zwangsweise geöffnet („freie Liebe“) oder eingeschränkt (Enthaltsamkeit).

⁴⁸Vgl. z. B. die katholischen Kommunen in den USA, die im Kontext einer Bewegung der Abwendung von der römisch-katholischen Kirche entstanden (vgl. Zablocki 1980a: 52–53).

Aus der Aussenperspektive wurden die *intentional communities* der 1960er und 1970er über Begrifflichkeiten wie Gehirnwäsche als anti-individuell kritisiert. Dies steht im Kontrast mit der Innenwahrnehmung, in der individuelle Verwirklichung im Gegensatz zur als unterdrückend wahrgenommenen gesellschaftlichen Normalität das Ziel vieler Gemeinschaftsgründungen und ihrer Mitglieder war (vgl. Holden und Schrock 2007: 175). Zu den Problemen der Beziehungen gegen Aussen kommen interne Herausforderungen, die mit Kanter (1972: 64–65) in Ergänzung zu ihrer bereits auf Abschn. 4.2.2 kurz angesprochenen Konzeption als Problem des *commitments* zusammengefasst werden: „Commitment thus refers to the willingness of people to do what will help maintain the group because it provides what they need.“ (Kanter 1972: 66).⁴⁹ Zu diesen Problemen gehören u. a. Entscheidungsfindung, Arbeit und die Sozialisation der Mitglieder.

4.2.2.2 Religion

Im 19. Jahrhundert war Religion für die Konstitution der meisten Kommunen in den USA entscheidend, dazu gesellten sich jedoch ab 1840 auch nicht-religiöse, vor allem politisch orientierte Kommunen. Im 20. Jahrhundert kamen psychotherapeutisch ausgerichtete Gemeinschaften dazu (vgl. Zablocki 1980a: 47, 205). Strukturell sind diese psychotherapeutischen Kommunen aus derselben Zeit grösstenteils identisch mit den religiösen, was gemeinsame Lebensführung, Führungsstrukturen mit charismatischen Gründerfiguren, Ideologie und relativ starke Abgrenzung gegen die als hochgradig defizitär gesehene Gesellschaft angeht.⁵⁰ Die Unterscheidung zwischen säkularen und religiösen Kommunen wird jedoch in der Literatur zu Kommunen als grundlegend beurteilt (vgl. Zablocki 1980a: 205). Religion gilt dabei meist als Faktor der gemeinschaftlichen Integration. Die Argumentation für die Wichtigkeit von Religion für die Formierung und das Überleben neuer Gemeinschaften

⁴⁹Die Konzentration auf *commitment* basiert auf einem strukturfunktionalistisch-voluntaristischen Handlungsverständnis und mutet statisch an. Vgl. die Kritik von Andelson (2002: 132): „One looks at a community, determines how many and what kinds of ‚commitment mechanisms‘ it has, and relates that to the issue of community longevity. The entire emphasis is on the structure and the functioning of the community seen in a kind of suspended animation, independent of how and why the community formed, how and why it might have changed, or how and why it fell apart.“ Als Hauptprobleme identifiziert Andelson die unterstellte Intentionalität; Kanter könne die identifizierten Einflüsse nicht in ihrer Stärke beurteilen, beurteile die Veränderungen solcher Mechanismen nicht genügend und vertrete so ein Konzept, das der Dynamik der Gemeinschaften nicht genügend Rechnung trage (vgl. Andelson 2002: 133).

⁵⁰Vgl. für eine Fallstudie zu einer psychotherapeutischen Gemeinschaft Holden und Schrock (2007), in der dieser angesichts der Daten Zablockis naheliegende Schluss auch anhand der Analyse einer einzelnen Gemeinschaft sichtbar wird.

liegt im Anschluss an Durkheim nahe, so schliessen beispielsweise Shepherd und Shepherd:

„Religious beliefs are especially efficacious in forming communities because they provide a supernatural valence for binding peoples' commitments and obligations.“
(Shepherd und Shepherd 2010: 6)

Auch die weitere Literatur zum Thema kommunaler Gemeinschaften scheint sich auf den ersten Blick einig darin zu sein, dass „Religion“ und ein damit einhergehender Konsens die Bedingung für das Bestehen utopischer Gemeinschaften darstellt (vgl. Brumann 2001: 89; als Beispiel: Stephan und Stephan 1973⁵¹). Auch Kanter (1973: 274) stellt fest, dass ein „spiritual framework“, geteilte Glaubensüberzeugungen, die die gemeinschaftlichen Praktiken in einen standardisierten Deutungszusammenhang stellen, ebenfalls dem Überleben von Kommunen zuträglich sei. Ein Sinn von *commitment* und geteilten Zielen, Nähe und quasi-familiären Beziehungen müsse entwickelt werden, soll eine Kommune mehr als ein paar Jahre überdauern (vgl. Kanter 1973: 280).

Bader et al. (2006), die auf die Einigkeit in der Forschung bezüglich der grossen Wichtigkeit des Beitrags von Religion zur Erhaltung von religiösen Kommunen verweisen, nennen als entscheidende Faktoren die Vertröstung auf jenseitige *rewards* und die Legitimierung von Hierarchie, die zum gemeinschaftlichen Überleben beitragen. Die Autoren stellen aber auch die Frage, ob die Eindeutigkeit dieser Aussagen nicht in den ihnen meist zugrunde liegenden univariaten statistischen Analysen begründet liegt und der Faktor „Religion“ an direkter Erklärungskraft verlöre, wenn auf andere Faktoren hin kontrolliert werden würde (vgl. Bader et al. 2006: 74).

Die Wichtigkeit des Faktors Religion wird meist in deren Bereitstellung von Werten gesehen. Zablocki (1980a: 203) relativiert deren Relevanz bei genauerem Hinsehen jedoch: Nur auf einer abstrakten Ebene liessen sich in der Kommunenbewegung geteilte Werte ausmachen. Auch gemäss Kanter (1973: 270) sind utopische Gemeinschaften als Form des Zusammenlebens nicht nur als Realisierung von Wertvorstellungen zu verstehen. Ideologie informiere und legitimierte zwar Entscheidungen, die werthaftern Ziele seien aber meist höchst allgemein und würden

⁵¹Stephan und Stephan identifizieren für die USA des 18. und 19. Jahrhunderts stark gestiegene Überlebenschancen für Kommunen, die eine einheitliche Religion aufweisen. Wie die Autoren (1973: 95) aber selbst anmerken, klären sie über die blosser Korrelation hinaus jedoch nicht die genauen Zusammenhänge, die zu diesem gemeinschaftserhaltenden Beitrag führen. Damit können sie beispielsweise auch Fragen der Generalisierbarkeit des Gesamtzusammenhangs zwar aufwerfen, aber nicht diskutieren.

durch pragmatische Erfordernisse entwickelt: „The extent of a well-defined prior blueprint for community varied from group to group, but many practices were a result of communal values plus the practical requirements of building a group“, schliesst Kanter (1973: 271) für viele von ihr untersuchte Gemeinschaften.

Zablocki (1980a: 104) bemerkt des Weiteren, dass die Überzeugungen innerhalb von Kommunen nicht gleichmässig verteilt sind, so seien grosse Unterschiede zwischen ideologisch hochgradig integrierten Mitgliedern einerseits und andererseits pragmatischen, jenseits des konkreten kommunalen Lebensvollzugs nur schwach integrierten Mitgliedern auszumachen. Versuche der Realisierung von Wertvorstellungen konnten dabei nicht nur integrierende, sondern auch gemeinschaftszersetzende Folgen haben, so scheint z. B. die Umsetzung der Vorstellungen bezüglich Liebe, einem der wenigen über die ganze Kommunenbewegung hinweg geteilten Werte, Kommunen tendenziell zu destabilisieren (vgl. Zablocki 1980a: 204).

Angesichts dieser Diskussionen ist kritisch zu fragen, ob mit „Religion“ als Entstehungsbedingung und daran anschliessendes Kriterium der Selbst- und Fremdbezeichnung auch der entscheidende Faktor in der Frage der Strukturierung und Aufrechterhaltung der Gemeinschaften identifiziert ist.

Ein Grund für die in der Forschung bei genauerem Hinsehen vorzufindende Uneindeutigkeit hinsichtlich der Rolle von Religion könnte sein, dass verschiedene Formen von Religion unterschiedliche Folgen haben: Brumann (2001: 92) weist darauf hin, dass eine entscheidende Variable für Religionsgemeinschaften die Frage ist, ob sie eine dualistische oder eine holistische Religiosität vertreten. In ersterer werde eindeutig zwischen heiligen und profanen Dingen und Aktivitäten unterschieden, in letzterer nicht. Bei holistischer Religiosität finden sich entsprechend in den Fallbeispielen auch kaum regelmässig durchgeführte religiöse Rituale, in einigen dieser Fälle wird, z. B. in Rajneeshpuram oder in Ansätzen auch in Auroville (s. u.) dafür die alltägliche Praxis als religiös betrachtet. Die holistischen Gemeinschaften wiesen aber generell eine weniger lange Lebenserwartung auf, was als Hinweis auf die gemeinschaftskonstituierenden Folgen von expliziten Ritualen gedeutet werden könne (vgl. Brumann 2001: 94). Auch Gemeinschaften ohne geteilte religiöse oder anderweitige Ideologien und ohne Kollektivrituale und mit beträchtlicher Heterogenität der Mitglieder erweisen sich jedoch als überlebensfähig (vgl. Brumann 2001: 99). In diesen Gemeinschaften steht auch keine Ideologie und kein Führer als Referenz für die Formen gemeinschaftlicher Selbstbezüge und die Kommunikation von Einheit zur Verfügung. Für solche Gemeinschaften, z. B. die von Brumann genannten Kibbutzim, können kontinuierlich geschlossene Kompromisse und Abwägungen zwischen den verschiedensten innergemeinschaftlichen Interessen zum gezielten Programm werden (vgl. Brumann 2001: 100). Basierend auf diesen Beobachtungen identifiziert Brumann schliesslich zwei Erfolgspfade für

Kommunen: 1) Religion mit einer dualistischen Zuspitzung oder 2) eine Diversität zulassende säkulare Gemeinschaft. In letzteren ist nur ein Ideal noch vorzufinden, „equality“, „(...) which is more of a procedural than a substantive ideal anyway – [it] is interpreted as ruling out the coercion of individuals, and thus, unanimity of opinion is out of range.“ (Brumann 2001: 101).

Die spezifische Ausgestaltung der religiösen Komponente ist also für die Gemeinschaftsbildung und -aufrechterhaltung entscheidend, diesen Schluss zieht auch Vaisey: „Christian groups had a higher degree of community, while hippie, cooperative living, and psychological groups had lower levels.“ (Vaisey 2007: 861); dies liesse sich möglicherweise mit der Unterscheidung Brumanns in Einklang bringen, wenn christliche Gemeinschaften als eher dualistisch gesehen werden. Und Shey (1977: 610–611) weist darauf hin, dass die religiöse Ausrichtung auch in ihrer Relation zu den religiösen Traditionen der gemeinschaftlichen Umwelt betrachtet werden müssten: So hätten es gegenkulturell eingestellte Kreise schwerer als solche, die sich in ihren Vorstellungen an die Gesellschaft anpassen.

Als Fazit lässt sich ziehen, dass Religion in den genannten Studien meist als Lieferantin von Werten gesehen wird, die Identifikation, Einheit und Konformität liefern. Entsprechend nahe liegen Schlüsse hinsichtlich ihres für Kommunen konstitutiven Charakters. Je stärker dies an empirischen Beispielen überprüft wird, desto stärker wird jedoch dieses Bild differenziert und auf bestimmte Inhalte von Werten und Konfigurationen mit anderen Faktoren innerhalb und ausserhalb der Gemeinschaft in Bezug gesetzt. Es kann also nicht vom blossen Vorhandensein religiöser Vorstellungen überhaupt auf eine höhere Wahrscheinlichkeit des Überlebens von Gemeinschaften geschlossen werden. Aus der hier eingenommenen Perspektive könnte die Beschränkung des Blicks auf religiöse Werte und Überzeugungen für die Uneindeutigkeit der Resultate mitverantwortlich sein. Religiöse Praxis und insbesondere Rituale könnten den besseren Massstab für die Frage nach der Rolle von Religion in Kommunen darstellen.

4.2.2.3 Rituale

Durkheims Grundmodell lässt eine hohe Wichtigkeit von Ritualen für die Konstitution von Gemeinschaften vermuten – ein Modell, das in der Kommunenforschung auch mit Victor Turners Theorie der *communitas* ergänzt wird (vgl. z. B. den Band von Brown 2002): In einer ihm folgenden Perspektive können Rituale als periodischer Vorgang gesehen werden, mit denen die Gemeinschaft *communitas* produziert. Dadurch könnte Vorgängen der Veralltäglichen entgegengewirkt werden und die konstitutiven Werte implementiert werden (vgl. Turner 1995): „Through the manipulation of symbols of liminality during secular and sacred ritual they counteract threats to their level of commitment to the group“, schliesst beispielsweise Siegler

(2002: 64) und sieht damit die Funktion von Ritualen in herkömmlicher durkheimianischer, mit Victor Turners *communitas*-Konzept kombinierter Perspektive als Vorgang der Plausibilisierung von Glaubensvorstellungen.

Rosabeth Kanter's Schluss hinsichtlich der Relevanz von Ritualen ist weniger eindeutig: In ihrer *commitment*-Perspektive verweist Kanter (1972: 99) zwar auf kollektive rituelle Praktiken, die die Gemeinschaftsglieder zusammenbringen und das „Wir-Gefühl“ stärken; als spezifische Folgen von Ritualen sieht Kanter auch die Bereitstellung von Symbolen und eines starken „esprit de corps“. Bemerkenswert ist, dass sie trotz ihrer detaillierten Daten zu den von ihr untersuchten utopischen Gemeinschaften bemerkt, dass keine genaueren Informationen zur rituellen Praxis verfügbar seien (vgl. Kanter 1972: 100). Wormer (2006: 50–51) betont anhand des Beispiels der prominenten „Oneida Community“, dass in dieser keinerlei formalisierte religiöse Rituale zu finden gewesen seien, zeigt jedoch auf, wie stattdessen die Interaktionshäufigkeit durch die Gestaltung einer kollektiv geteilten Lebensführung, gemeinsame Arbeit und den umfassenden Charakter der Gemeinschaft gezielt gefördert wurde.⁵²

Ähnliches zeigt die Beobachtung von Peter Collins (2006: 148): Bei zeitgenössischen Quäkern wird das kommunale Leben zum Gottesdienst, während sich eine „Entzauberung“ feststellen lasse, in deren Rahmen die heilig/profan-Unterscheidung verschwindet. Rituale stellten, wenn sie überhaupt weiterhin bestehen, nur noch einen Zusammenhang neben anderen dar (vgl. Collins 2006: 148).

Ein erster Schluss liegt nahe: Die durch Rituale herstellbare „communion“ ist für den Kontakt der Gruppenmitglieder untereinander entscheidend, kann aber auch durch nicht-rituelle Praktiken hergestellt werden wie z. B. das Teilen von Arbeit und Eigentum. Rituale verlieren als Praxis der Herstellung einer räumlich und zeitlich spezifischen Struktur, in der die Gemeinschaftsmitglieder in koordinierte, gemeinschaftlich vorgeschriebenen Handlungen versammelt werden, an Bedeutung. Eine besondere Gelegenheit dafür scheint nicht notwendig, wenn die Gemeinschaftsmitglieder dauerhaft in koordinierte Aktivitäten eingebunden sind. Die Omnipräsenz dieser Einbindung bietet auch keine Ausgangslage dafür, so könnte der eben erwähnte Schluss von Peter Collins interpretiert werden, zwischen „heilig“ und „profan“ zu unterscheiden, da alles „heilig“ ist. Zeitlich, sachlich und sozial findet das Leben innerhalb des „Heiligen“ statt, eine Grenze zwischen Alltag und Ausser-

⁵²Vgl. zur Arbeit in verschiedenen Bereichen der Gemeinschaft, beispielsweise in Form der „bee“ eines kurzfristig organisierten Arbeitseinsatzes von Freiwilligen bei der Ernte von Erbsen: Klaw (1993: 102). Diese Aktionen waren oft von Gesang oder rhythmischen Musikinstrumenten begleitet und wurden zumindest retrospektiv von den Individuen verklärt und in der gemeinschaftlichen Beobachtung als Triumph über „selfish individualism“ (Klaw 1993: 102) gesehen.

alltäglichkeit muss kaum gezogen werden.⁵³ Die Grenze, die all diese Unterscheidungen übernimmt, ist diejenige zur Gesellschaft.

Religiöse Rituale sind bei Weitem nicht in jeder Kommune zu finden und ihre Wichtigkeit ist oft begrenzt. Aus der Sicht einer praxistheoretischen Ritualtheorie lässt sich dies, wie eben gezeigt, theoretisch nachvollziehen. Die Frage bleibt, welche Folgen Ritualen dort zukommen, wo sie bestehen, und wie dies mit der Form der Rituale variiert: Zablocki (1980a: 287) findet bei seiner quantitativen Analyse amerikanischer Kommunen keine Omnipräsenz, aber eine Diversität ritueller Formen vor, die von Yoga über Gruppensex bis zu gemeinsamer Drogeneinnahme reicht. Die am häufigsten verbreitete Ritualform ist diejenige der gemeinsamen Meditation, aber auch sie wird nur in ungefähr der Hälfte der erhobenen Gemeinschaften durchgeführt, gemeinsames Gebet nur noch von etwas mehr als einem Viertel. Diesen Befund bestätigt auch Carlton-Ford (1993)⁵⁴ anhand einer detaillierten Re-Analyse von Zablockis Datensatz: Nur die Hälfte der Mitglieder der von Zablocki (1980a) als christlich-religiös taxierten Kommunen partizipieren intensiv an christlich-religiösen Kollektivritualen ihrer Gemeinschaft (vgl. Carlton-Ford 1993: 69). Finden entsprechende Rituale statt, haben sie jedoch durchaus einen messbaren Einfluss und führen in Carlton-Fords Terminologie zu kollektiver Effervescenz, in seiner Operationalisierung gefasst als Wahrnehmung der gemeinschaftlichen Beziehungen als „loving and exciting“.⁵⁵ Rituale, die Carlton-Ford als „westliche religiöse Rituale“ bezeichnet, zeitigen diese Konsequenz dabei stärker als beispielsweise psychotherapeutische oder spiritistische Rituale (vgl. Carlton-Ford 1993: 111).

⁵³Kanter (1972: 121) stellt fest, dass eine „fixed daily routine“ bei allen von ihr untersuchten erfolgreichen Kommunen zu finden ist. Sie sieht diese Aktivitäten aber – tendenziell im Gegensatz zum hier gezogenen Schluss – stark von Deutungen durchdrungen, die „Philosophie“ der Gruppe hätte jeder Sequenz des Tages ihren bestimmten Sinn verliehen.

⁵⁴Seine quantitativen Analysen verdanken sich dem Datensatz von Zablocki, der es erlaubt, quantitative Aussagen über Kommunen zu machen. Dabei bleibt Carlton-Ford aber skeptisch, was die Angemessenheit der von ihm verwendeten quantitativen Erhebungsmethoden für Rituale angeht. In seiner Operationalisierung gelten alle Aktivitäten als Rituale, die mehr als ein Drittel der Gemeinschaftsmitglieder regelmässig einbeziehen, und denen eine „special significance“ für die Gruppe zugeschrieben wird. Das ist heuristisch für die hier zentrale Fragestellung nach der Relevanz der rituellen Praxis für die Gemeinschaft wenig ergiebig. Für die vollständigere Erfassung ihrer gemeinschaftlichen Bedeutung verweist er auf die Notwendigkeit von ausführlichen Interviews mit Einzelpersonen (vgl. Carlton-Ford 1993: 147).

⁵⁵Carlton-Ford bietet auch eine alternative, näher an Durkheim gelagerte Operationalisierung von kollektiver Effervescenz als Gruppenmerkmal. Die Fallzahl wird dadurch jedoch stark minimiert und entsprechende Schlüsse seien „quite tentative“ (vgl. Carlton-Ford 1993: 146), weshalb hier ausschliesslich seine Resultate mit der mittels Befragung von Individuen erhobenen Effervescenz beigezogen werden.

Der Erklärungsbeitrag der Ritualvariablen ist jedoch gering. In sämtlichen Fällen kann die Varianz in der von Carlton-Ford gemessenen Operationalisierung der Herstellung emotional positiv besetzter Beziehungen nur zu ca. einem Viertel durch Rituale erklärt werden. Ein vergleichsweise robuster Beitrag von Ritualen zur autoritären Ordnung der Gemeinschaft lässt sich aber feststellen: Rituale, insbesondere religiöse, tragen zur Strukturierung der Kommune durch machtvolle Beziehungen bei (vgl. Carlton-Ford 1993: 162) – das heisst, wo charismatische Führerschaft besteht, spielen Rituale eine wichtigere Rolle als in anderen Kommunen.⁵⁶

Diese Ergebnisse decken sich mit einer ebenfalls quantitativ ausgerichteten Studie von John R. Hall (1988), der in Kanters Daten nach Faktoren für das Überleben von utopischen Gemeinschaften sucht. Er identifiziert zwei Pfade zur erfolgreichen Konstitution von Gemeinschaftsformen: 1) Für den ersten Pfad, den Hall bei „other-worldly sects“ feststellt, kommt spezifischen Ritualformen eine gemeinschaftserhaltende Funktion zu: Nämlich dem, was Hall als „Beichtrituale“ (confessions) identifiziert: „It subjects the thoughts and actions of individuals to public scrutiny.“ (Hall 1988: 687). Als weiteren wichtigen Faktor identifiziert Hall in diesem Gemeinschaftstyp die Erzeugung einer innergemeinschaftlichen Hierarchie. Gleichzeitig erklärt der Faktor „ideological order“, wozu z. B. das Vorhandensein und die Übernahme eines komplexen ideologischen Systems gezählt werden, nur wenig. Rituale scheinen damit weniger der Verbreitung, Übernahme und Koordinierung von Glaubensvorstellungen zu dienen als der Disziplinierung der Individuen entlang gemeinschaftlicher Verhaltensregeln. 2) In dem Pfad bzw. Typus, den Hall (1988: 688) als „community“ bezeichnet, worunter er egalitäre Beziehungen versteht, die mit Vorstellungen einer Einheit der Gemeinschaft verknüpft sind, laden nicht nur die ideologischen, sondern auch die rituellen Faktoren kaum mehr, entscheidend bleibt einzig das, was Hall im sehr breiten Verständnis Barths als „ethnicity“ bezeichnet und als höchst niederschwellige Unterscheidung zwischen Innen/Aussen, das heisst als kulturell völlig unterschiedlich besetzbares „boundary making“⁵⁷ gesehen werden kann.

⁵⁶Bemerkenswerterweise nivelliert das Vorhandensein eines charismatischen Führers dabei die rituellen Einflüsse auf als positiv empfundene Emotionalität der Beziehungen: In entsprechenden Gemeinschaften tragen sämtliche Ritualformen dazu bei, das heisst, bei Vorhandensein einer solchen ausseralltäglichen Führerfigur steigern sämtliche Ritualformen kollektive Effervescenz im Sinne Carlton-Fords (vgl. Carlton-Ford 1993: 112).

⁵⁷Hall (1988: 688) setzt dabei dieses Ethnizitätsverständnis von Fredrik Barth (1970: 15) mit der davon eigentlich verschiedenen Konzeption von Weber gleich, der Ethnizität weitaus spezifischer als Barth als „Glauben an eine Abstammungsgemeinsamkeit“ (Weber 1972: 237) bezeichnet. Auf seine Beispiele anwendbar sind Halls Ausführungen jedoch nur, wenn sie sich auf Ethnizität im Sinne Barths beziehen.

In dem von Hall identifizierten ersten Pfad zu gemeinschaftlicher Integration spielt die Ritualform der „confession“ eine zentrale Rolle, bei Zablocki nimmt diese Ritualform für ca. ein Drittel aller Kommunen⁵⁸ ebenfalls eine vergleichsweise wichtige Rolle ein. Beichtrituale werden weiter unten im Zusammenhang mit der Individualisierung thematisiert (siehe Abschn. 5.3.4.1), ihre relative Prominenz in Gemeinschaften zeigt es an, bereits hier einen genaueren Blick darauf zu werfen: Beichtrituale stellen gerade über die Anrufung des Individuums eine Möglichkeit dar, dieses in die Gemeinschaft einzubinden, so versammeln sich beispielsweise bei den *Twelve Tribes*, einer von verschiedenen kollektiven Ritualen geprägten Gemeinschaft aus den USA, die Gemeinschaftsmitglieder täglich und werden in einem ritualisierten Setting in dyadische face-to-face Interaktionen gebracht, in denen Uneinigkeiten und Verstöße genannt und vergeben werden. Dies wird durch eine weitere öffentliche „Beichte“ jeden Samstag ergänzt (vgl. Palmer 2010: 71). Ein ähnlicher Fall stellt der „soul talk“ dar, der in frühen Kibbutzim oft eine zentrale Rolle als kollektives Ritual gespielt habe. Wie in vielen amerikanischen Kommunen war der Alltag durch ein „high degree of sharing in work, food and clothing“ (Katriel 1998: 114) geprägt. Die „soul talks“ stellten gemäss Katriel eine relativ stark ritualisierte, ausserhalb des Alltags stehende Praxis dar, die durch starke Emotionen geprägt war, deren Ablauf bestimmten verbindlichen Regeln folgte und in der die sozialen Beziehungen innerhalb der Gemeinschaft ausgehandelt wurden.

Holden und Schrock analysieren in einer sich der „liberation psychotherapy“ verschreibenden Gemeinschaft das Ritual der Gruppenbeichte in *intentional communities*: Entgegen der von allen immer wieder explizit geteilten Ideologie der Gleichheit werden in diesen Ritualen Machtdifferenziale gefestigt. Diese Diskrepanz, so Holden und Schrock, werde dabei von den Personen, die dadurch Einfluss erlangen, nicht bewusst erzeugt oder in Kauf genommen, sondern etabliere sich jenseits individueller Intentionen durch den praktischen Vollzug formal standardisierter gemeinschaftlicher Interaktionen (vgl. Holden und Schrock 2007: 182). In diesen sogenannten „retreats“ werden – einer Beichte ähnlich – Zeugnisse abgelegt und Besserung angestrebt, wobei dem Vorgang selbst ein kathartischer Effekt zugeschrieben wird. Emotionen werden ausgedrückt, geteilt und schaukeln sich hoch. Durch die formulierten Diagnosen und Therapien werden einerseits die Individuen über den rituellen Moment hinaus aufeinander abgestimmt, wobei in der von Holden und Schrock (2007: 184) beobachteten Gemeinschaft gemeinschaftliche Probleme auf psychologische Schwierigkeiten der einzelnen Mitglieder zurückgeführt und

⁵⁸Zu dieser Zahl gelangt man, wenn man in Zablockis Zahlen die „group confessions“ und „mutual criticism“ zusammenrechnet (vgl. Zablocki 1980a: 287).

dort gemeinschaftlich behandelt werden. Dieses „reframing“ erlaubt es, Themen mittels eines gemeinschaftlichen Vokabulars zu beobachten:

„As Wuthnow (...) points out, talking about feelings in a group affords the person talking special deference because others interpret it as revealing „something hidden to the privileged few.““ (Holden und Schrock 2007: 189).

Gerade die Einbettung der Beichte in gemeinschaftliche Narrative und Praktiken machen für Holden und Schrock deren kontrollierendes Moment aus. Durch die Ritualisierung dieses Vollzugs wird dieser dabei, dies zeigen die Interviews mit Gemeinschaftsmitgliedern und die nach den *retreats* gesteigerte Partizipation (vgl. Holden und Schrock 2007: 186), plausibilisiert und Einheit erzeugt. Dabei wird auch die für die untersuchte Gruppe konstitutive Machtdifferenz reproduziert, da die *retreats* weitgehend von den Gemeinschaftsgründern gesteuert werden, wobei der praktische Vollzug diese Reproduktion scheinbar von individuellen Intentionen unabhängig macht und für die Beteiligten invisibilisiert (vgl. Holden und Schrock 2007: 189). Als Folgen des kollektiven Zeugnisrituals können also die Übersetzung von Problemen in gemeinschaftliche Begriffe, deren emotionale Plausibilisierung und die Erzeugung konstitutiver Machtdifferenz und ihrer Verkennung identifiziert werden. Holden und Schrock stellen aber gleichzeitig auch eine Schlechtanpassung fest, da dieses relativ starre *reframing* zwar die genannten Effekte erzeugt, praktische Probleme des Zusammenlebens, z. B. finanzielle Fragen, dagegen nicht zu lösen verhilft.

Die Ausführungen zeigen, dass der von Durkheim für die Aborigines postulierte rituelle Zusammenhang in Kommunen zwar vorzufinden ist, aber aufgrund von Gegenbeispielen nicht auf seine Notwendigkeit geschlossen werden kann. Vom Bestehen von Kommunen kann nicht auf das Vorhandensein kollektiver Rituale geschlossen werden, wie sie Durkheim bei den Aborigines beschreibt oder wie sie bei ICF als für die Gemeinschaft entscheidend identifiziert werden konnten. Das heisst, lediglich in Vergemeinschaftungsformen, die einen radikalen Bruch zur Welt vollziehen, einen eigentlichen „Himmel auf Erden“ für die Auserwählten errichten wollen und gleichzeitig neben der Innen/Aussen-Unterscheidung eine innere Hierarchie aufrecht erhalten müssen, ist mit Ritualen als wichtigem Faktor zu rechnen, wobei sich ihre Funktion eher als „soziale Kontrolle“ denn als „ideologische Überzeugung“ beschreiben lässt.

Wo sich Rituale finden, strukturieren sie aber den Umgang mit verschiedenen gemeinschaftlichen Bereichen und Phasen, so z. B. bei radikalen Übergängen, mit denen Kommunen in ihrer oft konfliktiven Geschichte konfrontiert sind, wie der von den ca. 300 Mitgliedern der *Twelve Tribes* 1987 vorgenommene Massenreinigung

von der Sünde im Zusammenhang mit einer Abkehr von allem, was mit amerikanischen christlichen Denominationen verbunden war (vgl. Palmer 2010: 66). Bei den *Twelve Tribes* eröffnen die Rituale dabei wie im weiter oben diskutierten evangelikalischen Beispiel einen niederschweligen Zugang zur Gemeinschaft, indem sie mit positiv empfundenen Emotionen einhergehen und zur Plausibilisierung von Glaubensinhalten führen (vgl. Palmer 2010: 74).

4.2.2.4 Fallbeispiel Bruderhof

Vom bereits in diesem Kapitel herangezogenen Soziologen Benjamin Zablocki stammt eine Studie zu Bruderhof, einer kommunalen Bewegung, die ihren Anfang 1920 in Deutschland hatte und, nach Zwischenstationen in Paraguay, auch verschiedene Kommunen in den USA gründete, mit deren Situation in den 1960er Jahren sich Zablocki beschäftigte. Der Bruderhof besteht bis hinein in die Gegenwart, mit Kommunen in verschiedenen Ländern.

Formal ritualisierte religiöse Rituale im Sinne von „Gottesdienst“ finden sich in den von Zablocki untersuchten Kommunen nur in einer geringen Masse: Ein „formal religious service“ (Zablocki 1980b: 49) findet nur einmal in der Woche statt. Dem Alltag in den Bruderhöfen wird keine ausseralltägliche rituelle Ordnung entgegengesetzt: Die in den Ritualen vorhandene Emotionalität und Einheit von Erleben und Handeln gingen dem Ritual schon voraus (vgl. Zablocki 1980b: 154).

Auf der Seite der Glaubensüberzeugungen findet sich ein „interpretive framework“, mittels dessen das kommunale Leben gedeutet wird. Im Zentrum dieser Deutungen steht dabei die Gemeinschaft: „What is unusual about the Bruderhof is that its chief sacred object is not a mountain, or a stone, or a book, but the community itself.“ (Zablocki 1980b: 56). Das „Heilige“ deckt sich mit der Grenze des Sozialen und die zentralen Deutungsmuster wie Einheit (*unity*) und Frieden sind nicht weit von „Gemeinschaft“ entfernt (vgl. Zablocki 1980b: 169). Die symbolische Generalisierung scheint damit wenig ausgeprägt, wichtigster Inhalt der Symbolik ist die Gemeinschaft und diese wird im Alltag erlebt. Die Werte sind damit nicht abstrakt, sondern bewegen sich nahe am alltäglichen Erleben.

Der Alltag, so Zablocki (1980b: 176), ist darauf ausgerichtet, Einheit herzustellen, dies durch die Synchronisierung von Aktivitäten. Diese Synchronisierung geht einher mit einem durch den interpretativen Rahmen gestützten Gefühl der Freude (*joy*). Emotionen sind also gleichmässig über den Tag hinweg verteilt, sämtliche sozialen Beziehungen seien durch die Kommunikation von Emotionen wie z. B. Zuneigung geprägt. Auch die Arbeit werde mit sichtlicher Freude verrichtet (vgl. Zablocki 1980b: 189–190). Zablocki (1980b: 188) schliesst dabei: „[the] spreading of joy through all the routines of life also means that the joyful experience will be one of controlled intensity“. Diese Intensität könnte zwar in den genannten Ritualen

noch gesteigert werden, Zablocki (1980b: 189) betont jedoch auch: „Instead of concentrating the intense joy into a single wild celebration, circumstances cause it to spread out instead as a glow over the life.“ Die Gemeinschaftsmitglieder seien nach getaner Arbeit auch einfach zu müde, um noch die Nacht in „joyous celebration“ zu verbringen, fügt Zablocki an gleicher Stelle an.

Analog zu dem, was Peter Collins zu den Quäkern schreibt, geht in den Bruderhöfen Religion mit ihren Glaubensvorstellungen und Ritualen im Alltag auf: Die Gemeinschaftsmitglieder arbeiten und essen zusammen, erziehen gemeinsam ihre Kinder und treffen sich fast jeden Abend (vgl. Zablocki 1980b: 115). Ritualisierte Kommunikation findet sich über den ganzen Alltag hinweg. Zablocki (1980b: 47) bezeichnet das Singen als „perhaps most memorable thing“ und als zentrale, den Alltag durchdringende Aktivität. In allen möglichen Situationen und Stimmungen könne auf Lieder zurückgegriffen werden, die auswendig oder mit Hilfe von bereitstehenden Gesangbüchern gesungen würden.

Aufgrund der kurzen Wege sind kurzfristig einberufene Treffen für die Klärung gemeinschaftlicher Fragen möglich (vgl. Zablocki 1980b: 116). Neben dem wöchentlichen Gottesdienst finden sich zudem regelmässige und formalisierte Treffen, die der Regelung von Gemeinschaftsangelegenheiten gewidmet sind: Neben den Verwaltungstreffen, an denen die Vollmitglieder entsprechende Themen diskutieren und entscheiden (Zablocki 1980b: 48), haben diese die Form von „Household Meetings“, an denen gesungen und die Bedeutung des Bruderhofs diskutiert wird sowie die Individuen über ihren „spirituellen Fortschritt“ berichten (vgl. Zablocki 1980b: 49). Zentraler Bestandteil solcher Treffen sind „confessions“, die Zablocki (1980b: 174) als massgeblichen Faktor in der Durchsetzung von Einheit identifiziert. Persönliche Probleme, Verstösse und Konflikte zwischen Gemeinschaftsmitgliedern werden in solchen Treffen thematisiert. Die wichtigste moralische Regel am Bruderhof sei dabei, dass nicht hinter dem Rücken einer Person über sie gesprochen werden dürfe, gesprochen wird offen an den besagten *confessions*. Die Befolgung dieser Regel sieht Zablocki (1980b: 58) als einen der Hauptgründe für die Dauerhaftigkeit der Gemeinschaft.

Das weist wieder auf die Wichtigkeit von Beichtritualen hin, in denen ganz offen über Beziehungen und die darin enthaltenen Probleme gesprochen wird. So schliesst auch Zablocki angesichts der Praxis des *witnessing* bzw. der *confessions*: „It points to the necessity of some means of expressing secret feelings in the intentional community.“ (Zablocki 1980b: 236). Es gibt *confessions* individueller wie auch kollektiver Art. Sie dienen der Durchsetzung von Einheit (vgl. Zablocki 1980b: 174).

Mit Blick auf die Zeit der Gründung durch Eberhard Arnold (1883–1935) stellt Zablocki im begrifflichen Anschluss an den Philosophen Herman Schmalenbach

einen Übergang von „communion“ (bei Schmalenbach „Bund“) zu „community“ fest. Der Bruderhof habe als *communion* um den charismatischen Führer begonnen, einer Form des Sozialen, in der die individuelle, stark emotional besetzte Entscheidung im Zentrum steht. Aus der individuellen Entscheidung seien zunehmend kollektiv erzeugte Gefühle geworden. Auch wenn es keinen regelmässigen Zustrom an neuen Mitgliedern gibt, dies vor allem aufgrund der Abgeschlossenheit der Höfe (vgl. Zablocki 1980b: 91), und eine aktive „boundary maintenance“ im Sinne einer gezielten Abgrenzung gegen Aussen betrieben wird, spielt individuelle Entscheidung weiterhin eine Rolle, Ein- und Austritte sind nicht selten, Zugehörigkeit wird nicht ausschliesslich über Abstammung oder das räumliche Zusammensein bestimmt.

4.2.2.5 Fallbeispiel Auroville

Dass sich die Konfigurationen von Ritual und sozialer Ordnung im Lauf der Geschichte einer Gemeinschaft in grundsätzlicher Weise ändern können, zeigt auch das Fallbeispiel von Auroville, einer 1968 in Tamil Nadu gegründeten Kommune, die unterdessen über 2000 Einwohner zählt (vgl. Rageth 2015: 260).⁵⁹

Anhand von Auroville lässt sich der Wandel des Modus gemeinschaftlicher Integration beobachten, der neben dem Ableben der charismatischen Gründerfigur auch auf den Übergang von der Gründergeneration zur Generation ihrer Nachkommen zurückzuführen ist. Das Altern der Gemeinschaftsmitglieder ist ein zentraler Faktor in der gemeinschaftlichen Entwicklung (vgl. Miller 2010: 28), so auch in Auroville, das zunehmend durch eine zweite Generation geprägt wird.

Die Gründergeneration war durch eine Ausrichtung auf Mira Richards, die „Mother“ genannte charismatische Führerfigur, und die von ihr verkündeten Konzepte geprägt (vgl. Shinn 1984). Weniger die horizontale Verknüpfung der Individuen untereinander sei ideologisch und praktisch in gemeinschaftlicher Form geregelt worden, als die vertikale Integration in einen umfassenden Plan und die Bindung an die diesen Plan verkörpernde charismatische Führerfigur (vgl. Shinn 1984: 252–253). Die Priorität, so Shinn (1984: 252), lag nicht darin, ein gemeinsames „corporate life“ zu entwerfen, das alle einbezog, da die vertikale Beziehung jedes Einzelnen zur *Mother* das zentrale Konzept für die Gemeinschaftsbildung darstellte und eine solche Koordination unnötig machte. Dies erlaubte zudem, abgesehen von der vertikalen Beziehung zum charismatischen Zentrum der Gemeinschaft, grossen Spielraum für die individualisierte Lebensführung und auch eine relativ dezentrale

⁵⁹Mit diesem Beispiel wird der nordamerikanische Kontext verlassen, doch ist Auroville Teil der Welle der Kommunengründungen, die Mitte der 1960er Jahre begann und die die Grundlage für die Studien von Kanter, Zablocki und der neueren Kommunenforschung überhaupt darstellt.

Struktur der Siedlung mit voneinander ziemlich unabhängigen Zentren. Die „horizontalen Beziehungen“, das heisst die Bindungen von Gemeinschaftsmitgliedern untereinander, konnten sehr selektiv etabliert werden, die Kontakthäufigkeit war gering – Shinn berichtet kaum etwas über gemeinsame Praktiken und Rituale.

Die ideologische Zentralisierung, so Shinn, habe zu einer hohen Abhängigkeit von der *Mother* geführt, weshalb in Abwesenheit einer Nachfolgeregelung und damit einer irdischen Verkörperung des Charismas die Gemeinschaft nach dem Tod der Gründerin aufgrund ihrer Heterogenität und des Individualismus der Mitglieder ihr Zentrum verlor und an Zusammenhalt einbüsste (vgl. Shinn 1984: 253). Der Individualismus der Gemeinschaftsmitglieder könne, so vermutet Shinn, auch durch ein rituelles Zentrum wie den Matrimandir – das architektonisch aufwändige Zentralgebäude der Kommune – nicht kompensiert werden. In Kanter's Begrifflichkeit kann die Herrschaftsform der so veränderten Kommune als „naiver Anarchismus“ bezeichnet werden, der durch das Ausbleiben gemeinsamer Vorstellungen oder Regeln gekennzeichnet ist. Entsprechende Gruppierungen, so Kanter (1973: 280), seien nicht sehr dauerhaft. Auch in herkömmlicher durkheimianischer Hinsicht macht das Ausbleiben von Ritualen hinsichtlich der Überlebenschancen von Auroville skeptisch. Ähnlich schätzte Shinn (1984: 252) in den 1980er Jahren die Überlebenschancen der Gemeinschaft ein: Gerade da in Auroville, im Unterschied zu nordamerikanischen Kommunen wie Bruderhof oder Oneida, keine gezielten Eingriffe zur „Kommunalisierung“ unternommen wurden, sah sie die Zukunft der Gemeinschaft als höchst ungewiss.

Doch ist Auroville auch 30 Jahre nach Shinn's Diagnose nicht verschwunden und weist sogar steigende Mitgliederzahlen auf, von 1999 bis 2013 wuchs die Gemeinschaft um ein Drittel auf 2281 formale Mitglieder (vgl. Rageth 2015: 260). Es wird von einer zweiten Generation von Bewohnern geprägt, die sich die Zugehörigkeit nicht ausgesucht haben, sondern in sie hineingeboren wurden. Damit ist Auroville keine „intentional community“ mehr. Die Konstitution der Gemeinschaft hat sich auch in struktureller und ideologischer Hinsicht verändert: Es findet sich kein starkes Zentrum mehr, wie es einst von der *Mother* verkörpert wurde und sich im Matrimandir auch architektonisch niederschlug – letzterer steht zwar weiterhin, spielt jedoch kaum eine Rolle, bzw. wird sogar kritisch eingeschätzt (vgl. Rageth 2015: 270).

Das Auroville der Gegenwart entspricht dem zweiten von Hall und auch dem zweiten von Brumann (siehe Abschn. 4.2.2.2) beschriebenen Erfolgspfad für gemeinschaftliche Integration: Die Kommune der zweiten Generation ist durch egalitäre, kaum hierarchische Strukturen mit grossen Freiheiten gegen Innen geprägt.

Diese Freiheit erstreckt sich auch auf die Ebene der Überzeugungen: Die Gemeinschaft wird nicht über das Teilen bestimmter Ideale oder Werte definiert.

Rageth (2015: 280) zeigt, dass zwar gegen Aussen seitens des „offiziellen Aurovilles“ eine „Gemeinschaft des Geistes“ im Sinne Tönnies' kommuniziert wird, die Gemeinschaftsmitglieder jedoch nicht an einem systematisierten Symbolsystem teilhaben, sondern die gemeinschaftliche Zugehörigkeit und die Gemeinschaft ausmachenden Beziehungen auf einer geteilten alltäglichen Lebenspraxis beruhen. Die ideelle Ebene ist also weiterhin vorzufinden, z. B. in bestimmten Kommunikationszusammenhängen wie Broschüren und Informationsfilmen, es ist aber nicht diese Ebene, die die Individuen in die Gemeinschaft integriert. Es finden sich zwar Werte, die die Gemeinschaftsgrenzen bezeichnen, sie fungieren jedoch in der vorgefundenen Allgemeinheit und Offenheit nicht als Konzepte, die das alltägliche Handeln der Individuen bestimmen. Die Gemeinschaftsmitglieder verweisen auf höchst allgemeine Werte, ohne aber auf ein spezifisch religiöses Vokabular oder entsprechende Überzeugungen zurückzugreifen. Auch Kollektivrituale scheinen weitgehend ausbleiben. Die von Rageth (2015: 270) befragten Personen berichten von keinerlei gemeinschaftlicher ritueller Praxis. Dies entspricht den Schlüssen Brumanns hinsichtlich des zweiten von ihm identifizierten Erfolgspfades für Kommunen, die kaum Rituale erwarten lassen. In der Gemeinschaft erzielt Religion im Gegensatz zur Gründerzeit weder über Rituale noch über Glaubensüberzeugungen eine einigende Wirkung. Was die Individuen dauerhaft zu Mitgliedern der Gemeinschaft macht, sind weder Rituale noch bestimmte Werte, es ist ihr Leben in der Gemeinschaft, das sich in seinem Vollzug von anderen Lebensformen unterscheidet – Rageth zitiert einen ihrer Interviewpartner wie folgt:

„[...] you grow up side by side with people from completely different places, but you have something in common: you are all there“ (Bewohner von Auroville, zitiert in Rageth 2015: 277)

Diese geteilte Lebenspraxis versieht die Vertreter der zweiten Generation mit bestimmten Ressourcen und Kompetenzen, die sie als Individuen von Nicht-Angehörigen der Kommune unterscheidet und auch die Anschlussmöglichkeiten gegen Aussen einschränkt. An die entsprechenden Differenzerfahrungen schliesst eine Semantik der Unterscheidung Innen/Aussen an, die sich beispielsweise in der Wahrnehmung einer „freien Gemeinschaft“ im Kontrast zur wahrgenommenen Fremdbestimmung der Menschen in westlichen Gesellschaften (vgl. Rageth 2015: 274) äussert. Auf der inneren Seite dieser Unterscheidung verweisen die Befragten auf das „there“, das einigende Moment des Ortes, die Intensität von Kontakten zwischen den Gemeinschaftsmitgliedern, was im Gegensatz zur Wahrnehmung von Fremdheit im Kontakt mit Menschen ausserhalb der Gemeinschaft steht.

Der zweiten Generation gelingt es, Grenzen gegen Aussen aufrecht zu erhalten. Dafür sind, wie Wimmer (2013) in seinem Verständnis von Ethnizität betont, nicht nur die Verhältnisse innerhalb der Gemeinschaft, sondern genauso ihre Beziehungen zur Aussenwelt entscheidend. So dürfte die Reproduktion der Aussengrenzen von Auroville deshalb erfolgreich sein, weil die Aussenwelt nicht interferiert, da in Indien der Ebene der Gemeinschaft eine hohe Autonomie zukommt. Was im Fall der amerikanischen Kommunen die geographische Abgeschiedenheit garantiert, wird in Indien durch die Legitimität ethnischer Grenzziehungen zuverlässig hergestellt.⁶⁰

Mit Kanter (1972: 154) ist der Modus der Gemeinschaft als „value indeterminism“ zu bezeichnen. Diese Unbestimmtheit der Werte vermutet sie jedoch nicht bei Gemeinschaften, diese sieht sie durch einen „value determinism“ bestimmt, sondern eher bei „Gesellschaft-type systems“. Charismatische Führung und ideologische Zentralisierung fehlten. Dazu, dass Auroville auch als Gemeinschaft einen solchen Indeterminismus überdauert, dürften die stabilen Aussengrenzen beitragen, da diese, wie eben gezeigt, auf eine nicht-konfliktive Bestätigung von Aussen zählen können.

4.2.2.6 Interaktionsnähe

Als „Gemeinschaften des Ortes“ scheint *Kontakt* der stärkste Faktor in der Aufrechterhaltung von Gemeinschaft zu sein. Im Bruderhof wurde kaum finanzieller Aufwand dafür gescheut, dass die Mitglieder weit auseinander gelegener Bruderhöfe telefonisch den Kontakt aufrecht erhalten konnten. Auch in anderen Kommunen wie z. B. Oneida wurde die Kontakthäufigkeit gezielt durch bauliche Massnahmen gefördert (vgl. Wormer 2006). Für die Etablierung dieser Kontakte scheinen, im Gegensatz zu einer nicht-kommunal konstituierten Gemeinschaft, kollektive Rituale wenig beizutragen. Das kommunale Leben ist interaktionsnah gestaltet, dafür sind Kollektivrituale mit *one-to-many* Kommunikation, wie sie beispielsweise für evangelikale Gemeinschaften konstitutiv sind, nicht die Regel. Wie auch Vaisey (2007: 861) feststellt, führt die erhöhte Interaktionshäufigkeit zu einem stärkeren Wir-Gefühl. Die Beobachtungen in Auroville und beim Bruderhof scheinen dafür zu sprechen, dass damit die gemeinsame Lebensführung ein funktionales Äquivalent für organisierte Rituale darstellt. Dasselbe gilt für die Glaubensvorstellungen: Sie sind wenig abstrakt und beziehen sich auf das täglich erlebte gemeinschaftliche Leben, so dass sie nicht erst rituell an Konkretion gewinnen.

Eine Ausnahme stellen Kommunen mit hoher „charismatischer Zentralisierung“ dar, wie das Auroville der ersten Generation, das stark auf eine charismatische Führerfigur ausgerichtet war und sowohl klar definierte Glaubensvorstellungen als

⁶⁰ Andererseits kann auch eine stark feindliche soziale Umwelt zu Abwehrreaktionen und der Verstärkung der Gruppengrenzen führen (vgl. für ein Beispiel Siegler 2002: 47).

auch ein rituelles Zentrum aufwies. Charisma, so lässt sich auch mit Carlton-Ford schliessen, führt selbst in Kommunen zu einer Zentralisierung von Interaktion und Emotion in Ritualen. Beides scheint jedoch in Auroville für die zweite Generation an Bedeutung verloren zu haben.

Die dauerhafte Nähe scheint eher zu alltäglichen Problemen des Zusammenlebens zu führen als zum Bedarf an „Wertintegration“ oder ritueller Versammlung. Interaktionsnähe geht auch mit erhöhter Konfliktwahrscheinlichkeit einher. In Kommunen nehmen dabei Konflikte im Verhältnis zur sozialen Ordnung ein grosses Ausmass an, das Kollektiv wird entsprechend schnell durch sie gefährdet. Entsprechend finden sich in Kommunen Ritualformen am prominentesten vertreten, die als „kollektive Beichte“ charakterisiert werden können. Sie erlauben die ritualisierte Bearbeitung von Konflikten und damit die Überführung des Umganges damit in gemeinschaftliches Vokabular, wobei dieses *reframing* emotional plausibilisiert wird. In Auroville, wo das kommunale Leben räumlich weit ausgedehnt ist und keinerlei ideologische und kaum eine hierarchische Zentralisierung besteht, fallen auch diese Rituale weg.

Die *Intimität*, die sich an *strong ties* erkennen lässt, ist bei Kommunen ebenfalls stark. Das Zusammenleben führt dazu, dass insbesondere ein klares Gefälle zur geringen Stärke der Beziehungen mit ausserhalb der Kommune lebenden Personen besteht. Die Häufigkeit von Kontakten macht den Faktor der *Dichte*, also der Möglichkeit von Beziehungen, weniger wichtig, da diese regelmässig realisiert werden und nicht bloss eine Potenzialität vor einem Hintergrund formaler Mitgliedschaft oder geteilter Überzeugungen und der Verstreuung der Mitglieder in einem heterogenen sozialen Umfeld darstellen.

Hinsichtlich der *Reichweite* der sozialen Beziehungen dürften die Gemeinschaften je nach Zeitpunkt ihrer Karriere variieren: Beruht die Zugehörigkeit auf der Entscheidung von Erwachsenen, die neu der Gemeinschaft beitreten, dürfte diese Reichweite relativ hoch sein, da aufgrund der Verschiedenheit der Biographien eine Diversität an Kompetenzen auszumachen ist und das einzig Gemeinsame die Entscheidung für die Gemeinschaft ist. Bei der zweiten Generation, wie das Beispiel Auroville zeigt, geht diese Diversität zurück, da die Herkunft geteilt wird und die Gemeinschaft naturgemäss eine geringere Komplexität und Diversität als die Gesellschaft aufweist. Dieser homogene gemeinschaftliche Hintergrund, der sich in einer wenig standardisierten Bildung und geringen finanziellen Ressourcen zeigt, führt für die Individuen zu einer Verminderung der Anschlussmöglichkeiten ausserhalb der Gemeinschaft.

Als entscheidend erweist sich weiter das *boundary-making*: Eine gegenkulturelle Ausrichtung dürfte bei fast allen kommunal konstituierten Gemeinschaften auszumachen sein (vgl. Miller 2010: 27) und ist überhaupt erst das Motiv für die

Gründung bzw. den Beitritt zu einer Kommune. Beide genauer betrachteten Kommunen konnten jedoch auch auf Kontinuitäten der Grenzziehung und der religiösen Tradition aufbauen, so in Auroville an ethnisch-religiöse Gemeinschaftsbildung, im Bruderhof auf einen protestantischen Kontext und theologisch verwandte Gemeinschaften in den USA.

4.2.3 Gemeinschaft des Blutes: Parsi Zoroastrier

Die Gemeinschaft der Parsi Zoroastrier kann als Beispiel für eine „Gemeinschaft des Blutes“ dienen, wobei der Fall deshalb zusätzlich interessant ist, als die rituelle Praxis durch gemeinschaftliche Konflikte herausgefordert wurde. Als erstes gilt es, die Gemeinschaft entlang der herausgearbeiteten netzwerktheoretischen Variablen zu charakterisieren, um dann die Konsequenzen von Konflikt und damit einhergehender Reflexivität zu analysieren.

4.2.3.1 Grenzziehungen und Beziehungen

Die Grenzziehung der Parsi Zoroastrier verläuft einerseits über die Zuschreibung ethnischer Merkmale, also die Referenz auf geteilte Abstammung: Als Mitglied der Gemeinschaft werden Menschen gesehen, die sich patrilinear auf die Abstammung von aus Persien nach Indien ausgewanderten Zoroastriern berufen. Andererseits beruht sie auf geteilter Religion, der Zugehörigkeit zum Zoroastrismus, die sich im Durchlaufen eines Initiationsrituals, der Navjote, äussert (vgl. Walthert 2010).

Entlang der hier verwendeten netzwerktheoretischen Variablen lässt sich diese Gemeinschaft wie folgt charakterisieren:

Dichte: Die Mitgliedschaft zur Gemeinschaft etabliert hohe Kontaktchancen zu anderen Gemeinschaftsmitgliedern. Da die Kontaktmöglichkeiten auf ethnisch-religiösen Gemeinsamkeiten beruhen, das heisst primordial verankert und nicht durch individuelle Entscheidungen veränderbar sind, sind diese Chancen zudem dauerhaft. Die Beziehungen basieren auf einer umfassenden Zusammengehörigkeit und nicht auf spezifischen Zwecken. Die Dichte zeigt sich beispielsweise darin, dass es gemeinschaftlich vorgesehen ist, dass Eheschliessungen nur mit anderen Gemeinschaftsmitgliedern erfolgen, wofür die tatsächliche Wahrscheinlichkeit immerhin bei über 50% liegen dürfte. Als ethnische Gemeinschaft sind die Parsen nahe am Beispiel familiärer Beziehungen, das Wellman und Potter bei ihrer Diskussion von Dichte nennen (siehe Abschn. 4.1.2.3).

Kontakt: Die tatsächliche Kontakthäufigkeit dürfte jenseits des engeren Familienkreises und der unmittelbaren Nachbarschaft relativ gering sein. Die Gemeinschaft und ihre Kolonien sind über die Stadt verteilt und die zeitlichen Distanzen in

Mumbai gross. Kollektivrituale finden ihrerseits im erweiterten Familienkreis statt. Es handelt sich nicht um gesamtgemeinschaftliche Ereignisse, die Rituale sind aber gemeinschaftlich von hoher Bedeutung: Die rituelle Praxis erfolgt entlang der zentralen Unterscheidung zwischen Reinheit und Unreinheit und stellt ein zentrales Moment der Grenzziehung gegen Aussen dar, ist aber nicht unbedingt der Ort, an dem Gemeinschaftsmitglieder durch persönliche Kontakte mit anderen die gemeinschaftliche Solidarität stärken.

Reichweite: Die Gemeinschaftszugehörigkeit zu den Parsi Zoroastriern erschwert, abgesehen von Möglichkeiten der Eheschliessung und teilweise des Teilens von Wohnraum, keine Beziehungen gegen Aussen. So dürfte sich das berufliche oder politische Leben der meisten Parsen nicht an den Gemeinschaftsgrenzen orientieren. Damit unterscheidet sich die Lebensführung und strukturelle Position der Gemeinschaftsmitglieder voneinander, was, zusammen mit der Grösse der Gemeinschaft, zu einer hohen Reichweite der Gemeinschaft im netzwerktheoretischen Sinn führt.

Intimität: Die Intimität der Beziehungen im Sinne reziproker, naher und emotional besetzter Bindungen dürfte für die meisten Gemeinschaftsbeziehungen eher gering sein. Es ist keine persönliche Bezugnahme zu anderen Gemeinschaftsmitgliedern notwendig, um volles Mitglied der Gemeinschaft zu sein.

4.2.3.2 Konflikt und Ritual

Die Parsi Zoroastrier waren mit einer doppelten Krisensituation konfrontiert: einerseits mit der Gefährdung des gemeinschaftlichen Überlebens angesichts düsterer demographischer Prognosen – die Parsen werden aufgrund geringer Fertilität immer weniger – und andererseits der Infragestellung ihrer Todesrituale durch ökologischen Wandel. Die für die Beseitigung der Leichen wichtigen Geier starben Ende der 1990er Jahre aus, worauf unklar war, ob und wie die Leichen weiterhin in den sogenannten Türmen des Schweigens abgelegt werden konnten.⁶¹

Dies führte zu innergemeinschaftlichen Konflikten zwischen sich zunehmend voneinander abgrenzenden orthodoxen und liberalen Flügeln, die ihren Höhepunkt in den Jahren 2000–2010 hatten. Der Konflikt war durch eine massive Zunahme an Interpretationen der Religion und Gemeinschaft geprägt, die in der Öffentlichkeit gemeinschaftlicher Printmedien verhandelt wurden. Von liberalen Kräften wurde eine Veränderung der ethnischen Praxis, das heisst die Aufgabe des patrilinearen Zugehörigkeitskriteriums, gefordert und hinsichtlich der Rituale eine grundsätzliche Veränderung der bisherigen Form der Luftbestattung und die Einführung von Kremation verlangt. Die orthodoxe Seite warnte vor einer ihrer Meinung nach bewuss-

⁶¹ Vgl. zum Ritual selbst Lüddeckens und Karanjia (2011) und eine Bourdieu folgende Analyse seiner Durchführung unter konfliktiven Bedingungen Walthert (2014).

ten Preisgabe gemeinschaftlicher, durch bestimmte ethnische und rituelle Grenzen gewährleisteter Identität. In der gemeinschaftlichen Kommunikation und von wissenschaftlichen Beobachtern wurde mit einem Sieg des liberalen Flügels oder mit einer schismatischen Spaltung gerechnet. Das Gegenteil geschah jedoch: In öffentlichen Debatten und verschiedenen Abstimmungen gewannen die Orthodoxen die Oberhand. Die Gemeinschaft vollzog als Ganzes eine konservative Wende, die Grenzen gegen Aussen wurden betont, indem die patrilineare Definition der Zugehörigkeit explizit bestätigt und weiterhin als entscheidendes Kriterium gesehen wurde. Auch die rituelle Praxis der Luftbestattung wurde wie bis anhin weitergeführt, Änderung an der Infrastruktur waren nur legitim, wenn sie als minimal invasiv und als Beitrag zur Aufrechterhaltung des bisherigen Systems galten. Für diesen Ausgang der Konflikte gibt es verschiedene Erklärungen (vgl. Walthert 2010). Die Rituale nahmen aber auf jeden Fall einen zentralen Stellenwert dabei ein, weshalb der Blick auf sie einiges über die Rolle von Ritualen in Gemeinschaften schliessen lässt. Diese Schlüsse lassen sich in vier Punkten zusammenfassen:⁶²

1. Wie in den Ausführungen zu Durkheims Grundmodell gesehen, reproduzieren Rituale soziale Grenzen, das Innen/Aussen der Gemeinschaft. Dabei stellt die ritualisierte Praxis das Gegenteil zur Inflation und Volatilität von Deutungen in Form der öffentlichen Diskussionen dar. Im Kontext der oben genannten Konflikte unter den Parsen Mumbais erhielten die Rituale gerade durch ihren stabilen, fortwährenden Vollzug und die von ihnen gezogene Grenze eine Stabilität *und* Faktizität, die im Gegensatz zu den Unwägbarkeiten der gegenwärtigen Diskussionen stand. Dadurch wurden die Rituale nicht nur im Rahmen ihres Vollzugs zum Definiens der Gemeinschaft, sondern konnten in den Debatten auch zum Symbol für Tradition und Gemeinschaft erhoben werden.
2. Es erwies sich für die Konfliktparteien als vorteilhaft, Nähe zum rituellen Zentrum der Gemeinschaft, bei den Parsi Zoroastriern die Todesrituale und das Bestattungsgelände, zu kommunizieren. Wer sich nicht ausdrücklich zu den Todesritualen in ihrer traditionellen Form bekannte, büsste seine Popularität ein und wurde als gegen die Gemeinschaft gerichtet verurteilt. Damit gewannen die Rituale zunehmende Relevanz in den Positionierungen der Konfliktparteien. Die durch die Diskussionen ausgelöste Theologisierung führte damit paradoxerweise zu einer *wachsenden gemeinschaftlichen Bedeutung der Rituale* und nicht zu einem Verlust an Relevanz.

⁶²Vgl. zur Datengrundlage der folgenden Schlüsse Walthert (2010), insbesondere die Konfliktrekonstruktionen auf den Seiten 89–117.

3. Den Priestern, die sich mehrheitlich aus der Diskussion heraus hielten, kam eine neue Relevanz als Personifizierungen von Tradition zu. Seitens der Konfliktparteien wurde versucht, Nähe zu ihnen zu kommunizieren, die in öffentlich inszenierten Ehrungen und Beschenkungen der Priester demonstriert wurde.⁶³ Dies geschah seinerseits in der hochgradig ritualisierten Praxis des „public meetings“, das eine *neue rituelle Form* darstellte, mit der die Gemeinschaft den Konflikt austragen konnte. Die Priester stellten den gemeinsamen Fokus der Aufmerksamkeit in den herkömmlichen religiösen Ritualen wie auch den *public meetings* dar. Dies zeigt, dass Bezüge zum bestehenden rituellen Komplex auch für die Etablierung neuer Rituale förderlich waren.
4. Eine Stiftung bestimmte als *formale Organisation* über das rituelle Zentrum, die Türme des Schweigens am Doongerwadi in Mumbai, zu denen es keine Alternativen gab. Diese Stiftung war aber wiederum durch einen Mangel an religiöser Autorität und einen *trust deed* an den Status Quo gebunden. Das heisst, auch sie war stark durch die bestehende gemeinschaftliche Praxis strukturiert und war durch ihre Satzung als Organisation dazu bestimmt, sie zu bewahren, ohne sie verändern zu können.
5. Auch der Diskurs selbst erwies sich als Praxis, im Rahmen derer die Handelnden die gemeinschaftlichen Strukturen ohne Absicht oder expliziten Plan reproduzierten. So finden sich in der Debatte um Ausheirat und Konversion nur Beiträge von Personen, die ihrerseits unhinterfragt als ParsInnen galten. Dies lag nicht an expliziten Verboten, sondern daran, dass Motivationen, Kenntnisse und die Lektüre der massgeblichen gemeinschaftlichen Printmedien sich nur bei Gemeinschaftsmitgliedern fand. Bemerkenswert ist, dass diese Reproduktion der Unterscheidung Innen/Aussen auch von denjenigen im Diskurs nicht hinterfragt wurde, die diese Grenzziehung eigentlich bekämpften.

Diese Punkte zeigen, dass religiöse Rituale eine Grundlage für eindeutige Abgrenzungen darstellen. Gerade in Gemeinschaften, die auf als eindeutig geltende ethnische Unterscheidungen zu ihrer Definition zurückgreifen, können Rituale diese durch ihr Innen/Aussen reproduzieren. Diese Rolle können sie auch dann besonders einnehmen, wenn auf der Deutungsebene Gegebenes hinterfragt wird. Durch ihren Vollzug garantieren und demonstrieren Rituale das Bestehen des kritisch gewordenen gemeinschaftlichen Zentrums und Zusammenhalts. Gleichzeitig kommt ihnen auch ein Potenzial im Konfliktgeschehen zu: Sie bringen Akteure und Sym-

⁶³Bemerkenswert ist, dass die Priester dieses Charisma, das sich ihrer rituellen Position verdankt, verloren, sobald sie sich in den Konflikten durch Wortmeldungen aktiv engagierten. Sie stellten weit eher symbolische Figuren dar, die von engagierten Laien geschickt eingesetzt wurden, um ihre eigene Position religiös-rituell zu legitimieren.

bole hervor, die in den Argumentationen erfolgreich verwendet werden können und damit zur „Zentripetalität“ von Konflikten und der Aufrechterhaltung der Gemeinschaftsgrenzen beitragen.

4.2.3.3 Ritual und Reflexivität

Die Konflikte um Gruppengrenzen und Rituale führen zu einer Zunahme an Beobachtungen der Rituale, was als Zunahme an Reflexivität gesehen werden kann, im Rahmen derer Unbedingtheit in Frage gestellt und Selbstverständliches als Kontingentes identifiziert wird (vgl. Kaviraj 2000: 523). In diesem Rahmen werden Rituale nicht bloss vollzogen und Dogmen geglaubt, sondern Vollzug und Glaube werden Gegenstand von Bewertungen und der Einsicht, dass es auch anders sein könnte. Gerade die Grenzen sozialer Einheiten werden in modernen Kontexten stärker problematisiert. Die Kollektivität konstituierende Faktoren wie Religion, Abstammung oder Geschlecht gelten nicht mehr unhinterfragt als selbstverständlich oder unveräusserlich, sondern können Gegenstand von verschiedenen, miteinander konkurrierenden Deutungen werden. Das kann sowohl zu ihrer Relativierung, als auch zu ihrer ideologischen Aufladung führen (vgl. Eisenstadt 2000: 7, 2005: 37).

Während auf der diskursiven Ebene von Religion zwar die ethnische Grenzziehung hinterfragt werden kann, reproduziert die praktische Dimension, insbesondere die Rituale, die ethnische Definition der Gemeinschaft. Über rituelle Ein- und Ausschliessung entlang dieser Grenzen und damit deren Realisierung im Handeln der Einzelnen sind religiöse Rituale ein Faktor, der die von Wimmer (2008: 979) als zentrale Variable identifizierte „group-ness“ von Ethnizität erhöht. Die als angestammt geltenden Gruppengrenzen erhalten im Rahmen dieser Rituale Relevanz für die Alltagspraxis. Gerade die Ritualen zugeschriebene Traditionalität lässt sie auf der diskursiven Ebene zu einem zuverlässigen Bezugspunkt werden (vgl. Lüddeckens und Walther 2013).

4.3 Gemeinschaft und Ritualisierung

4.3.1 Religiöse Rituale und Gemeinschaft

Während Gesellschaft als Ganzes in ihrem Bestand nicht unmittelbar gefährdet scheint und Interaktionen sowieso von beschränkter Dauer sind, scheint die Frage nach der Aufrechterhaltung sozialer Ordnung bei Gemeinschaften am besten anwendbar: Sie sind von einer gewissen Dauerhaftigkeit, gleichzeitig stellt ihre Auflösung gerade unter modernen Bedingungen immer eine Möglichkeit dar. Für die gemeinschaftserhaltenden Folgen von religiösen Ritualen lassen sich ent-

lang der hier verwendeten Unterscheidung zwischen drei verschiedenen Typen von Gemeinschaft unterschiedliche Schlüsse ziehen:

4.3.1.1 Alltagspraxis und Kontakthäufigkeit

Die Untersuchung von „Gemeinschaften des Ortes“ am Beispiel von Kommunen zeigt, dass in Gemeinschaften, die durch alltägliche Praktiken geprägt sind, die sowohl die Arbeit als auch die Freizeit ihrer Mitglieder umfassen, religiöse Rituale meist keine grosse Rolle spielen. Der alltägliche Gemeinschaftsvollzug bringt Kontakte und Beziehungen mit sich. Entsprechend wenig bedeutsam sind religiöse Symboliken, die stark generalisiert sind, damit sie verschiedene Lebensbereiche einer diversen Mitgliederschaft umfassen können. Netzwerktheoretisch gesprochen ist die Reichweite der Beziehungen gering, die Gemeinschaftsmitglieder unterscheiden sich „nicht stark von dem [...], wie sie den anderen aus anderen Interaktionen bekannt sind“ (Luhmann 1984: 567). Entsprechend kann die Symbolik an der konkret vorhandenen Gemeinschaft ansetzen, wie im Fall von Bruderhof stellt die Gemeinschaft selbst den zentralen Wert dar. In hohem Mass generalisierte Symbolik kann ausbleiben. Auch die symbolisch generalisierten Kommunikationsmedien wie Geld, Macht oder Wahrheit, die Luhmann (1998) bei den verschiedenen funktional differenzierten Teilsystemen sieht, spielen keine (oder eine ganz andere) Rolle als in nicht-gemeinschaftlichen Zusammenhängen. Kommunen sind gesellschaftlich zum Exklusionsbereich zu zählen, da die Gemeinschaftsmitglieder durch das kommunale Leben wenig an den Teilsystemen wie Wirtschaft und Politik partizipieren (vgl. Luhmann 1998: 632–633). Entsprechend können deren symbolische Kommunikationsmedien weniger auf Rückhalt zählen, weshalb die jeweils dahinter stehenden symbiotischen Mechanismen wie Gewalt oder Sexualität direktere Relevanz erhalten. Da in einer abgeschlossenen Kommune der Justiz- und Polizeiapparat das Leben nicht wie in der Gesellschaft machtvoll und weitgehend gewaltfrei regulieren kann, wird unvermittelte körperliche Gewalt wichtiger, wo die gesellschaftlich abgesicherte Institution Familie nicht die Liebe reguliert, wird Sexualität wichtiger.

Ritualisierte Kommunikation widmet sich weniger der Herstellung von Kontakten und der Plausibilisierung von Werten als der Moderation der gemeinschaftlichen Beziehungen, dies in Form von Beichritualen. Gemeinschaftsmitglieder stellen darin ihr Handeln in Anwesenheit der Gruppe zur Diskussion. Ritualisiert sind diese Vorgänge dahingehend, dass sie in vielen Kommunen mit einer gewissen Regelmässigkeit stattfinden und entlang einer bestimmten Form reproduziert werden, wobei die Kommunikation für neue, unerwartete Beiträge offen ist. Es handelt sich damit in Collins' (2004: 49–50) Sinn um „formal rituals“, die als Bündel von Praktiken auf der Ebene des Untersuchungsgegenstandes zusammengefasst und mit einem eigenen Begriff bezeichnet werden. Damit können sie auch zu einem

Referenzpunkt ausserhalb ihres Vollzuges werden und zum Ort der Verbalisierung gemeinschaftlicher Regeln.⁶⁴ In solchen Bekenntnisritualen wird im Sinne Durkheims das individuelle Verhalten zu einer moralischen Angelegenheit, in dem es als Verstoss identifiziert und gemeinschaftlich verhandelt werden kann. Dies dürfte in einem funktionalistischen, an Durkheim orientierten Religionsverständnis ausreichen, um sie als religiöse Rituale zu bezeichnen. Im hier verwendeten Verständnis müsste zusätzlich ein Transzendenzbezug dazukommen – dieser mag gelegentlich bestehen, scheint jedoch insofern nicht so zentral zu sein, als dass in religiösen und nicht-religiösen Kommunen Beichrituale dieselbe Rolle spielen (vgl. z. B. Holden und Schrock 2007). Die Lösung der immanenten Probleme von Gemeinschaften des Ortes funktioniert also auch ohne Rückgriff auf transzendente Semantiken.

4.3.1.2 Strukturierung entlang primordialer Unterscheidungen

Bei der analysierten Religionsgemeinschaft, in deren Definition Abstammung eine wichtige Rolle spielt, die in Tönnies' Sinn also eine Gemeinschaft des Blutes darstellt, wird Zugehörigkeit nicht über räumliche Anwesenheit oder religiöse Entscheidung hergestellt. Praktiken der ethnischen Unterscheidung ziehen die Gemeinschaftsgrenze über als angeboren unterstellte Eigenschaften und tun dies beispielsweise über Kleidervorschriften, die Regulierung des Zugangs zu bestimmtem Wohnraum, Heiratsregeln usw. Religiöse Rituale sind mehr oder weniger mit diesen Praktiken verknüpft: Teilweise, so bei den Parsen bezüglich des rituellen Anziehens der Kleidung⁶⁵, sind sie integraler Teil der Lebensführung und versehen mittels der Anwendung von Unterscheidungen wie derjenigen zwischen Reinheit und Unreinheit die ethnische Praxis mit einem transzendenten Bezug.⁶⁶

Die nicht-rituellen Strukturen der Gemeinschaftsbildung sind stark. Im Beispiel bestätigen Institutionen die ethnische Grenzziehung über Wohlfahrtsleistungen oder die Bereitstellung von Wohnraum. Religiöse Rituale stellen ihrerseits durch diese Institutionen stark strukturierte Strukturen dar: die Bereitstellung von Infrastrukturen, Know-How oder Akteuren erfolgt auch für religiöse Rituale über die genannten, an der ethnischen Abgrenzung orientierten gemeinschaftlichen Einrichtungen. Die rituelle Kommunikation ist in hohem Masse formalisiert und funktioniert, wie die Reproduktion der ethnischen Grenzen, als implizite Reproduktion einer umfassenden

⁶⁴Wie Katriel (1998: 119) zeigt, können Rituale als Gegenstände diskursiver Praxis hohe Präsenz und Relevanz in einem sozialen Zusammenhang gewinnen.

⁶⁵Vgl. zur Grenzziehung über vestimentäre Praxis Lüddeckens (2016) und Grigo (2014).

⁶⁶Erst seit innergemeinschaftlichen Auseinandersetzungen zu Beginn des 20. Jahrhunderts zum Thema Ausheirat und Konversion dürfte bei den Parsi Zoroastriern überhaupt explizit zwischen „ethnischen“ und „religiösen“ Komponenten der Gemeinschaftsdefinition unterschieden werden (vgl. Walthert 2010: 198).

den gemeinschaftlichen Tradition. Diese Reproduktion wird, so zeigt das Beispiel der Parsi Zoroastrier, nicht ohne weiteres durch diskursive Infragestellungen irritiert, zumindest nicht, solange sich die sie umgebenden Strukturen dem Wandel widersetzen können. Aus impliziter Reproduktion der Tradition kann zwar explizite Bestätigung werden, was jedoch letztlich die rituelle Reproduktion wenig verändert. Diese Stabilität wird ihrerseits wieder zur Referenz für Stabilität.

Da Zugehörigkeit ebenfalls über Primordialität verläuft, bedeutet die Teilnahme von Gemeinschaftsmitgliedern an religiösen Ritualen zwar eine Bestätigung der Zugehörigkeit und stellt eine Reproduktion der Gemeinschaftsgrenzen dar, sie spielt jedoch eine geringere Rolle für die Erzeugung von *commitment*. Entsprechend ist das bloße Stattfinden der Rituale für die gemeinschaftliche Reproduktion der zentrale Aspekt ihres Vollzugs, weniger ausgeklügelte Interpretationen oder hochbrandende Emotionen. Immerhin bietet die symbolische Generalisierung, die sich damit verbunden findet, Schemata an, mit denen die Gemeinschaft/Nicht-Gemeinschaft-Unterscheidung, im Fallbeispiel als Unterscheidung rein/unrein, angewandt werden kann. Dies geschieht nicht nur in den zentralisierten Ritualen der Gemeinschaft wie der Bestattung, sondern auch beispielsweise durch das rituelle Anziehen religiöser Kleidung, mit der die Verortung der Person in dieser Unterscheidung festgelegt wird. Diese binäre, die Gemeinschaftsgrenze reproduzierende gemeinschaftliche Grenzziehung steht im Vordergrund, nicht die Arbeit am *commitment* oder der moralischen Ausrichtung der Gemeinschaftsmitglieder.

4.3.1.3 Voluntarismus und die Ritualisierung generalisierter Symbolik

Die in diesem Kapitel analysierte Gemeinschaft des Geistes basiert nicht auf einer gemeinsamen alltäglichen Lebensführung ihrer Mitglieder. Zugehörigkeit wird auch nicht primordial, sondern voluntaristisch bestimmt und basiert damit auf individuellen Entscheidungen. Das Leben der Mitglieder erstreckt sich, insofern es sich nicht auch um eine Gemeinschaft des Ortes handelt, über verschiedenste nicht-gemeinschaftliche Bereiche. Da Gemeinschaft damit quer zu Ort und primordialen Merkmalen verläuft, ist Zugehörigkeit religiös definiert, das heisst, entsprechend der hier verwendeten Dimension, dass eine Unterscheidung zwischen transzendent/immanent angewandt wird, mittels derer das Finden zur Gemeinschaft als Entscheidung für Jesus und als Weg von der Sünde zur Erlösung gesehen wird. Zentrale Situationen, in denen diese Definition und die damit einhergehenden individuellen Entscheidungen hergestellt und plausibilisiert werden, sind die religiösen Rituale.

In Ritualen wird Gemeinschaft situativ vollzogen, Gemeinschaft ist aber im Sinne Luhmanns eine zeitlich und sachlich generalisierte Form sozialer Beziehung und damit mehr als nur eine Situation. Deshalb dürfen Rituale, damit sie eine gemeinschaftliche Wirkung entfalten, nicht bloße Momente für besonderes emotionales

Erleben sein, sondern müssen eine über die rituelle Situation hinaus strukturierende Wirkung entfalten. Dies geschieht, so gemäss des Konzepts von Collins, über die emotionale Besetzung von Symbolen in Ritualen. Erzeugt werden generalisierte Symboliken, die den Individuen Gemeinschaftsbezüge in ihrer grösstenteils ausserhalb der Gemeinschaft stattfindenden Lebensführung ermöglichen. Damit nehmen Glaubensvorstellungen eine gerade im Kontrast zu den anderen zwei Typen von Gemeinschaft wichtige Rolle ein. Diese Symboliken setzen dabei nicht direkt an der Gemeinschaft an, sondern am Individuum und seinen Entscheidungen, über die sich die Gemeinschaft konstituiert. Das Individuum wird damit zum zentralen Thema der religiösen Semantik.

Die Reichweite des Netzwerks ist in diesem Gemeinschaftstypus hoch, es kann nicht auf eine geteilte Alltagspraxis gezählt werden. Eine Diversität von Individuen in ihren unterschiedlichen Lebensvollzügen in einer sich ändernden Umwelt muss im Bezug auf eine bestimmte religiöse Tradition symbolisch abgedeckt werden. Dies macht diesbezügliche Erläuterungen und Argumentationen notwendig, was die Möglichkeiten der Formalisierung der Kommunikation einschränkt. Da gleichzeitig die Form des Rituals, wie im Kap. 3 gesehen, die Möglichkeit zur emotionalen Besetzung der Symbole und der Einfügung des Individuums in die Gemeinschaft (z. B. durch Bekenntnis, Taufe oder die Rolle des Predigers als Vorbild) darstellt, werden Techniken zur Ritualisierung von Glaubensvorstellungen zur zentralen und gezielt entwickelten und eingesetzten Methode zur Gemeinschaftserzeugung dieses Gemeinschaftstyps.⁶⁷

4.3.2 Das Ende der Gemeinschaft

4.3.2.1 Vergesellschaftung

Die eben aufgezeigten Formen von Gemeinschaft und ihres unter anderem durch religiöse Rituale ermöglichten Erhalts enttäuschen die modernisierungstheoretische Erwartung an ein Verschwinden von Gemeinschaften. Ein solches Ende von Gemeinschaft unter Bedingungen der Moderne ist bereits bei den Klassikern mit im Blick, wenn es um Gemeinschaft geht: Im Rahmen der These der Vergesellschaftung sind Tönnies und Soziologen nach ihm der Meinung, dass moderne Ver-

⁶⁷Zur zunehmenden Durchorganisierung und Ideologisierung und darauf Bezug nehmender Standardisierung der rituellen Praxis als Reaktion auf steigende Komplexität der Teilnehmerschaft am Beispiel des *Burning Man* Festivals siehe Gilmore (2010: 120). Mit dem Wachstum der Teilnehmer von einigen Dutzend zu mehreren Tausend wurden Orthodoxie und Orthopraxie immer wichtiger und Abweichungen davon immer stärker beachtet.

hältnisse dem Bestand von Gemeinschaften abträglich sind⁶⁸: Gemeinschaftliche würden durch gesellschaftliche Bezüge abgelöst. Dieser Vorgang wird modernisierungstheoretisch als Folge von zunehmender Rationalisierung, Individualisierung und Differenzierung gesehen (siehe ausführlicher zu diesen Eigenschaften der Moderne Abschn. 5.1): Rationalität bzw. Reflexivität führt zu einer Hinterfragung der Selbstverständlichkeit gemeinschaftlicher Bindungen, Individualisierung stellt das Individuum als Thema und Entscheidungsträger vor die Gemeinschaft. Die Differenzierungen der Gesellschaft (z. B. in Politik, Wirtschaft, Religion usw.), die die Moderne prägen, gehen quer durch gemeinschaftliche Grenzen hindurch und lösen diese als Hauptgesichtspunkt der Unterscheidung und Identifikation ab. Da Religion und Gemeinschaft oft nahe beieinander gesehen werden, finden sich Theorien der Vergesellschaftung im Zentrum von Säkularisierungstheorien.⁶⁹

Die vorbehaltlose Übernahme einer These der Vergesellschaftung im Sinne einer Erosion von Gemeinschaften kann in verschiedener Hinsicht angezweifelt werden. Zu fragen ist besonders, ob die Welt jemals durch solche Gemeinschaften geprägt war, deren Niedergang die soziologische Theorie feststellt. So äussert beispielsweise Adam Kuper (1985; siehe auch Abschn. 2.1.2) Zweifel daran, dass die Durkheim als Abgrenzung von der Moderne dienende „primitive Gesellschaft“, das heisst Gemeinschaft, überhaupt die ihr zugeschriebenen Eigenschaften aufwies und sieht entsprechende Bilder als stark durch die Beschäftigung mit dem eigenen, modernen Kontext geprägt. Das, was in der Moderne als Gemeinschaften bezeichnet wird, dürfte zudem nicht einfach identisch mit Verhältnissen mechanischer Solidarität vor oder ausserhalb der Moderne sein und damit auch nicht gewissermassen notwendigerweise mit dieser verschwinden. Auch Mary Douglas (1999: xiii–xiv) kritisiert, Durkheim habe die „Primitiven“ einer scheinbaren Einheit der mechanischen Solidarität zugeordnet. Auf dieser Grundlage habe Durkheim sie unter der empirisch leicht widerlegbaren Annahme ihrer Gleichheit und gleichzeitig als

⁶⁸Die Vorstellung von Vergesellschaftung ist auch älter als Tönnies' Formulierung. Beispielsweise stellte Marx die Durchsetzung des Kapitals als Wirtschaftsform fest, was mit einer Herauslösung des Individuums aus seinem gemeinschaftlich geordneten Arbeitszusammenhang einhergehe: „Voraussetzung der Lohnarbeit und eine der historischen Bedingungen des Kapitals ist, so ist die Trennung der freien Arbeit von den objektiven Bedingungen ihrer Verwirklichung – von dem Arbeitsmittel und dem Arbeitsmaterial – eine andre Voraussetzung. Also vor allem Loslösung des Arbeiters von der Erde als seinem natürlichen Laboratorium – daher Auflösung des kleinen freien Grundeigentums sowohl wie des gemeinschaftlichen, auf der orientalischen Kommune beruhenden Grundeigentums.“ (Marx und Engels 1983: 383)

⁶⁹So z. B. bei Bryan Wilson: „The course of social development that has come, in recent times, to make the society, and not the community, the primary focus of the individual's life has shorn religion of its erstwhile function in the maintenance of social order and as a source of social knowledge.“ (Wilson 1982: 155) – siehe ausführlicher Abschn. 5.1.4.2.

grundsätzlich – und gemäss Douglas genauso irrtümlich – von modernen Verhältnissen der organischen Solidarität verschieden gesehen. Hier lässt sich auch mit Eisenstadt (1968: 440), anschliessen: Wird Gemeinschaft/Gesellschaft parallel zur Unterscheidung zwischen Tradition und Moderne gesetzt, gesellen sich zudem die ganzen modernisierungstheoretischen Probleme hinzu: Genauso wie die Einheitlichkeit der Tradition wird die Einheitlichkeit der sozialen Form der Moderne angezweifelt.

4.3.2.2 *Community lost or saved*

Der Netzwerktheoretiker Wellman schliesst mit seiner hier verwendeten Begrifflichkeit von Gemeinschaft an die Vergesellschaftungsthese an und überführt sie in eine empirisch überprüfbare These. Entlang netzwerktheoretischer Kriterien unterscheidet er drei Schicksale von Gemeinschaften in moderner Gesellschaft. Neben „community saved“, also dem Überleben von Gemeinschaft, identifiziert er die Optionen „community lost“ und „community liberated“. Diese Unterscheidung⁷⁰ gründet er in seinen empirischen Analysen von als „personal communities“ taxiierten, egozentrierten Netzwerken in der Umgebung von Toronto.⁷¹

„Community lost“ bedeutet in Wellman und Potters (1999: 53) Schema, dass Individuen nicht mehr Teil eines Netzwerkes mit hoher Stärke sind und die Kontakthäufigkeit zurückgeht. In Abwesenheit von Gemeinschaft sind die Individuen dafür stärker in dyadische Beziehungen eingebunden. Viele Kommunen haben sich aufgelöst und auch grössere Gemeinschaften, wie christliche Kirchen in Westeuropa, können als Beleg für „community lost“ dienen – im Fall von religiösen Gemeinschaften ist in Verbindung damit oft von Säkularisierung die Rede (siehe Abschn. 5.1.4).

Wellman (1979) findet aber auch unter urbanisierten und modernisierten Bedingungen beständige gemeinschaftliche Bindungen mit hoher Kontakthäufigkeit und grosser Dichte, die sich durch Mehrdimensionalität, aber relative Homogenität der Mitglieder auszeichnen. Damit erfüllen sie die Kriterien dafür, was hier unter Gemeinschaft verstanden wird, weshalb Wellman (1979, 1999: 52) von „community saved“ spricht. Die hier diskutierten Fälle sind dazu zu zählen, wobei die Rolle religiöser Rituale dabei identifiziert werden konnte, auch angesichts der im nächsten Kapitel eingehender zu diskutierenden „Herausforderungen der Moderne“ Gemeinschaft zu erhalten. So können rituell Gemeinschaft und Individuum aufeinander bezogen und Kompatibilität mit Individualisierung hergestellt werden (Beispiel ICF). Oder es

⁷⁰Wellman und Potter (1999: 52) betonen, dass die Reduktion auf genau drei Typen pragmatische Gründe habe und angesichts der Daten durchaus eine feinere Unterteilung möglich wäre.

⁷¹Die Unterteilung konnte auch anderswo reproduziert werden, so z. B. in Deutschland (vgl. Hennig 2007).

können rituelle Bereiche ausgeklammert werden, die unabhängig von den Unwägbarkeiten der „Rationalität“ sind und gerade deshalb stabilisierende Referenzpunkte für Tradition und Gemeinschaft darstellen (Parsi Zoroastrier). Schliesslich können, wie im Fall der Kommunen, Gemeinschaften auch durch totalisierende Abschottung der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft entkommen.

Wellman sieht jedoch noch eine Alternative zu diesen „zentripetalen“ Strategien und dem völligen Verschwinden:

4.3.2.3 *Community liberated*

In dieser Kategorie fasst Wellman Gemeinschaften, für die lokale Bindungen nicht mehr konstitutiv sind, in denen die Beziehungen loser werden und die Mitgliedschaft heterogener ist. Die Bindungen sind selektiver und spezialisierter, oft verlaufen sie indirekt, die starken Kontakte sind meist dyadisch. Dennoch sind die Netzwerkbeziehungen noch so stark, dass Solidarität möglich sei, so dass von Gemeinschaft die Rede sein könne (vgl. Wellman und Potter 1999: 53).

Eine solche Vergesellschaftung ohne kompletten Verlust von Gemeinschaftlichkeit lässt sich für den westeuropäischen Kontext anhand der Geschichte einiger der prominentesten Beispiele der Sozialform Neuer religiöser Bewegungen zeigen: Beispielsweise bei der International Society for Krishna Consciousness (ISKCON), der Bewegung um Osho oder der Transzendentalen Meditation findet sich ein Übergang weg von klösterlichen Gemeinschaftsformen hin zu einem offenen Modell der Partizipation im Rahmen eines Ritual- und Kursangebots. Das Feld alternativer Religiosität wird nicht mehr durch Gemeinschaften im herkömmlichen Sinn, sondern durch solche loseren Strukturen, „fluide Religion“, geprägt (vgl. Lüddeckens und Walthert 2010). Mit Wellman könnte hier von „community liberated“ die Rede sein, das heisst von durchaus speziellen, „intimen“, Beziehungen, die weder lokal fixiert noch umfassend solidarisch sind und auf selektiven und spezialisierten Bindungen beruhen.

Damit wandeln sich gemeinschaftliche Neue religiöse Bewegungen immer mehr zu Formen, die in der sogenannten „New Age“ Bewegung schon länger Bestand haben, und werden Teil eines losen und dynamischen Netzwerks von Vereinigungen und Gemeinschaften (vgl. z. B. Sutcliffe 2003: 99).

Ob dies noch als Gemeinschaft zu bezeichnen ist oder nicht – die so entstandenen Formen können nicht mehr nur mit den zu deren Analyse hier entwickelten begrifflichen Mitteln analysiert werden. Zuerst ist eingehender zu fragen, um was für eine soziale Ordnung es sich bei der modernen Gesellschaft handelt, die diese Transformation hin zu „community liberated“ prägt. Dies geschieht im nächsten Kapitel.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Die in diesem Kapitel zu beantwortende Frage lautet, was die Rolle religiöser Rituale für die moderne Gesellschaft ist. Inwiefern kann davon die Rede sein, dass sie dieses Ganze des Sozialen (siehe Abschn. 2.8.2.1) strukturieren? Die Gesellschaft, von der dabei die Rede ist, wird als moderne Gesellschaft verstanden. In einem ersten Schritt muss es deshalb darum gehen, die Charakteristiken von Moderne zu diskutieren. Darauf wird zwei Theoriesträngen nachgegangen, die den Zusammenhang zwischen religiösen Ritualen und moderner Gesellschaft je unterschiedlich thematisieren: Im ersten wird Gesellschaft in Analogie zur Gemeinschaft thematisiert, was es möglich macht, Annahmen über die konstitutiven Folgen von Ritualen für Gemeinschaften auch auf die moderne Gesellschaft anzuwenden. Im zweiten wird moderne Gesellschaft als über das Individuum geprägt gesehen, was ganz andere Konzeptionen zur Analyse des besagten Zusammenhangs notwendig macht.

5.1 Gesellschaft und Moderne

Soziale Ordnungen sind als historisch spezifische Konfigurationen zu verstehen. Entsprechend wird hier die Differenzierung zwischen Interaktion und Gesellschaft (siehe Abschn. 2.8.2) oder die Form der Gemeinschaft (siehe Abschn. 4.3.2) als geschichtlich konstituierte Form des Sozialen gesehen. Der übergreifende soziale Kontext und Gegenstand dieses Kapitels ist die Gesellschaft und dies in einer historischen Form, die als Moderne bezeichnet werden kann. Gesellschaftstheorie geht dabei untrennbar mit einem Blick auf Geschichte einher. Eine solche Historisierung des Gegenstandes und der Anschluss an Modernisierungstheorien liegt typischerweise nicht im Zentrum von Praxistheorien. Ein Ansatz wie die Systemtheorie Luhmanns berücksichtigt Geschichte weit stärker, weshalb im Folgenden darauf zurückgegriffen werden soll.

Die sozialwissenschaftliche Rede von der Moderne ist Gegenstand unterschiedlicher Kritiken: Es finden sich Absagen an die Einheitlichkeit von Moderne, wie in Konzepten von „multiple modernities“ (vgl. Eisenstadt 1999).¹ Auch im Plural „modernities“ ist jedoch noch die Zuweisung der Diversität der Formen zu einer bestimmten Klasse vorhanden. Dementsprechend soll im Folgenden moderne Gesellschaft als Weltgesellschaft gesehen werden, in der sich durchaus umfassende Strukturen, die in dieser Kombination spezifisch modern sind, erkennen lassen. In unterschiedlichen sozialen Ordnungen innerhalb dieser Weltgesellschaft, z. B. in Religionsgemeinschaften oder Staaten, dürften diese unterschiedliche Konsequenzen zeitigen, für deren Diversität auch eine modernisierungstheoretisch informierte Perspektive offen zu sein hat. Angesichts solcher spezifischer Konfigurationen jedoch auf unterschiedliche Modernen zu schliessen, wäre ein Ebenenfehler: Die Rede von der modernen Gesellschaft, dabei insbesondere ihrer Differenzierung, bezieht sich auf die Weltgesellschaft. Ordnungen wie Nationalstaaten, die darin mehr oder weniger stark abgegrenzt bestehen, können sich auch gemeinschaftlich organisieren und als solche Differenzierungen der Weltgesellschaft intern aufheben oder verändern. Das heisst jedoch nicht, dass die Gesellschaft weniger oder gar nicht modern ist oder dass es mehrere Modernen gibt. Es bedeutet nur, dass die Moderne auf verschiedene Subsysteme der Gesellschaft wie Gemeinschaften, Organisation oder Interaktionen unterschiedliche Auswirkungen hat.

5.1.1 Durkheim und die Ordnung der Moderne

In seiner Besprechung von Tönnies' „Gemeinschaft und Gesellschaft“ weist Durkheim darauf hin, dass eine Rezension für eine angemessene Diskussion der Thematik nicht ausreicht und er selbst ein Buch schreiben müsste, um den Typus der Gesellschaft richtig – und das heisse auch besser als Tönnies – zu charakterisieren. Dieses Buch, so Lukes (1975a: 146), wurde die *Division* (siehe zur *Division* Abschn. 2.1.1). Darin legt Durkheim eine Charakterisierung dessen vor, was heute als moderne Gesellschaft bezeichnet wird, nämlich gesteigerte Arbeitsteilung, funktionale Differenzierung und berufliche Spezialisierung (vgl. Müller und Schmid 1992: 511). Diese Charakteristiken stellen, das sieht Durkheim ähnlich wie andere Beobachter der Moderne, eine Herausforderung für die Möglichkeit sozialer Ordnung dar (vgl. Rawls 2004: 70). Die Partizipation an einer sozialen Praxis, die für den Menschen

¹Dies wiederum kommentiert Müller (2011: 46) ablehnend mit „jeder Region, jedem Land, jedem Potentaten seine Moderne. Über die egalitäre Verteilung der Modernitäten werden freilich alle makrosoziologischen Katzen grau“.

als soziales Wesen und die Herstellung sozialer Ordnung konstitutiv ist, scheint in der modernen Gesellschaft nicht mehr so ohne Weiteres gegeben zu sein, wie sie es für den soziologischen Betrachter in gemeinschaftlichen Zusammenhängen war. Damit stellt sich für ihn die Frage danach, wie unter solchen Bedingungen Solidarität möglich ist.

Unmissverständlich ist Durkheim in der Identifikation dessen, was organische Solidarität nicht mehr ausmacht: Während Religion in Gesellschaften mit starkem Kollektivbewusstsein, das heisst mechanischer Solidarität, als selbstverständlich gilt und verschiedenste gesellschaftliche Sphären durchdringt, nimmt diese Intensität in durch organische Solidarität geprägten Verhältnissen ab (vgl. z. B. Durkheim 1992: 193, 112; siehe auch Abschn. 2.1.1). Religion verliert damit an Einfluss, das schwache Kollektivbewusstsein bringt keine starken Glaubensvorstellungen hervor. Gerade die Arbeitsteilung sei es, die nun unter modernen Bedingungen Solidarität hervorbringe, da sie zu starker Interdependenz der verschiedenen Teile der Gesellschaft führe, was notwendigerweise Kontakt und Kooperation mit sich bringe. Damit war Durkheim optimistisch hinsichtlich des Funktionierens moderner Gesellschaft. Während beispielsweise Marx feststellt, dass mit der „Teilung der Arbeit“ Widersprüche auf verschiedensten Ebenen gegeben seien, die nur durch die Aufhebung der Arbeitsteilung wieder verschwinden könnten (vgl. Marx und Engels 1978a: 32), sind bei Durkheim kaum Zweifel am Funktionieren moderner Gesellschaft zu finden. Marxistische Forderungen nach einer Revolution zur Wiederherstellung einer tragfähigen Ordnung liegen ihm fern (vgl. Müller und Schmid 1992: 507; Lukes 1975a: 167).

Diesen Optimismus, der sich fast durchs gesamte Werk durchzieht², kritisieren Tönnies oder, viel später, auch Gouldner (vgl. 1970: 119). Auf jeden Fall erhöht der Optimismus den Druck auf die Erklärung, wie denn moderne Gesellschaft funktioniert, da ein Verweis darauf, dass sie dies eben nicht tue, nicht mehr möglich ist. Auch von zeitgenössischen und Durkheim wohlgesonnenen Autoren wird Durkheims Annahme, Arbeitsteilung wirke nun in jedem Fall integrativ, als zu schlicht beurteilt, um theoretisch Bestand zu haben (vgl. Müller und Schmid 1992: 514). Die Kausalkette von Arbeitsteilung, Interdependenz der Funktionen, wachsendem Austausch, Kontaktsteigerung und Kooperation, die zu Solidarität führen soll, scheint nicht zwingend. Beispielsweise setzt sie eine auf allen Seiten bestehende Einsicht in den Nutzen eines funktionierenden Arrangements und eine Übereinstimmung bezüglich der Mittel, die dazu notwendig sind, voraus. Damit könnte eine Form

²Immerhin findet sich im *Suicide* durchaus eine Krisenwahrnehmung Durkheims (vgl. Tyrell 1985: 182).

eines rationalen Sozialvertrages nötig sein, den Durkheim eigentlich als Antwort auf die Ordnungsfrage ablehnte.

Durkheim dürfte wohl selbst nicht der Meinung gewesen sein, bereits mit seinem Frühwerk eine Antwort auf die Frage nach sozialer Ordnung unter modernen Bedingungen gefunden zu haben. Aber auch das hier relevante Spätwerk, die *Formes*, bietet, so hält Parsons (1967: 32) wohl nicht zu Unrecht fest, eher eine Analyse der Erzeugung mechanischer Solidarität als eine Erklärung organischer Solidarität. Während der Ertrag für das Verstehen des Zusammenhanges zwischen Ritualen und sozialer Ordnung in gemeinschaftlichen Zusammenhängen leicht ersichtlich sei, habe Durkheim, so Parsons (1967: 32), die Frage nach der Herstellung von Solidarität in differenzierten sozialen Verhältnissen „obscured rather than illuminated“. Dies liegt auch daran, dass Durkheim seine Ausführungen in den *Formes* nicht an seiner Unterscheidung zwischen mechanischer und organischer Solidarität ausrichtet, gleichzeitig aber durchaus an einer Auffassung fortschreitender Differenzierung festzuhalten scheint (vgl. z. B. Durkheim 1994: 560, 598). Eine eindeutige Antwort auf die Frage nach der sozialen Ordnung moderner Gesellschaft bleibt Durkheim nicht nur in der *Division* und den *Formes*, sondern auch über sein Gesamtwerk hinweg, schuldig.

Immerhin lassen sich über sein Werk hinweg, neben der Annahme der *Division* einer sich einspielenden Koordination ungleicher Teile, verschiedene Ansätze zu einer Antwort finden. Dies führt zu grossen Freiheiten in der Beantwortung der Frage, wie denn aus einer Durkheim folgenden Perspektive soziale Ordnung moderner Gesellschaft hergestellt wird und welche Rolle religiöse Rituale dabei spielen. Einige Antworten, die in diesem Kapitel besonders von Belang sind, sollen hier kurz erwähnt werden:

Wertgeneralisierung In der *Division* und den *Formes* hält Durkheim fest, dass sich im Verlauf von sozialer Differenzierung religiöse Symbole entwickelten, die zunehmend transzendent sind, das heisst, sich von der konkreten Verhaftung an Gegenstände ablösen und an Allgemeinheit und Abstraktheit gewinnen. Das bedeutet, dass eine stark verallgemeinerte religiöse Symbolik sich an die Diversität der modernen Gesellschaft anpassen und Religion, verbunden mit inklusiven Ritualen, wie in den von Durkheim beobachteten „primitiven“ Verhältnissen funktionieren könnte.

Kult des Individuums Durkheim geht von einer grösseren Bedeutung und Freiheit des Individuums im Verlauf zunehmender Arbeitsteilung aus, betont aber auch, dass Religion diese Bewegung mitvollzieht (z. B. Durkheim 1994: 544 f., 581). Religion passt sich also den sich wandelnden sozialen Verhältnissen an und könnte in dem

Fall im Rahmen eines „Kultes des Individuums“ weiterhin konstitutiv für soziale Ordnung sein, nun aber nicht mehr für eine gemeinschaftlich konstituierte, sondern eine individualisierte Gesellschaft.

Diskontinuität Durkheim und der strukturfunktionalistischen Tradition wird vorgeworfen, sie würden sich auf nicht-konfliktive Verhältnisse konzentrieren, die sich allenfalls langsam verändern (Evolution), aber nicht auf Verhältnisse, die, wie sie in marxistischen Ansätzen oft im Zentrum stehen, durch Diskontinuitäten geprägt sind (Revolution).³ Es finden sich in den *Formes* (z. B. Durkheim 1994: 294, 305) jedoch Ausführungen zur französischen Revolution und Ausführungen dazu, dass Religion mit ihren Ritualen, Symbolen und Emotionen in Phasen des Umbruchs eine verstärkte Bedeutung erhalte. Das heisst, dass unter normalen modernen Bedingungen ein starkes Kollektivbewusstsein abwesend sein mag, in Phasen verschärften Wandels aber an Relevanz gewinnt, sei es zur Bestätigung der bestehenden oder Begründung einer neuen Ordnung. Moderne Gesellschaft könnte damit als Abfolge friedlicher und konfliktiver Phasen gesehen werden, wobei letztere in Durkheims Sinne dem Bereich des „Heiligen“ zuzurechnen sind und die Rekonstitution der Gesellschaft ermöglichen.

Funktionale Äquivalente Verschiedenen Äusserungen Durkheims lässt sich die Einschätzung entnehmen, dass Religion ihre umfassende konstitutive Funktion für die Gesellschaft eingebüsst habe und diese Aufgabe nun auch oder ausschliesslich von anderen Strukturen wahrgenommen werde. So schreibt Durkheim (1994: 561, 598), praktisch alle grossen sozialen Institutionen seien aus der Religion entstanden – daraus lässt sich schliessen, dass in einer funktionalistischen Perspektive diese Institutionen Funktionen wahrnehmen, die vorher von Religion erfüllt wurden. Für die religiöse Solidarität überhaupt scheint er in den *Formes* keine direkten Nachfolger zu sehen, auch Wissenschaft könne diese Funktion nicht übernehmen. Andernorts nennt er aber Institutionen wie Berufsgruppen als Äquivalente, so im Vorwort zur zweiten Auflage der *Division*, oder sieht, wie bereits erwähnt, die Arbeitsteilung selbst als Prinzip, das Solidarität auch ohne hohes Kollektivbewusstsein generiert.

Diese Ansätze und daran anschliessende Vorschläge werden sich weiter unten wieder finden. Zunächst gilt es jedoch, die Eigenschaften der sozialen Ordnung moderner Gesellschaft, also das Explanandum dieses Kapitels, näher zu charakterisieren: Was sind überhaupt die Charakteristiken dieser sozialen Ordnung? Dies soll, mit

³Vgl. zur Gegenüberstellung dieser zwei Theorietraditionen Lockwood (1992a).

Bezug auf die eben genannten Ansätze bei Durkheim, aber auch im Anschluss an aktuellere Autoren, über die Begrifflichkeiten der Differenzierung sowie der Rationalisierung diskutiert werden.

5.1.2 Differenzierung

Der Autor, auf den Durkheim in der *Division* zur Diskussion der sozialen Ordnung unter Bedingungen organischer Solidarität am häufigsten verweist, ist der englische Soziologie Herbert Spencer. Dabei dienen diese Verweise meist der Kritik und Abgrenzung. Hinsichtlich der zentralen Frage, wie eine Gesellschaft unter Bedingungen der Arbeitsteilung bzw. sozialer Differenzierung funktionieren soll, unterscheidet sich Durkheim gezielt von Spencer.⁴ Trotzdem stand seine Charakterisierung der organischen Solidarität als durch eine „*division du travail social*“ gekennzeichnet, dem, was Spencer und andere als „Differenzierung“ bezeichnen, nahe (vgl. Rüschemeyer 1985: 176). Spencer wiederum hatte seinen Differenzierungsbegriff von der Biologie übernommen, worauf Wagner (1996) kritisch hinweist: Letztlich bestimme über diesen Begriff eine biologische Metapher des 19. Jahrhunderts den modernisierungstheoretischen Diskurs der Soziologie. Denn Differenzierung stellte nicht nur über die Begrifflichkeit von Durkheims Arbeitsteilung, sondern auch im Denken von Max Weber und Georg Simmel eine wichtige Denkfigur zur Charakterisierung moderner Gesellschaft dar.⁵

Das Differenzierungsverständnis der *Division* hat Durkheim selbst in späteren Werken nicht mehr systematisch weiterentwickelt und nahm nur noch wenig Bezug darauf. An ihn und andere Klassiker anschliessend wurden in den letzten 120 Jahren aber unterschiedliche Differenzierungsverständnisse entwickelt. Differenzierung wurde dabei mit verschiedenen Adjektiven ergänzt, so ist beispielsweise die Rede von „struktureller Differenzierung“ oder „funktionaler Differenzierung“. Ein gemeinsamer Nenner, der auch auf Durkheims Konzept zutrifft, lässt sich trotz dieser Unterschiede identifizieren: Differenzierung wird als interne Auseinanderdi-

⁴Wie im Abschn. 2.1.1 bereits angedeutet wurde und im Abschn. 5.3.1.1 noch auszuführen sein wird: Weder einen Sozialvertrag noch das individualistische Nutzenkalkül, sondern die Differenzierung selbst sieht Durkheim (1992: 437, 361) als Prinzip der Solidarität. Je stärker die Arbeit geteilt ist, desto stärker sind die differenzierten Teile des Ganzen aufeinander angewiesen und desto geringer wird auch ihre Distanz voneinander.

⁵Wie Tyrell (1998) zeigt, finden sich für diese klassischen soziologischen Differenzierungsverständnisse aber auch andere, nicht auf Spencer und die Biologie, sondern auch zu Ökonomen wie Adam Smith und dem Geschichtsphilosophen Wilhelm Dilthey zurückzuführende Wurzeln.

vidierung eines sozialen Ganzen in unterschiedliche soziale Teile gesehen, was eine Erhöhung der Komplexität mit sich bringt. Diese Komplexität wiederum verschärft für den soziologischen Beobachter die Frage nach sozialer Ordnung bezüglich der Gesamtheit der Gesellschaft (vgl. Colomy 1990: 483). Entsprechend sind Differenzierungskonzepte insbesondere in Gesellschaftstheorien durkheimianischen Zuschnitts von zentraler Bedeutung, die die Gesellschaft als Ganzes zum Gegenstand haben. Dabei stehen sie in der Nähe eines historisch argumentierenden Funktionalismus, wodurch sie auch zur Zielscheibe der an diesem geübten Kritik wurden (siehe Abschn. 2.4.2): Entsprechende Ansätze, so die Kritik, seien konservativ und unfähig, sozialen Wandel zu erklären. Während „Funktionalismus“ und „Funktion“ in der Folge dieser Kritik zumindest als Bezeichnungen in entsprechenden Theorien in den Hintergrund traten, wurde am Konzept der Differenzierung jedoch festgehalten. Auf die Kritik wird von verschiedenen Differenzierungstheoretikern jedoch insofern reagiert, dass nicht mehr von einer konfliktfreien Zwangsläufigkeit und funktionaler Überlegenheit einer differenzierten Gesellschaft entlang eines „social need explanatory frameworks“ (Colomy 1990: 467) ausgegangen wird. Des Weiteren wurde daran gearbeitet, das als abstrakt kritisierte Konzept durch historische und empirische Studien zu füllen und zu modifizieren. Für die hier folgende Charakterisierung von moderner Gesellschaft als differenziert ist dabei entscheidend, dass im Rahmen dieser Anpassungen zunehmend auch die Auffassung präsent wird, dass sich auch in der modernen Gesellschaft verschiedene Differenzierungsformen kombinieren, wie Colomy (1990: 469) in seiner Bestandesaufnahme verschiedener Untersuchungen vom Ende der 1980er Jahre schliesst.

Für eine theoretisch trennscharfe Unterscheidung der Differenzierungsformen und die Frage nach ihrer Konfiguration in der Moderne bietet sich der Rückgriff auf Luhmann an. Seine Position lässt sich einerseits in einer Kontinuität mit gesellschaftstheoretischen Differenzierungstheorien in der Linie von Durkheim und Parsons sehen, wie die Einfügung in die Beiträge im genannten Band von Colomy zeigt und auch ein kritischer Beobachter wie Wagner (1996: 100) festhält.⁶ Andererseits unterscheidet sich sein Ansatz aber auch in einigen Punkten, die im Folgenden fruchtbar gemacht werden können, von der genannten Traditionslinie: So lehnt er beispielsweise Vorstellungen wie die Idee der Differenzierung als Konzept des Verhältnisses von Ganzem und Teilen ab, was gerade für den Umgang mit der

⁶Die Vermittelbarkeit von Luhmanns Systemtheorie mit anderen Ansätzen scheint gerade bezüglich des Konzepts von „Differenzierung“ weit besser herstellbar zu sein als beispielsweise in der Mikro-Makro-Diskussion, in der er sich in deutlich von der amerikanischen, strukturfunktionalistisch beeinflussten Diskussion der 1980er Jahre unterscheidet (vgl. dazu die Bände von Alexander et al. (1987) und Alexander und Colomy (1990); siehe ausserdem den Abschn. 2.8).

Funktionalismuskritik wichtig wird. Zudem verfolgt Luhmann ein im Vergleich zu den amerikanischen post-parsonianischen Ansätzen stark theoretisch ausgelegtes Programm, wie Colomy (1990: 491) bemerkt. Die sich daraus ergebende theoretische Trennschärfe ist insbesondere für die Unterscheidung verschiedener Differenzierungsformen wichtig. Luhmann (1998: 615) geht dabei nicht bloss von einer im Verlauf der Geschichte zunehmenden Differenzierung aus, sondern stellt verschiedene einander ablösende Differenzierungsformen fest. Moderne Gesellschaft werde durch funktionale Differenzierung geprägt, was jedoch nicht heisst, dass dies die einzige Differenzierungsform in diesem sozialen Zusammenhang darstelle. Dies soll im Folgenden berücksichtigt werden: Zuerst wird das für die Moderne charakteristische Differenzierungsprinzip der funktionalen Differenzierung thematisiert und dann das so gewonnene Bild durch weitere für die moderne Gesellschaft relevante Formen der Differenzierung ergänzt.

5.1.2.1 Funktionale Differenzierung

Funktionale Differenzierung sei, so Luhmann (1998: 611), deshalb als die bestimmende Differenzierungsform der Moderne zu bezeichnen, weil sie die „Evolutionsmöglichkeiten des Systems bestimmt und auf die Bildung von Normen, weiteren Differenzierungen, Selbstbeschreibungen des Systems usw. Einfluss nimmt.“ Die Charakterisierung der Gesellschaft anhand der Differenzierung ihrer Teilsysteme nach funktionalen Gesichtspunkten findet sich, wie z. B. bereits im Abschn. 2.4.1.3 besprochen, in Talcott Parsons' AGIL-Schema. Niklas Luhmanns Konzept funktionaler Differenzierung wurde zwar davon beeinflusst, unterscheidet sich aber grundlegend davon: Im Gegensatz zu Parsons definiert Luhmann nicht *a priori* bestimmte Bestandsvoraussetzungen des Gesamtsystems als zu erfüllende Funktionen: Die Gesellschaft sei nicht „struktur determiniert“, weshalb die zu erfüllenden Funktionen historisch variabel seien, das heisst durch die Veränderungen des Systems selbst bestimmt werden (vgl. Luhmann 1998: 746).

„Funktional“ sind diese Teilsysteme der Gesellschaft insofern, als sie je exklusive Konsequenzen für die Gesellschaft zeitigen (vgl. Luhmann 1998: 745). Luhmann spricht bei Konsequenzen dann von Funktionen, wenn ein gesellschaftliches Teilsystem der Fortsetzung der Autopoiesis des Gesellschaftssystems dienlich ist. Neben ihrer Funktion sind Systeme insbesondere an dem für sie spezifischen Code erkennbar, einer zweiwertigen Unterscheidung, mit der in der Kommunikation des Systems operiert wird und der zur Selbstbeobachtung des Systems, aber auch zur Beobachtung der Umwelt des Systems beigezogen werden kann. Die Codes sind wie die Funktion ihrerseits das Resultat historischer Veränderungen. Diese Betonung der Geschichtlichkeit der Codes findet ihre Entsprechung auch in der Historizität der von Luhmann identifizierten Teilsysteme: Während Parsons die Funktionssysteme

als Felder einer analytisch begründeten Vierfeldertabelle sieht, handelt es sich bei ihnen für Luhmann um real existierende Konsequenzen einer Geschichte, die von der Soziologie bloss rekonstruiert werden kann.

Die Ausdifferenzierung eigener Schematismen wie den Codes gibt den Teilsystemen Selektionsinstrumente an die Hand, mittels welcher die Orientierung an Themen ihrer sozialen Umwelt gesteuert werden kann (vgl. Luhmann 1980: 48). Das heisst, dass die Systeme zwar nicht unabhängig von ihrer Umwelt sind, jedoch selber Kriterien entwickeln, was von der Umwelt wie im System berücksichtigt werden soll. Sie befolgen also kein übergreifendes, in der Gesellschaft als ganzes angelegtes Gerüst, das beispielsweise bestimmte Funktionen für bestimmte Teilsysteme vorsieht, und orientieren sich auch nicht einfach an den „Leistungen“, die andere Teilsysteme von ihnen erwarten. Durch diese Eigenständigkeit der Teilsysteme und den Verzicht auf wechselseitige Bestimmung erhöht sich die gesellschaftliche Komplexität.

Vor der funktionalen Differenzierung der Gesellschaft waren gemäss Luhmann – und hier folgt er der soziologischen Tradition – zuerst segmentäre und dann stratifikatorische Differenzierung massgeblich. Segmentäre Differenzierung ist durch gleichrangige und gleichartige Systeme geprägt, wie Klane oder Stämme, die nebeneinander bestehen und ähnlich aufgebaut sind. Stratifikatorische Differenzierung führt dagegen zu ungleichartigen und ungleichrangigen Systemen, wie z. B. einer Unterscheidung in Klassen. Diese früheren Differenzierungsformen verschwinden in der modernen Gesellschaft nicht vollständig. Die moderne Gesellschaft ist in ihrer Komplexität jedoch auf den Redundanzverzicht funktional differenzierter Systeme angewiesen (vgl. Luhmann 1998: 761). Wissenschaft, Politik oder Religion könnten in der Komplexität, in der sie in der modernen Gesellschaft vorhanden sind und verschiedentlich in Anspruch genommen werden, nicht bestehen, wenn sich diese Systeme an Stammesgrenzen (segmentäre Differenzierung) oder an Klassengrenzen (stratifikatorische Differenzierung) ausrichten müssten. Entsprechende Unterscheidungen verlieren aufgrund zunehmender Komplexität durch funktionale Differenzierung an strukturbildender Kraft und so lässt sich moderne Gesellschaft vor allem mit dem Blick auf funktionale Differenzierung verstehen.

Für die vorliegende Thematik ist diese Theorie einerseits wichtig für den Religionsbegriff. Die hier verwendete Definition (siehe Abschn. 2.7) orientiert sich an Luhmanns Ausführungen zur Ausdifferenzierung von Religion. Andererseits ist sie wichtig für das Verständnis der sich verändernden Rolle des Individuums: Frühere Differenzierungsformen haben den Menschen als Ganzes den Systemen zugeordnet. Individuen wurden über ihre Zugehörigkeit zu Klan oder Klasse definiert und ihr Leben richtete sich an dieser Zugehörigkeit aus. Funktionale Teilsysteme greifen dagegen nur selektiv auf Individuen zu. Diese stehen höchst unterschiedlichen

Teilsystemen zur Verfügung.⁷ Das heisst, dass die Zugehörigkeit zu einer bestimmten Gruppe den Menschen nicht umfassend bestimmen kann, wie es für Gemeinschaften typisch ist. Wenn funktionale Differenzierung massgeblich wird, bestimmen Gemeinschaften nicht mehr die Struktur einer Gesellschaft, bilden keinen „Balдахin“ über der Gesellschaft, aber auch nicht über dem Leben der Individuen, die sich in verschiedenen funktional differenzierten Zusammenhängen und über sie hinweg bewegen müssen. Die Differenzierung führt dazu, dass die Individuen im Vergleich zueinander höchst unterschiedliche Konfigurationen der Involviertheit in Systemen aufweisen, das heisst, dass eine grosse Ungleichheit der Lebensführung besteht.

Religion kann genauso wenig wie andere Systeme als übergeordnetes Teilsystem der Gesellschaft fungieren: Weder kann sie beispielsweise über die Definition oder Legitimation einer eindimensionalen Differenzierung wie der Stratifikation Gesellschaft in übergeordneter Weise bestimmen, noch kann sie Leben und Handeln der in einer segmentär vom Rest der Gesellschaft abgesonderten Gesellschaft lebenden Individuen umfassend bestimmen. Diese Einschränkung von Religion in der Moderne stellt den wichtigsten Faktor davon dar, was Luhmann unter Säkularisierung versteht, wie in Abschn. 5.1.4.3 noch näher ausgeführt wird.

5.1.2.2 Differenzierung Interaktion-Gesellschaft

Die Ausdifferenzierung von Interaktion und Gesellschaft wurde im Anschluss an Luhmann bereits in Abschn. 2.8.2 diskutiert; Luhmann zählt sie nicht zu den eigenen Differenzierungsformen neben der funktionalen, der stratifikatorischen und der segmentären Differenzierung. Vielmehr gehe sie mit der funktionalen Differenzierung einher, ist aber gerade hinsichtlich der Rolle von Ritualen bedeutsam, weshalb ihr hier noch einmal gesonderte Aufmerksamkeit zuteil werden soll.

Gesellschaft ist für Luhmann Weltgesellschaft, genauso handelt es sich bei den funktionalen Teilsystemen um globale Systeme, da sich Systeme wie Recht, Wirtschaft, Religion und Politik nicht an die Grenzen von Nationalstaaten halten. Auch Kollokalität kann diese Systeme nicht umfassend bestimmen. Es gibt (oder vielleicht eher: gab) beispielsweise systemspezifische „Weltkongresse“, gerade im Teilsystem Religion, doch diese sind nicht konstitutiv für das Teilsystem. Weder könnte alles, was für das Teilsystem wichtig wird, bei solchen Gelegenheiten ausgehandelt und entschieden werden, noch liessen sich entsprechende Entscheidungen jenseits der Situation durchsetzen. Beispielsweise werden Preise im Wirtschaftssystem durch einen nicht lokalisierbaren Weltmarkt, nicht mehr in Interaktionssituationen

⁷Individuen „partizipieren“ nicht an sozialen Systemen, zumindest nicht im wörtlichen Sinne, da sie nicht Teil von sozialen Systemen werden können, da diese aus Kommunikation, nicht aus Menschen bestehen.

festgelegt, und wissenschaftliche Wahrheit wird kaum mehr in Diskussionen unter Bedingungen von Kopräsenz festgelegt, sondern über Publikationen und Gegenpublikationen. Aufgrund dieser Veränderungen könne Gesellschaft, so Luhmann (1984: 584), immer weniger als Tausch, Tanz, Vertrag, Theater oder Diskurs begriffen werden.

Interaktionen finden zwar weiterhin statt, sind aber meist nicht mehr folgenreicher für die Reproduktion des Teilsystems. Damit werden Interaktionen ihrerseits unabhängiger von den Aufgaben des Teilsystems: Zusammenkünfte von Wissenschaftlern an Tagungen verlieren beispielsweise an Stellenwert für den wissenschaftlichen Fortschritt, andererseits werden sie auch davon entlastet und können zur nicht-wissenschaftlichen Kommunikation zwischen Wissenschaftlern dienen, was für manche zur Pflege der Motivation oder zum Knüpfen von Kontakten beitragen mag.

Mit einer solchen Auffassung von Differenzierung von Luhmann kann an Durkheims in der *Division* zu findenden Ausführungen über die geringere Intensität des Kollektivbewusstseins bei grossen Gruppen angeschlossen werden (siehe Abschn. 2.1.1). Ein weiterer Bezug lässt sich zur ethnologischen Diskussion um „scale“ herstellen: So verweist Luhmann auf den Ethnologen Berreman, der zwischen „small scale“ und „large scale“ Gesellschaften unterscheidet. Damit bezieht er das, was Luhmann mit der Differenzierung zwischen Interaktion und Gesellschaft bezeichnet hat, auf einen Unterschied der „scale“. Mit grösserem *scale* bezeichnet er dabei, ganz im Sinne Luhmanns, einen Anstieg an Komplexität, der meist mit steigender Grösse des sozialen Ganzen einher geht (vgl. Berreman 1978: 50). In *small-scale* Beziehungen, das heisst sozialen Ordnungen, die interaktionsnah aufgebaut sind, fallen verschiedene Konstituenten sozialer Organisation zusammen: Rolle, Status, Persönlichkeit, formelle und informelle Beziehungen, expressive und instrumentelle Aktivitäten, Kollektiv- und Selbstorientierung, *ascription* und *achievement*, Ökonomie mit Politik, sozialen Beziehungen und Religion usw. (vgl. Berreman 1978: 71). Wie Goffman (1961: 37) beobachtet, ist bei solchen kleinen Gruppen die Interaktion (*encounter*) ein Test für die Beziehungen, die die Gruppe konstituieren, so beispielsweise bei Liebesbeziehungen, in denen dem Geschlechtsverkehr hohe konstitutive und beziehungsdiagnostische Bedeutung zukommen kann. Grosse Gesellschaften sind dagegen situational und temporal fragmentiert und die einzelnen Bestandteile stehen nicht mehr in einer bestimmten Beziehung zueinander (vgl. Berreman 1978: 71). Soziale Beziehungen, so lässt sich mit Giddens (1994: 85) daran anschliessen, lösen sich von der Abhängigkeit von Situationen und erstrecken sich in der Moderne über grosse räumliche und zeitliche Distanzen hinweg. Gerade das „stretching“ von sozialen Beziehungen über Raum und Zeit hinweg wird so zum Explanandum für die Soziologie, wie Giddens (1986: 35) bemerkt.

Durch diese Entkopplung von Interaktion sowohl von der Gesellschaft als auch von einzelnen Teilsystemen sind die Verhältnisse komplexer geworden: Beispielsweise ist direkte Demokratie, die situativ ausgehandelt werden kann, weniger komplex und für die Beteiligten und den wissenschaftlichen Beobachter leichter fassbar als ein politisches System, das über verschiedene Formen von Vertretung und verschriftlichter Kommunikation funktioniert.

Wenn die These einer zunehmenden Differenzierung zwischen Interaktion und Gesellschaft zutrifft, legt dies Schlussfolgerungen für die Rolle von Ritualen für die soziale Ordnung Gesellschaft nahe: Interaktionen haben aufgrund der hohen Komplexität dieser sozialen Ordnung nicht mehr die Kapazität, gesellschaftliche Differenzierung aufzunehmen und zu bearbeiten. Je komplexer die Umwelt, desto pauschaler muss in der Interaktion Absolution dafür erteilt werden; die Differenzen, die in der Gesellschaft vorhanden sind, können in der Interaktion nicht bearbeitet werden, weshalb diese eine Unempfindlichkeit gegenüber Diversität aufweisen muss, um bestehen zu können (vgl. Luhmann 1984: 572). Auch aufgrund dieser Unempfindlichkeit ist mit Luhmann ein Rückgang in der rituellen Bearbeitbarkeit von Gesellschaft zu erwarten: So zeige der letztlich erfolglose Versuch, nach der französischen Revolution Solidarität durch Revolutionsfeste zu erzeugen, dass unter komplexen Bedingungen Interaktion die konfliktsituation so nicht kontrollieren könne und die Gesellschaft ihre Systembildung von den Möglichkeiten der Interaktion getrennt habe (vgl. Luhmann 1984: 578).

5.1.2.3 Segmentäre Differenzierung

Eine letzte Form der Differenzierung gilt es zu erwähnen, da sie unter Bezeichnungen wie „Diversität“ innerhalb und ausserhalb der Wissenschaft zur Beschreibung moderner Gesellschaft verwendet wird. Auf den ersten Blick scheint Luhmann diesen Aspekt nicht zu berücksichtigen: Über die Religionsdefinition und die Theorie funktionaler Differenzierung wird Religion auf Einheit hin gedacht, was dem Eindruck, den die moderne Gesellschaft ausübt, nämlich dass Religion in einer Vielzahl von Traditionen vorhanden ist, entgegen stehen könnte. Auch in einer systemtheoretischen Sicht kann religiöse Diversität jedoch berücksichtigt werden. Selbst wenn Religion die Form eines globalen Funktionssystems „Religion“ annimmt, in dem sich Religionen gegenseitig anhand ihres Codes als Religion erkennen (siehe die Religionsdefinition Luhmanns im Abschn. 2.7), ist sie intern ausdifferenziert: Code und Funktion werden zwar innerhalb des Religionssystems geteilt, die Art und Weise, wie kommuniziert und organisiert wird, ist jedoch unterschiedlich. So wie es unterschiedliche Staaten im politischen System gibt, gibt es auch unterschiedliche religiöse Traditionen im Religionssystem. „Das konstitutive Prinzip“, schreibt

Luhmann (2000: 273) mit Blick auf Religion gar, „ist nicht Einheit, sondern Differenz.“

Damit ist von einer segmentären Differenzierung innerhalb des Teilsystems Religion zu sprechen, was bedeutet, dass die Differenzierungsform, die in segmentären Gesellschaften das soziale Ganze entscheidend geprägt hat, in der funktional differenzierten Moderne weiterhin Einheiten definiert. Diese Einheiten können als Gemeinschaften bezeichnet werden. Die Bedingungen für diese Gemeinschaften haben sich im Rahmen funktionaler Differenzierung jedoch geändert: Die grössere soziale Ordnung ist nicht entlang segmentärer Gesichtspunkte strukturiert, und die Individuen, mit denen es Gemeinschaften zu tun haben, werden von verschiedenen Teilsystemen beansprucht, die jenseits von Gemeinschaft liegen. In kommunaler Form kann versucht werden, Differenzierungen wie diejenigen von Wirtschaft, Politik und Religion in gemeinschaftlicher Einheit aufzuheben, aber diese ist, da sie damit der primären Differenzierungsform von Gesellschaft entgegen steht, stets prekär und notwendigerweise marginal (siehe Abschn. 4.2.2). Andererseits dürften, da Religion im Rahmen funktionaler Differenzierung nicht mehr an andere Systeme wie z. B. die Politik gebunden ist und systemfremde Festlegungen damit zurückgehen, diese segmentären Differenzierungen an Dynamik gewinnen.

Die Rede von religiöser Diversität bringt allerdings Schwierigkeiten mit sich: So weist der Religionssoziologe James Beckford (2003) darauf hin, dass die blosse Anzahl unterschiedlicher religiöser Gruppen oder Traditionen nicht als einziges Kriterium dafür dienen kann, sondern dass die Grösse dieser Gruppierungen und die tatsächliche Partizipation an diesem vielfältigen Angebot weitere Dimensionen religiöser Diversität darstellen. Diese Mehrdimensionalität wird auch von quantitativen Indizes wie dem sogenannten „Diversitätsindex“ zu berücksichtigen versucht (vgl. Wolf 2012: 21). Zudem dürfte Diversität nicht notwendigerweise auf Zugehörigkeiten beruhen, sondern auch auf dem Vorhandensein verschiedener religiöser Vorstellungen und Praktiken in einem sozialen Zusammenhang. Und schliesslich wäre, wie Wolf (2012: 30) zu bedenken gibt, auch zu fragen, ob und wie die religiöse Nähe der verschiedenen Gruppen zueinander zu gewichten wäre und anhand welcher Kriterien überhaupt die Grenze zwischen zwei Einheiten zu ziehen ist: Gilt der römische Katholizismus trotz seiner internen Diversität als ein einheitliches Ganzes und dagegen zwei protestantische Freikirchen, ungeachtet ihrer möglicherweise grossen theologischen Nähe, als zwei verschiedene Einheiten, die durch ihr gleichzeitiges Vorhandensein die Diversität erhöhen?

Die Diskussion des eng mit Diversität verwandten Konzepts des Pluralismus durch den Soziologen James Beckford weist auf weitere Probleme hin. So zeigt Beckford (2003: 79), dass Pluralismus kein bloss deskriptives Mass für

wissenschaftliche Beobachter ist, sondern auch auf der Ebene des Untersuchungsgegenstandes beobachtet, bewertet und reguliert wird: Entsprechend kann die Möglichkeit der Individuen, Zugehörigkeiten zu wechseln, Gegenstand von Wertvorstellungen, Motivationen, Sanktionen usw. und damit wahrscheinlicher oder unwahrscheinlicher gemacht werden. Dasselbe gilt für die Möglichkeit, dass Individuen sich gleichzeitig in verschiedenen religiösen Traditionen involvieren, also dem zuordnen, was Wolf (2012: 21) als „intrapersonelle religiöse Pluralität“ bezeichnet. Damit verknüpft ist auch die Frage, ob es einen Markt gibt, auf dem die verschiedenen Segmente aufeinander stossen (vgl. dazu bereits Durkheim 1992: 438, 361) oder ob sie aufgrund der dauerhaften Bindung der Individuen gar nicht in einem Verhältnis der Konkurrenz nebeneinander stehen.

Das blosse Vorhandensein verschiedener religiöser Gruppierungen muss also nicht das bedeuten, was mit „religiöser Diversität“ gemeinhin gemeint ist. Auch um aus wissenschaftlicher Perspektive von Diversität zu sprechen, scheint es wenig sinnvoll, Diversität auf segmentäre Zugehörigkeit zu beschränken, und es scheint auch von Belang zu sein, dass Gruppierungen auch tatsächlich eine gewisse relative Grösse erreichen. Genauere Operationalisierungen können hier nicht vorgenommen werden⁸, doch soll religiöse Diversität als mehrdimensionales Merkmal einer sozialen Ordnung gesehen werden, das sich aus dem Vorhandensein einer Vielzahl von religiösen Gruppierungen und einer Vielfalt religiöser Vorstellungen und Praktiken zusammensetzt. Dabei sind die Zugehörigkeiten zahlenmässig gleichmässig verteilt und die Partizipation an Praktiken und die Übernahme von Vorstellungen über die Segmente hinweg breit gestreut.

In diesem Sinne kann vorsichtig geschlossen werden, dass Diversität in der modernen Gesellschaft zumindest in Europa und Nordamerika im Vergleich zu vormodernen Zeiten gewachsen sein dürfte. Es ist vielerorts nicht mehr der Fall, dass innerhalb einer politischen Ordnung eine oder zwei Kirchen einen Grossteil der Bevölkerung zu ihren Mitgliedern zählen und nicht-christliche religiöse Traditionen nur in Form kleiner Minderheiten vorhanden sind. Die zunehmende Zahl religiöser Gemeinschaften und Traditionen stellt dabei auch tatsächlich eine Vermehrung der religiösen Optionen dar. Diese Vielfalt basiert jedoch nicht nur auf gemeinschaftlichen Formen von Religion: Die Diversität ist auch insofern gestiegen, als dass entsprechende Vorstellungen und Praktiken aus den Gemeinschaften in die breitere Gesellschaft diffundiert und dort leichter zugänglich sind (siehe Abschn. 4.3.2.3; vgl. Lüddeckens und Walthert 2010). Eine solche Diversität ist mit dem Begriff der

⁸Vgl. für eine Operationalisierung von Diversität, die eine Vielzahl von Faktoren, wie die tatsächliche religiöse Vitalität, das Mass an Partizipation sowie die Diversität der Organisationen berücksichtigt, Krech (2009: 133–134).

„segmentären Differenzierung“, wenn dabei an die Zugehörigkeit zu stammesähnlichen Vereinigungen gedacht wird, nicht gut zu fassen.

5.1.3 Rationalität und Reflexivität

Neben der Differenzierung wird Rationalisierung oft als Aspekt von Modernisierung und wie diese oft als Faktor eines Rückgangs von Religion und Ritual gesehen. David Cheal fasst entsprechende Positionen wie folgt zusammen:

„The triumph of reason, or more precisely of reasoned discourse, entails the historic defeat of ritual.“ (Cheal 1992: 365).

Auch bei Durkheim findet sich die Diskussion, ob Wissenschaft das funktionale und rationale Äquivalent zu Religion darstellen könnte. Ein rationalistisches Selbstverständnis ist mit dem aufklärerischen Ausgangspunkt der Soziologie von Beginn weg einhergegangen, so auch bei Durkheim und Weber (vgl. Robertson 1977: 288). Gleichzeitig kommen die Klassiker nicht zu eindeutigen Schlüssen, was Rationalisierung angeht, und fassen auch das Konzept selbst unterschiedlich.

Aufgrund dieser Relevanz für die Konstitution der wissenschaftlichen Perspektive, der Charakterisierung der Moderne und der Frage nach dem Bestehen von Religion und Ritual sollen verschiedene Rationalitätsverständnisse aufgezeigt werden und als Alternative ein Konzept von Reflexivität entwickelt werden.

5.1.3.1 Durkheim: Loslösung vom Konkreten

Durch Durkheims Werk hindurch zieht sich die Auffassung, dass Konzepte an Abstraktheit und Allgemeinheit gewinnen und sich vom Konkreten ablösen. Konzeptionelles Denken (*pensée conceptuelle*), so Durkheim (1994: 586, 626) in den *Formes*, macht den Menschen überhaupt erst zu einem sozialen Wesen. Dies kontrastiert Durkheim mit den individuellen Wahrnehmungen, auf welche reduziert der Mensch nicht vom Tier unterschieden werden könne. Konzeptionell zu denken heisst nicht nur, die Dinge zu benennen, sondern das Individuelle in das Soziale einzuordnen, „es heisst, das Veränderliche dem Beständigen unterzuordnen, das Individuelle dem Sozialen“ (Durkheim 1994: 587, 627). An Konzepten zu partizipieren heisst also am Sozialen zu partizipieren.

Die Allgemeinheit von Konzepten sieht Durkheim als Gegenstand historischer Veränderungen, was er am Beispiel der Religion thematisiert. In der *Division* vertritt er die Auffassung, dass durch die Entwicklung von Symbolen, wie beispielsweise einem zunehmend abstrakten Verständnis von „Gott“, eine Loslösung vom

Konkreten möglich ist, so „(…) wird der Begriff der Gottheit allgemeiner und abstrakter, denn er formt sich nicht mehr aus sinnlichen Empfindungen, wie am Anfang, sondern aus Ideen.“ (Durkheim 1992: 350, 274)

Mit diesen abstrakten Konzepten können allgemeine Zusammenhänge erfasst werden, die Kommunikation kann sich von der Verhaftung in unmittelbar gegebenen Situationen, Dingen und Erfahrungen lösen, wobei ein rationaler, das heisst begrifflicher, vernunftgesteuerter Zugriff auf die Welt möglich wird.⁹

Je abstrakter die Kategorien, desto unabhängiger der Verstand, je näher die *conscience commune* an den Dingen, desto weniger ist sie intelligibel, fährt Durkheim fort. Mehr Abstraktion und die erhöhte Beanspruchung des individuellen Verstandes führt zu weniger selbstverständlichem Einverständnis: „Was den Verstand auf Abwege führt [im Original “Ce qui dérouté l’entendement”, Anm. RW], das ist das Besondere und das Konkrete.“ (Durkheim 1992: 351, 275). Auch Religion verliert dabei an gemeinschaftlich gegebener Selbstverständlichkeit. Im Zuge dieser Entwicklung verschwindet sie nicht, sie nimmt aber neue Formen an, so in der „individualistischen Moral“, die Durkheim als einzige mögliche Religion der Menschheit ansieht:

„Dieser Kult des Menschen kennt als oberstes Dogma die Autonomie der Vernunft und als obersten Ritus die freie Prüfung.“ (Durkheim 1986b: 60, 17)¹⁰

Im eben zitierten Text „Individualismus und die Intellektuellen“ bezeichnet Durkheim Rituale entsprechend als „oberflächlichen Teil“ und „äusseren Apparat“. Riten, so Durkheim (1986b: 21, 63) weiter, würden, wie Vorurteile, vom Lauf der Dinge wegerodiert. Diesen Lauf der Dinge sieht er, ganz im modernisierungstheoretischen Sinne, als Individualisierung der Persönlichkeiten, fortschreitende Arbeitsteilung und als Aspekt gesellschaftlicher Differenzierung.

⁹Hinsichtlich dieser Auffassung von religiösen Glaubensvorstellungen als Ausgangspunkt von Rationalität finden sich Parallelen zu Weber, der u. a. in der sogenannten Protestantismustheorie ebenfalls Religion als Ausgangspunkt eines Ethos sah, das der rationalen Kalkulation nahe lag. Gleichzeitig zeigt sich dabei auch die Verschiedenheit der zwei Klassiker: Weber interessierte sich weit stärker für den Einfluss von Rationalität auf das Handeln, Durkheim für ihre Konsequenzen für die Beziehung von Individualität und Moral (vgl. Robertson 1977: 286).

¹⁰Vgl. für die französische Ausgabe jeweils Durkheim (2002).

Dieser Argumentation folgend schliesst Durkheim nicht auf den Rückgang von Religion, wohl aber auf die abnehmende Bedeutung von Ritualen, was einer Rationalisierungsthese entsprechen würde, wie sie auch anhand anderer Autoren wie Weber und Habermas formuliert werden kann. Geschichte stellt darin ein Fortschreiten der Rationalisierung auf Kosten von Ritualen dar. Während diese als ganz spezifische und konkrete Abläufe, die durch intensives Kollektivbewusstsein gekennzeichnet sind, zurückgehen, sieht Durkheim nicht-rituell begründete Bereiche der Gesellschaft, so die Wissenschaft als für die neue organische Solidarität paradigmatischen Fall in der *Division*.

Im Unterschied zu diesen Akzenten legt der Durkheim der *Formes* neues Gewicht auf die Bedeutung des emotionalen Vollzugs unter Bedingungen der Kopräsenz. Damit verbunden ist auch eine neue Betonung von Religion: Der rationalisierende Blick des Beobachters, so betont Durkheim (1994: 557, 594) in seinen Schlussbemerkungen explizit, würde Religion als „Ideensystem“ sehen – entsprechend würde sie in Konkurrenz mit wissenschaftlichen Konzeptionen der Welt stehen. Seine Absage an eine solche rationalistische Perspektive auf soziale Zusammenhänge und eine davon bestimmte und sie mitbestimmende Religion ist unmissverständlich: Religion funktioniert nicht als System von Zeichen, sondern basiert auf einer Aktivität der Reproduktion, in der Intellektualität und Emotionalität miteinander verknüpft sind. Damit fordert Durkheim ein Religionsverständnis, das anerkennt, dass es den religiösen Menschen nicht um Konzepte gehe, sondern um eine hochgradig emotionale und nicht mittels intellektueller Konzeptionen vermittelte Praxis. Der Kult sei kein „System von Zeichen, durch die sich der Glaube äussert“ (Durkheim 1994: 559, 596), sondern vor allem entscheidend für die Erzeugung von Emotionen.

Zudem sei die Ursache von Religion die Gesellschaft und die würde auch in modernen Verhältnissen zu ihr führen und gleichzeitig auf sie angewiesen sein:

„Die Gesellschaft kann ihren Einfluss nicht fühlbar machen, ausser sie ist in Aktion; und dies ist sie nur, wenn die Individuen, die sie bilden, versammelt sind und gemeinsam handeln.“ (Durkheim 1994: 560, 598)

Dies geschieht bei den von Durkheim beschriebenen Aborigines rituell, wobei er davon ausgeht, dass es sich dabei um einen universalen Tatbestand handelt und die elementaren Formen das in aller Klarheit zeigten, was überall der Fall sei. Die Intensität des „Geisteszustandes“ (Durkheim 1994: 286, 297) sei generell für die Übernahme und Plausibilität von Vorstellungen notwendig. Dies gilt, wie Durkheim betont, auch für wissenschaftliche Aussagen (Durkheim 1994: 287, 298). Auch dieser scheinbar am stärksten rationalisierte, in seiner Form auf dem propositionalen

Gehalt sprachlicher Aussagen und der Wahrheit ihrer Beschreibungen der Gegenstände beruhende Bereich der Gesellschaft funktionierte genauso über emotionale Involvierung in eine Praxis wie die von Durkheim beobachteten Rituale der Aborigines.

Daraus lässt sich einerseits schliessen, dass Religion gemäss dem späten Durkheim hinsichtlich Rationalität nicht in einem Kontrast zur Wissenschaft oder anderen Bereichen der Gesellschaft steht. Damit dürfte sie nicht so leicht das Opfer von Rationalisierungen werden. Andererseits lassen sich daraus aber nicht Rückschlüsse auf Religion als funktionales Erfordernis zur Implementierung von gesellschaftlicher Solidarität ziehen.

5.1.3.2 Parsons: *Rationality for what?*

Ein Beispiel für eine an Durkheim und Weber orientierte Konzeption von Religion als rationaler Angelegenheit findet sich bei Talcott Parsons. Im Anschluss an Max Weber stellte er eine zunehmende Rationalisierung von Religion durch Glaubensvorstellungen fest, wobei er Anchlüsse bei Durkheim mit dem Einbezug von Max Weber zusammenbrachte.¹¹ Interessant sind jedoch insbesondere seine kritischen Ausführungen zum Verständnis von Rationalisierung. Wie im Abschn. 2.6.2.1 ausgeführt, identifiziert er Werte als unabdingbare Komponente von Handlungen. Und diesem rationalen Kern von Handlungen, der auf Werten basiert, die wiederum in Symbolsystemen rational organisiert sind, galt Parsons' Interesse (vgl. Parsons 1977a: 73). Entsprechend sieht er im Rahmen von Religion Glaubensvorstellungen als zentral an: „It is not possible to have a system of spontaneous sentiments which are not regulated by the cognitive discipline of beliefs.“ (Parsons 1974b: 220). Angesichts der Zentralität von Glaubensvorstellungen ist Religion in so einer Konzeption nicht nur von Rationalität begleitet, sondern ihrerseits ein rationaler Umgang mit Problemen (siehe Abschn. 2.4.1.3). Dabei stellte Parsons die Schwierigkeit fest, von einer einheitlichen Rationalität zu sprechen: So setzten Utilitaristen Konsumbedürfnisse als gegeben, Freud und die Psychiatrie dagegen die Gesundheit. Angesichts der Verschiedenheit der Ziele, auf die hin rationalisiert wird, sei es „(. . .) reasonable to raise the question (. . .): ‘Rationality for what?’“ (Parsons 1977a: 72).

Für problematisch hält es Parsons auch, die Kriterien der Rationalität von Handlungen als externer Beobachter festzulegen. Weiche der Handelnde davon ab, gelte das für den entsprechenden Beobachter fälschlicherweise als irrational und werde einer soziologisch nicht erklärbaren Residualkategorie zugeordnet (vgl. Holmwood 1996: 60). Stattdessen unterstellte Parsons eine „intrinsic rationality of means-end relation“, das heisst entlang kultureller Werte orientiertes, durch informierte

¹¹ Im Karriererückblick bezeichnet Parsons (1977a: 71) das „Problem der Rationalität“ sogar als zentrale Komponente seines Schaffens.

Entscheidungen gesteuertes Handeln. Die Rationalität dieses Zusammenhanges gelte es für den wissenschaftlichen Beobachter zu entschlüsseln. Die Frage stellt sich, ob Parsons das tatsächlich einlöste und faktisch nicht doch eine „oversocialized conception of man“ vertrat, in der die kulturellen Werte letztlich determinierend gedacht sind (siehe Abschn. 2.6.2.6). Aus einer praxistheoretischen Perspektive wäre wiederum das Bild einer über informierte Selektionen mit den objektiven Bedingungen umgehenden Subjekts zu hinterfragen (vgl. ähnlich: Holmwood 1996: 60).

5.1.3.3 Habermas: Kommunikatives Handeln

Bei Jürgen Habermas findet sich eine etwas anders gelagerte Auseinandersetzung mit Rationalität und Rationalisierung. Gerade durch seine Diskussion von Durkheims *Formes* wird sie für die Frage nach dem Status von Ritualen und sozialer Ordnung in der Moderne höchst relevant.

Habermas' Theorie des kommunikativen Handelns (1981c, 1981b) lässt sich als Fortführung einer Rationalisierungstheorie in der Folge Webers verstehen. Gleichzeitig führt er dabei Parsons Annahme einer normativen Integration der Gesellschaft fort und dynamisiert sie über ein Konzept des kommunikativen Handelns. Für Habermas eher ungewöhnlich ist der Anschluss an Durkheim. Mit seinen Annahmen über rituelle Grundlagen gesellschaftlicher Solidarität und sakrale Grundlagen der Moral schliesse dieser, so Habermas, eine Lücke. Im Gegensatz zu Durkheim sieht Habermas (1981b: 10) nun nicht mehr Rituale als Grundlage von Solidarität, sondern Sprache. Es geht ihm um eine „Versprachlichung dieses rituell gesicherten normativen Grundeinverständnisses“. Mit Rückgriff auf George Herbert Mead will Habermas (1981b: 74) dabei Engführungen und Unterlassungen bei Durkheim überschreiten: So habe dieser nicht zwischen rituell-praktischer und sprachlich erzeugter intersubjektivität unterschieden, immerhin entspreche aber „die rituelle Praxis (. . .) einer kommunikativ vollzogenen Kommunion“ (Habermas 1981b: 84). Die sakral verwurzelte Normgeltung, also die von Durkheim beobachtete Herstellung von Werten und Normen in religiösen Ritualen, konnte damit ein Anknüpfungspunkt „für die Entwicklung von der symbolisch vermittelten Interaktion zur Sprache“ (Habermas 1981b: 118) darstellen. Damit kommt Habermas zur Hypothese, dass

„(. . .) die sozialintegrativen und expressiven Funktionen, die zunächst von der rituellen Praxis erfüllt werden, auf das kollektive Handeln übergehen, wobei die Autorität des Heiligen sukzessive durch die Autorität eines jeweils für begründet gehaltenen Konsenses ersetzt wird. Das bedeutet eine Freisetzung des kommunikativen Handelns von sakral geschützten normativen Kontexten. Die Entzauberung und Entmächtigung des sakralen Bereichs vollzieht sich auf dem Wege einer *Versprachlichung des rituell gesicherten normativen Grundeinverständnisses*; und damit geht die Entbindung des

im kommunikativen Handeln angelegten Rationalitätspotentials einher.“ (Habermas 1981b: 118–119; Hervorhebungen im Original)

Dieser Wandel weg von religiös-ritueller zu einer versprachlicht-rationalisierten Herstellung von Solidarität zeigt sich darin, dass dem Heiligen keine per se geltende Autorität mehr zukommt, sondern Begründungsleistungen gefragt sind. „Weltbilder“ müssten fähig sein, eine Diversität von Erfahrungen einzubeziehen und auf sich verändernde Handlungssituationen mit Spezifizierung reagieren zu können. Bestimmte Rollen und Regelungen widmeten sich solchen Fragen, die Interpretationsleistungen verselbständigten sich auf ihrer Basis (vgl. Habermas 1981b: 137).¹²

Der öffentliche, vernünftige Diskurs und nicht etwa andere Bereiche der Gesellschaft, wie z. B. Wissenschaft, treten hier die Nachfolge von religiösen Ritualen in der Herstellung von Solidarität an. Weder Wissenschaft (durch Diskussion gesicherte Objektivität) noch Kunst (Subjekt, freigesetztes Ich), sondern „(. . .) allein die zur Diskursethik entfaltete, kommunikativ verflüssigte Moral kann *in dieser Hinsicht* die Autorität des Heiligen substituieren. In ihr hat sich der archaische Kern des Normativen aufgelöst, mit ihr entfaltet sich der rationale Sinn von normativer Geltung.“ (Habermas 1981b: 140; Hervorhebung im Original¹³).

Der Kontext des kommunikativen Handelns ist die Lebenswelt, zu der Habermas Kultur, Gesellschaft und die Person zählt. Diese und die je dazugehörenden Vorgänge kultureller Reproduktion, der sozialen Integration und der Sozialisation, treten gemäss Habermas (1981b: 427) im eben beschriebenen Prozess der Rationalisierung auseinander, der religiöse Grundkonsens, der sie nahe beieinander gehalten hatte, wird „kommunikativ verflüssigt“. So ist es fortan die Aufgabe des kommunikativen Handelns, die genannten Bereiche und Vorgänge sicherzustellen und miteinander zu vermitteln.

¹²Hinsichtlich der Durkheimrezeption ist bemerkenswert, wie aus der soziologischen Analyse Durkheims, der, wenn ihm auch die philosophischen Implikationen wichtig waren, gezielt auf empirischer Basis arbeitete, ein rein philosophisches Argument wird, in dem die Kritik an der empirischen Basis in Vergessenheit gerät: Ethnologisch sind die Zweifel an Durkheims Bild der Aborigines gross und das Kapitel zu Gemeinschaft hat gezeigt, dass nicht von einer Omnipräsenz von Ritualen ausgegangen werden kann. Nichtsdestotrotz übernimmt Habermas das Bild einer „perfekt integrierten“, „primitiven“ Gemeinschaft und macht daraus einen philosophischen Grenzfall, den er für Gedankenexperimente verwenden kann: „Fingieren wir einmal den Grenzfall einer total integrierten Gesellschaft.“ (Habermas 1981c: 133) – daran anschliessend wird eine Nachfolge für etwas gesucht, dessen Vorgängerin es gar nicht gegeben hat.

¹³Auf was sich „in dieser Hinsicht“ bezieht wird auch im grösseren Kontext des Zitats nicht klar.

Dabei wird Rationalisierung des kommunikativen Handelns von Habermas als positiv, der institutionalisierte Rationalismus von Wirtschaft und Politik negativ bewertet (vgl. Giddens 1985: 108). Das „System“ hat Habermas (1981b: 422) dabei im Verdacht, auf die „Lebenswelt“ überzugreifen, dies, wenn ökonomische und administrative Rationalität Zugriff auf Bereiche der Lebenswelt erhalten, da sie einer kommunikativen Rationalität folgen.¹⁴ Die Frage wäre, ob einer solchen Analyse entsprechend ritualisierte Praxis nicht mehr in der Lebenswelt, sondern in den institutionell rationalisierten Systemen zu erwarten wäre, die nicht derart von kommunikativer Rationalität durchdrungen und möglicherweise auf routinisiertes, unhinterfragtes Handeln angewiesen sind.¹⁵ Und ob Religion in ritueller Form ebenfalls diesem Bereich zuzuordnen wäre oder ob es nun auch auf der Handlungsebene rationalisierte, das heisst diskursiv aufgeklärte und ritualfreie Religion gibt, die der Lebenswelt zuzuordnen ist.

Habermas (1981b: 422) argumentiert mit seiner Unterscheidung zwischen System und Lebenswelt gegen Parsons, der diese „Paradigmenkonkurrenz“ nicht erfasst habe, so die Rationalisierung der Lebenswelt mit steigender Systemkomplexität gleichschalten musste und dabei entstehende Probleme nicht in den Blick haben können. Eine praxistheoretische Position würde wohl ihrerseits auf die System-Lebenswelt-Unterscheidung verzichten. Wenn kommunikatives Handeln als Praxis im hier verwendeten Sinne verstanden wird, wäre es schwierig, die Lebenswelt prinzipiell vom Rest der Gesellschaft abzusondern, da die Vernunft, Informiertheit und Freiheit für keinen Bereich des Lebens einfach unterstellt werden könnten. Habermas positioniert sich in seiner These der Rationalisierung also diametral entgegengesetzt zum hier verwendeten Ansatz.

5.1.3.4 Weber: Rationalisierung und Standpunkt

Weber ist Ausgangspunkt für die Rationalisierungsverständnisse von Parsons und Habermas. Folgt nun der Blick auf Webers eigenes Verständnis, soll dies geschehen, um eine weitere mit der Rede von Rationalisierung verbundene Schwierigkeit aufzuzeigen: nämlich die Frage, ob es nur eine oder gar mehrere Rationalitäten gibt.

Einerseits zeichnet Weber, so betont Lichtblau (2011: 35), einen gerichteten Vorgang der Rationalisierung nach. So sieht er eine zunehmende Ablösung von

¹⁴Diesbezüglich freilich noch pessimistischer waren Max Horkheimer und Theodor Adorno: Auch eigentlich öffentliche Medien wie das Radio seien von einer Technik bestimmt, mittels derer die Rationalität der Herrschaft die „denkende Aktivität“ (Horkheimer und Adorno 2013: 135) des Publikums unterbinde.

¹⁵Darauf würden Diehl und McFarland (2010: 1737) schliessen lassen: „Smooth interaction in modern contexts comes not from individuals’ playing parts in community rituals but rather from their adopting roles in abstract and rationalized systems.“

affektuellen und traditionalem hin zu wert- und zweckrationalem Handeln. Rationalisierung sei dabei, so Lichtblau, Synonym mit Vergesellschaftung. Wie in seinen Ausführungen zur Entzauberung des Protestantismus deutlich wird, ist dabei Religion genauso Ausgangs- wie Endpunkt einer Rationalisierung, der über verschiedene gesellschaftliche Sphären hinweg „Irrationalitäten“ entgegenwirkt (vgl. Müller 2011: 53–54).

Andererseits weist Weber darauf hin, man könne „unter höchst verschiedenen letzten Gesichtspunkten ‘rationalisieren’, und was von einem aus ‘rational’ ist, kann, vom andern aus betrachtet, ‘irrational’ sein.“ (Weber 1988b: 11–12). Rationalisierung scheint also für Weber keine einheitliche Angelegenheit zu sein.¹⁶ Es habe sie, so fährt Weber an der eben zitierten Stelle weiter, „auf den verschiedenen Lebensgebieten in höchst verschiedener Art in allen Kulturkreisen gegeben“, wobei jeweils charakteristisch sei, welche Bereiche der Gesellschaft in welche Richtung rationalisiert worden seien. Folgt man diesen Ausführungen, so dürfte es auch innerhalb eines „Kulturkreises“ wenig sinnvoll sein, von Rationalisierung in einer Hinsicht, z. B. einer Ausdifferenzierung von Wissenschaft, auf entsprechende Folgen in allen Bereichen der Gesellschaft, z. B. die Rationalisierung von Religion, zu schliessen. Es dürften jeweils unterschiedliche Gesichtspunkte am Werk sein. Solche Verbindungen sind, das zeigt Webers Werk, im Detail zu untersuchen.¹⁷

Ein weiterer für das hier Folgende wichtiger Gedanke findet sich ebenfalls bei Weber: Die Rationalisierung der gesellschaftlichen Ordnung bedeute nicht, so Weber (vgl. 1982b: 449), dass die Individuen zweckrational handelten oder informiert über die ökonomischen und sozialen Bedingungen seien. Angesichts institutionalisierter Ordnungen sind Zweckabwägungen im Alltag oft entbehrlich, das Individuum muss nicht noch einmal nachrechnen. Auch „Wertrationalität (. . .) gerät vollends zum Luxus.“ (Müller 2011: 51). Während Durkheim betonte, dass wir uns gegenüber den sozialen Tatsachen verhielten wie Wilde, hält Weber sogar fest: „Der ‚Wilde‘ weiß von den ökonomischen und sozialen Bedingungen seiner eigenen Existenz unendlich viel mehr als der im üblichen Sinn ‚Zivilisierte‘.“ (Weber 1982b: 449). Rationalisierung auf der gesellschaftlichen Ebene scheint also dem Individuum die Rationalität abzunehmen und ihm die rationale Einsicht in die Ordnung, in der er lebt, zu erschweren.

¹⁶Müller (2011: 47) äussert sich skeptisch hinsichtlich der Möglichkeit, bei Weber ein konsistentes Rationalitätsverständnis herausarbeiten zu können. In Übereinstimmung mit Schluchter schlägt er vor, zwischen Rationalität/Handlung/Mikroebene, Rationalisierung/Ordnung/Mesoebene und Rationalismus/Kultur/Makroebene zu unterscheiden.

¹⁷Vgl. z. B. auch die Rationalisierung römischer, auf das Handeln bezogener Religiosität (Weber 1972: 250–251), die gemäss Weber gerade zu einer zunehmenden Ritualisierung geführt habe.

5.1.3.5 Rationalisierung und Praxis

Die Schwierigkeiten der Konzepte Rationalität und Rationalisierung sind damit genannt. Wie bei Durkheim, aber auch bei Habermas deutlich wird, können diese Konzepte zu einem Teil der Aufklärungsarbeit von Soziologen werden, in der Modernisierungsoptimismus (bei Habermas die Rationalisierung der Lebenswelt durch kommunikatives Handeln) und -skepsis (Rationalisierung der Lebenswelt durch „Systeme“) miteinander verknüpft werden. Dies zeigt die normative Komponente des Konzeptes. Webers Ausführungen zu den unterschiedlichen Gesichtspunkten, unter denen etwas als „rational“ bezeichnet werden kann, weisen auf die Selektivität entsprechender Positionen hin.

Gerade aus praxistheoretischer Sicht ist zu fragen, ob mit einem wissenschaftlichen Massstab der Rationalität nicht ein intellektualistisches Bild von Handlung verknüpft ist.¹⁸ Die Annahme, dass Rationalisierung eine Entwicklung hin zu mehr Vernunft darstellt, scheint ein entsprechendes Konzept auf die ganze Gesellschaft auszuweiten. Schliesslich ist die historisch angelegte Rationalisierungsthese einer Praxistheorie insofern fremd, als Praxis nicht ein bestimmter Handlungstypus innerhalb einer Typologie neben anderen ist, dessen Relevanz zurückgehen kann, sondern ein Universalbegriff ohne historische Bezüge. Im Gegensatz beispielsweise zu Webers traditionalem Handeln, das durch Rationalisierung zu werationalem Handeln werden kann, ist nicht vorgesehen, dass im Rahmen eines historischen Vorganges Praxis abgelöst wird. Diese Ahistorizität ist Ausgangspunkt für Kritik an Praxistheorien: So weist Margaret Archer, eine Kritikerin sowohl von Giddens als auch von Bourdieu, darauf hin, dass Bourdieus Konzept der Praxis anhand eines spezifischen ethnographischen Gegenstandes, den Kabylen, entwickelt worden sei und viel zu sorglos auf andere Gegenstände angewandt werde. Dabei werde sein Konzept von traditionellen, gemeinschaftlichen Verhältnissen, auf die moderne Gesellschaft übertragen: „The validity of projecting the metaphor forwards into modernity, onwards into high modernity, and, perhaps, beyond that, is really what is at issue.“ (Archer 2010a: 295).¹⁹ Damit werde der Historizität des Gegenstandes nicht genügend Rechnung getragen.

In der vorliegenden Untersuchung wird dagegen ein Verständnis von moderner Gesellschaft verwendet, das es unabdingbar macht, Geschichte zu berücksichtigen. Beispielsweise geht das verwendete Verständnis von Differenzierung von

¹⁸Vgl. zur praxistheoretischen Kritik an einem solchen Konzept Abschn. 2.6.4.1.

¹⁹Auch die Kritik von Jenkins weist auf doch erstaunliche Lücken hin, die eine Theorie moderner Gesellschaft eigentlich füllen muss. So findet sich beispielsweise bei Bourdieu nicht wirklich eine Theorie der Institutionen, sie werden von Bourdieu als irgendwie selbstverständlich angenommen. Bourdieu scheint den Unterschied zwischen Individuen und Institutionen nicht ernst genug zu nehmen (vgl. Jenkins 2002: 89–90).

Veränderungen der Reproduktion von Gesellschaft und ihren Teilbereichen aus, die mit neuen Formen des Selbstbezugs einhergehen, die auch ein praxistheoretisch orientierter Ansatz erfassen können muss. Die soeben vorgestellten Rationalisierungskonzepte scheinen mit Praxistheorien geradezu inkompatibel, so im Fall des Verständnisses von Habermas, bzw. weisen auf Probleme hin, wie dasjenige der Perspektivität durch Weber und Parsons, die die Rede von Rationalisierung grundsätzlich schwierig machen. Ein Weg, der modernisierungstheoretischen Historizität gerecht zu werden und gleichzeitig diese Probleme in praxistheoretisch kompatibler Weise anzugehen, bietet Anthony Giddens mit seinem Konzept von Reflexivität.

5.1.3.6 Giddens: Reflexivität

Reflexivität nimmt in Giddens' Auseinandersetzung mit Praxis von Beginn weg eine zentrale Rolle ein und er betont sie stärker als Bourdieu. Dabei ist Reflexivität Teil eines Modernisierungsverständnisses, in dessen Zentrum Konzepte wie „disembedding“ oder „de-traditionalization“ stehen:²⁰

In Giddens' Bild einer post-traditionalen Gesellschaft wird die Gegebenheit von Bestehendem hinterfragt: An einen bestimmten Ort bzw. bestimmte Personen gebundene, aufgrund von Gewohnheit geltende Bedeutungen und Autoritäten werden Gegenstand diskursiver Infragestellung. Wissen wird von Experten mit ihren spezifischen, überpersönlichen und stetig revidierbaren Kompetenzen verwaltet und angewandt, nicht von Personen, denen aufgrund ihrer persönlichen Qualitäten umfassende Weisheit zugeschrieben wird (vgl. Giddens 1994: 82–91). Vertrauen besteht nicht in persönliche Autoritäten, sondern in abstrakte Systeme, zu deren Repräsentanten kein persönlicher Kontakt bestehe (vgl. Giddens 1994: 90).

Wissen ist nicht einfach mehr unhinterfragt gegeben – „formelhafte Wahrheit“ (*formulaic truth*) habe es schwer (vgl. Giddens 1994: 104). In einem Zeitalter der Kritik und der Skepsis habe dabei auch die Wissenschaft an Autorität eingebüsst (vgl. Giddens 1994: 88) – genauso wie Autoritäten in anderen Bereichen der Gesellschaft. Expertensysteme klammerten, so Giddens (1991: 18), Raum und Zeit ein, „deploying modes of technical knowledge which have validity independent of the practitioners and clients who make use of them.“ Diese Loslösung der Genese und Geltung von Wissen von lokalen raum-zeitlichen Zusammenhängen ist ein Aspekt

²⁰Dem Reflexivitätsbegriff kommt bei Giddens insbesondere im Rahmen eines gemeinsam mit Ulrich Beck und Scott Lash herausgegebenen Sammelbandes (1994) eine grosse Prominenz zu. Beck (1997: 3) seinerseits sieht Reflexivität als Merkmal einer Radikalisierung der Moderne, als Folge der Konfrontation mit den Folgen der Risikogesellschaft. Dies mag mit Giddens' Verständnis kompatibel sein, stellt jedoch eine Betonung dar, die für die hier gewählte Perspektive nicht relevant ist. Die Betonungen von Lash wiederum werden noch zu diskutieren sein.

des „disembedding“, der Entkopplung sozialer Beziehungen von lokalen Bindungen, das Giddens (1994: 82–91) ebenfalls als Merkmal moderner Ordnungen sieht. Für dieses *disembedding* spielt das, was mit Luhmann als funktionale Differenzierung bezeichnet werden kann, eine grosse Rolle: „a person’s status within one abstract system is likely to be completely beside the point within another.“ (Giddens 1994: 89). Personen oder anderweitigen Akteuren werden keine generalisierten, teilsystemübergreifenden Kompetenzen zugeschrieben.

Bereits vor diesen modernisierungstheoretischen Arbeiten findet sich bei Giddens ein Konzept von Reflexivität: Er fasste dabei Reflexivität nicht einfach als „Selbstbewusstheit“ (*self-consciousness*) sondern als „the monitored character of the ongoing flow of social life. To be a human being is to be a purposive agent, who both has reasons for his or her activities and is able, if asked, to elaborate discursively upon those reasons (including lying about them).“ (Giddens 1986: 3). Das heisst Reflexivität ist der Bezug des Handelnden auf sich selbst und auf seine Handlungen als solche und das Herstellen von Bezügen auf den Handlungskontext.

Reflexivität ist ein stets vorhandenes Merkmal alltäglichen Handelns, sie kann jedoch mehr oder weniger ausgeprägt sein, denn Handlungen können Gegenstand eines stärker diskursiven, das heisst verbalisierten Bewusstseins werden, im impliziten praktischen Bewusstsein begründet sein oder gänzlich unbewusst ablaufen (vgl. Giddens 1986: 4–6). Je nachdem ist der reflexive Bezug, Giddens spricht von „reflexive monitoring of action“, stärker oder schwächer ausgeprägt. Typischerweise ist Handeln und das dafür notwendige Wissen, diesbezüglich ist Giddens (1986: 26) ganz Praxistheoretiker, stärker im praktischen als im diskursiven Bewusstsein begründet.

In „The Constitution of Society“ bezieht Giddens 1986 den Begriff der Reflexivität aber ausschliesslich auf Handeln, wendet ihn nicht gesellschaftstheoretisch und stellt ihn auch nicht in einen historischen Zusammenhang. Die theoretisch darin vorgesehene Möglichkeit für Reflexivität gewinnt, so Giddens’ modernisierungstheoretische Arbeiten, unter modernen Verhältnissen die bereits beschriebene Prominenz.²¹ Traditionen sind dabei den genannten Vorgängen unterworfen: Konzepte, Handlungsweisen und Repräsentanten können hinterfragt werden, auch soziale Beziehungen müssen „gemacht“ werden, sie sind nicht einfach gegeben (vgl. Giddens 1994: 107).

Die Kritik an Giddens sieht dessen Verständnis von Reflexivität als nicht mit den stärker praxistheoretischen Überlegungen zur „duality of structure“ kompatibel. Giddens habe, so betonen Kritiker wie Bagdoley (2003), u. a. in seiner „Constitution of Society“ den Dualismus von *agency* und *structure* abgelehnt und in ein Bild

²¹Siehe die Ausführungen zu Giddens Abschn. 2.2.2.3.

von zwei Seiten einer Medaille umformuliert, im Rahmen dessen Handlung immer Struktur und Struktur immer Handlung sei. Die Trennung des Subjekts vom Objekt, die eine Bedingung für Reflexivität auch im von Giddens formulierten Sinne darstelle, sei damit nicht denkbar. Auch Konflikt – diese Kritik erinnert an diejenige an Durkheim und am Funktionalismus – könne im Rahmen einer solchen Entsprechung nicht gedacht werden (vgl. Bagguley 2003: 137). Es brauche letztlich, hier folgt Bagguley (2003: 143) in seiner Kritik Margaret Archer²², ein Verständnis von *structure* und *agency*, das diese als unabhängige Angelegenheiten verstehe, um überhaupt erfassen zu können, wie beispielsweise Veränderungen von Handlungen durch Veränderungen der Struktur verursacht sein könnten, ohne in Tautologien zu verfallen. Gerade die Differenz eines „Dualismus“, nicht die untrennbare Verknüpfung der „Dualität“ sei nötig, damit so etwas wie Reflexivität überhaupt gedacht werden könne.²³

Diese Kritik betrifft nicht nur Giddens, sondern generell die praxistheoretische anti-dualistische, in Archers Worten konflationistische, Begriffsstrategie. Die Annahme, nur mit einem Bild der Unabhängigkeit von *agency* und *structure* Wandel erfassen zu können, ist jedoch wenig plausibel: Wandel kann als Resultat von Wechselwirkungen verschiedener nebeneinander existierender sozialer Systeme, die je als *structure/agency*-Gebilde zu verstehen sind, gesehen werden. Diese Wechselwirkungen würden sich nur dann nicht einstellen, wenn alle sozialen Systeme harmonisch oder zumindest ohne Spielraum in einem Raster von Struktur und Handeln eingefügt wären. Auch der Vorwurf, dass Giddens für eine reflexive Moderne nur ein „under-determined concept of action“ (Bagguley 2003: 144; im Original alles kursiv) anzubieten habe, das Reflexivität nicht genügend fassen könne, ist wenig plausibel: Reflexivität ist kein Merkmal „individueller Freiheit“ auf der Seite von *agency*. So wird sie, worauf bereits mit Weber hingewiesen wurde, nicht einfach

²²Für Archer (2010a) selbst stellt Reflexivität ein Kernkonzept dar. Sie sieht sie als ein Merkmal morphogenetischer Settings, im Gegensatz zu morphostatischen Verhältnissen, zu denen sie beispielsweise Bourdieus Kabylen zählen würde. Obwohl Autoren wie Elder-Vass (2007) Wege dazu vorschlagen, lehnt Archer die Versöhnung mit praxistheoretischen Ansätzen und der Betonung von „routine action“ im Allgemeinen ab (vgl. dazu die Diskussion in Archer 2010b). Somit liegen für die hier ausgearbeitete Perspektive andere Referenzen für ein Verständnis von Reflexivität nahe.

²³Diese Kritik ist wohl als Fortsetzung der Auseinandersetzung von David Lockwood (1992b), einem Lehrer Margaret Archers, mit Parsons und Marx zu verstehen, im Rahmen derer dieser vorschlug, zwischen *system integration* und *social integration* zu unterscheiden. Mit dieser Unterscheidung könnten Phänomene des Wandels aber auch der Beharrlichkeit einer Ordnung besser verstanden werden: So führe beispielsweise ökonomische Desintegration (auf der Ebene der *system integration*) nicht automatisch zu Veränderungen auf der Ebene des Handelns, da die Handelnden im Rahmen von *social integration* eingebunden sind.

auf der Seite der Handelnden vollzogen, sondern auch gewissermassen delegiert, so z. B. von Flugzeugpassagieren an den Flugzeughersteller. Deren Bereitstellung von Expertise und das Vertrauen darin wären, wenn man die Unterscheidung von *structure* und *agency* mit Archer vollzieht, genauso Merkmal von *structure*. Das heisst, dass keine *structure/agency*-Unterscheidung notwendig ist, um Reflexivität zu fassen, und diese nichts mit einem „starken“ Konzept von *agency* zu tun haben muss.

Giddens spricht von einer „institutionalisierten Reflexivität“, dabei gehe es um „the institutionalization of an investigative and calculative attitude towards generalized conditions of system reproduction“ (Giddens 1993: 6). Damit handelt es sich genauso um einen Wandel auf der Seite der Struktur wie auf derjenigen des Handelns und es scheint nicht hinderlich, diese zwei Aspekte praxistheoretisch eng beieinander zu sehen. Gerade moderne Reflexivität scheint keine besonders starke *agency* nahe zu legen. Weniger denn je kann die soziale Welt als durchschaubare Aneinanderkettung der überlegten Handlungen frei entscheidender Individuen verstanden werden. Noch weniger als ein Flugzeug sind beispielsweise im Bereich der Politik demokratische Prozesse durch ein sich darin eine freie Meinung bildendes und partizipativ eingebundenes Individuum gänzlich durchschau-, geschweige denn steuerbar.²⁴

Eine weitere Kritik am Reflexivitätsverständnis von Anthony Giddens stammt von Scott Lash, der in einem gemeinsam mit Beck und Giddens veröffentlichten Band darauf hinweist, dass seine Mitherausgeber eine szientistische Wahrnehmung von Moderne hätten. Ausgehend von einer rationalistischen Betonung würde ihr Verständnis von Reflexivität eine technisch-wissenschaftliche Version der Moderne generalisieren; deshalb fordert Lash (1994: 200) einen „hermeneutisch informierteren Blick“, das heisst den Einbezug der „kulturellen Dimension“ im Blick auf die reflexive Moderne. Tatsächlich behandelt Giddens kaum Gegenstände, die typischerweise dem Bereich der „Kultur“ zugeschrieben werden, wie beispielsweise Religion oder Kunst. Andererseits ist aus einer praxistheoretischen Perspektive die Unterscheidung zwischen Struktur/Kultur bzw. sozialen und kulturellen Systemen generell abzulehnen (siehe dazu Abschn. 2.6.5), was eine Kritik wie diejenige Lashes wenig nahe legt oder zumindest als wenig grundsätzlich erscheinen lässt. Auch mit Blick auf Webers Ausführungen zum Rationalismus ist fraglich, inwiefern dieser nur auf die Wissenschaft beschränkt sein soll, bzw. in der Wissenschaft so anders

²⁴Hier finden sich deutliche Parallelen zu Webers Ausführungen über Rationalisierung bzw. Rationalität: Moderne Menschen haben keine Einsicht in die sozialen und technischen Zusammenhänge, in die sie eingefügt sind. Die Verhältnisse sind so komplex, dass dies weit weniger der Fall ist als in einfacheren Zusammenhängen.

beschaffen sein sollte, dass diese nicht als Vergleichsfall oder Ausgangspunkt für Überlegungen zu Reflexivität in anderen Bereichen der Gesellschaft dienen könnte.

5.1.4 Säkularisierung

Die Konsequenzen der eben beschriebenen Aspekte eines Vorganges der Modernisierung für Religion werden oft als „Säkularisierung“ verstanden. Mit Säkularisierung wird wiederum Unterschiedliches bezeichnet: Beispielsweise wird sie als verbreitetes Verschwinden von Religiosität bei Individuen gesehen oder als Vorgang, der die Relevanz von Religion auf gesellschaftlicher Ebene einschränkt. Da es in diesem Abschnitt um die soziale Ordnung „Gesellschaft“ geht, wird nach Letzterem gefragt. Entsprechend geht es im Folgenden nicht um die meist quantitativ-statistisch behandelte Frage nach Religiositätsverlust bei Individuen, sondern um die Diskussion eines möglichen Wandels des Bezugs von Religion zur Ordnung moderner Gesellschaft.

Für die entsprechende Frage kann zwischen zwei grundsätzlich verschiedenen Ansätzen unterschieden werden (vgl. Seidman 1985: 111):

1. Ansätze, die mit Blick auf die funktionale Notwendigkeit von Religion Säkularisierung im Sinne eines grundlegenden Verlustes des Einflusses von Religion auf die Gesellschaft nicht für möglich halten.
2. Ansätze, die Religion keine unentbehrliche Funktion zuschreiben und beispielsweise aufgrund von Differenzierung oder Rationalisierung von einer Säkularisierung der Gesellschaft ausgehen, im Rahmen derer Religion generell an Bedeutung verliert.

Die erste Position ist dabei oft durkheimianisch und gesellschaftstheoretisch geprägt, letztere stärker weberianisch und handlungstheoretisch. Im Folgenden geht es darum, diese zwei Argumentationsfiguren zu diskutieren und davon ausgehend ein für die vorliegende Untersuchung anschlussfähiges Verständnis von Säkularisierung zu erarbeiten.

5.1.4.1 Funktionale Notwendigkeit von Religion

Wird Religion eine für das Bestehen von sozialer Ordnung unentbehrliche Funktion zugeschrieben, ist ihr Relevanzverlust schwer vorstellbar bzw. nur verbunden mit einer Krisendiagnose möglich. Wie im Abschn. 2.4.1 gezeigt, stellt Durkheim eine wichtige Referenz für entsprechende Positionen dar.

Müller (1988: 143) fasst Durkheims religionssoziologische Erkenntnisabsicht als Versuch zusammen, die Bildung, Rolle und funktionale Konsequenz von Religion in kognitiver, evaluativer und expressiver Hinsicht zu erfassen. Entscheidend für die Frage nach Säkularisierung sei dabei, dass Religion möglicherweise den „kognitiven Symbolismus“ an die Wissenschaft und den „expressiven Symbolismus“ an die Kunst abgibt, die, wie alle grundlegenden Institutionen gemäss Durkheim (1994: 560f., 598), sich aus der Religion ausdifferenziert haben. Für den „evaluativen Symbolismus“ bleibt Religion gemäss Durkheim jedoch unentbehrlich. So könne die Wissenschaft, auch wenn sie kritische kognitive Anfragen an Religion stelle, nicht ihrerseits Garant für soziale Ordnung sein – dafür sei weiterhin Religion notwendig.

Auch wenn das Recht ebenfalls eine Funktion in diesem Bereich wahrnimmt, ist mit den *Formes* darauf zu schliessen, dass moralische Regeln für ihre Plausibilität weiterhin eine religiös-rituelle Grundlage benötigen. Durkheim sieht das grundlegendste Problem, das die religiöse Moral löst, als eine religiöse Angelegenheit: Sie macht aus dem egoistischen, durch seine unmittelbaren Bedürfnisse angeleiteten Individuum ein soziales und das heisst immer: moralisches Wesen. In seiner Schrift über den „Individualismus und die Intellektuellen“ findet sich geradezu ein Plädoyer für die Notwendigkeit von Religion auch in der Moderne. Durkheim konzipiert „Individualismus“ als Religion, als eine „Religion der Menschheit“, die alles habe, „(. . .) was nötig ist, um zu ihren Gläubigen in einem nicht minder imperativen Ton zu sprechen wie die Religionen, die sie ersetzt.“ (Durkheim 1986b: 59, 15). Der Individualismus, so Durkheim an dieser Stelle weiter, weist „(. . .) ein Ideal zu, das unendlich weit über die Natur hinausgeht.“ Damit handelt es sich also nicht um eine biologisch egoistisch verhaftete, sondern eine moralische Angelegenheit, in deren idealem Zentrum der Mensch und die Sympathie für ihn steht. Oberstes Dogma sei, wie bereits in den Ausführungen zur Rationalität zitiert, die Autonomie der Vernunft und oberster Ritus die freie Prüfung (vgl. Durkheim 1986b: 60, 17). Diese letzte mögliche „Religion der Menschheit“ ist auch unter hochgradig differenzierten Verhältnissen möglich, da sie sich auf das einzige Gemeinsame zu stützen wisse, was noch bliebe, nämlich die „Eigenschaft als Mensch“ (Durkheim 1986b: 63, 21).

Durkheim hat letztlich, so Müllers (1988: 145) Einschätzung, nicht eindeutig gezeigt, wie dieser moralische Individualismus implementiert werden könnte – immerhin lieferte er Ansätze dazu: So sieht er im zweiten Vorwort zur *Division* die Berufsgruppen als Träger, die gerade entlang der arbeitsteiligen Differenzierung

Solidarität erzeugen.²⁵ In einem späten Text sieht er die Schule als Ort der Vermittlung einer Individualismus und Solidarität garantierenden Moral (vgl. Wallace 1977: 289).

Mit verschiedenen Rezipienten, wie z. B. Seidman (1985), lässt sich schliessen, dass Durkheim über sein Werk hinweg einerseits von einer Differenzierung der Gesellschaft ausging, andererseits der Religion auch nach diesen Differenzierungsvorgängen eine unentbehrliche Grundfunktion zuschrieb. Über die gesamte Gesellschaft hinweg gesehen ist die Religiosität jedoch gemäss Durkheim nicht immer gleich stark. So attestierte Durkheim seiner Gegenwart eine Zeit der moralischen Mittelmässigkeit, erwartete aber neue kreative Effervescenzen, die das religiöse Niveau wieder anheben würden (vgl. Durkheim 1994: 572, 610; Seidman 1985: 118).²⁶

Für die Rezeption im Hinblick auf die Annahme einer funktionalen Notwendigkeit von Religion ist Talcott Parsons' Position paradigmatisch (siehe Abschn. 2.4.1.3): Sein Verständnis der Funktion von Religion ist weniger radikal als dasjenige Durkheims, „Gott“ und „Gesellschaft“ auch nur rhetorisch gleichzusetzen lag ihm fern. Doch da für ihn jegliche Formen des Sozialen auf Werten beruhen und diese Werte wiederum auf letzten Werten, die als Religion zu bezeichnen sind, überrascht es wenig, dass auch er eine Vorstellung von Säkularisierung als umfassendem Verlust von Religion ablehnt. Sakralisierung ist für Parsons eine evolutionäre Universalie. So betont er: „the instrumental apparatus of modern society could not function without a generous component of this kind of evaluation“ (Parsons 1974b: 221), wobei er mit dem „instrumental apparatus“ die rationalisierte Wirtschaft bezeichnet, die nicht, wie er gegen Daniel Bell argumentiert, Religion gänzlich hinter sich gelassen habe. Das heisst, nicht einmal die Wirtschaft, geschweige denn die ganze Gesellschaft, könne ohne Religion funktionieren.

Die Relevanz von Religion wird dabei nicht einfach auf das Individuum oder abgesonderte Gemeinschaften verlagert: Sie passe sich den wechselnden Bedingungen der Gesellschaft wie z. B. der steigenden Diversität an und erhalte dabei die Form einer stark generalisierten, offenen religiösen Bewegung. Diese sei nichttheis-

²⁵Daran ausdrücklich anschliessende Forderungen finden sich auch bei Marcel Mauss (1990: 163).

²⁶Vgl. auch die folgende Aussage aus den *Formes*: „Natürlich gibt es kein Volk, bei dem die grossen Kultfeierlichkeiten nicht mehr oder weniger periodisch sind; aber bei den fortgeschrittenen Gesellschaften gibt es sozusagen keinen Tag, an dem man den Göttern nicht irgendeinen Kultdienst leistet. In Australien hingegen ist die Zeit ausserhalb der Klans- und Stammesfeste fast völlig mit weltlichen und profanen Handlungen ausgefüllt.“ (Durkheim 1994: 301, 313)

tisch und „this-worldly“, legitimiere aber nicht bloss den Status Quo, sondern werde gerade von Personen der „Gegenkultur“ getragen (vgl. Parsons 1974b: 211–212).

Analog zu Parsons' Position findet sich die Verbindung eines Durkheimbezugs mit der Auffassung, dass religiösen Traditionen ein wichtiges, ja unentbehrliches Legitimations- und Emanzipationspotenzial in der modernen Welt zukomme, auch bei anderen prominenten Autoren, so z. B. Robert Bellah (siehe Abschn. 5.2.1), Danièle Hervieu-Léger Hervieu-Léger (2000)²⁷ oder dem späten Jürgen Habermas (vgl. dazu Dillon 2010: 144). Ob Religion als notwendigerweise vorhanden gesetzt wird oder, wie bei Hervieu-Léger, Defizite der Gesellschaft auf den Verlust der Religion zurückgeführt werden: Im Kern steht eine Funktionszuschreibung, die Religion für die Gesellschaft oder das Individuum als unabdingbar sieht. Bei aller Diversität der Rezeption scheint eine solche Funktionszuschreibung und das Vertreten der Notwendigkeit eines evaluativen Symbolismus mit heiliger Qualität ein breit geteiltes Erbe Durkheims zu sein.

5.1.4.2 Historisch bedingter Rückgang der Relevanz von Religion

In Kontrast dazu stehen Säkularisierungstheorien, die einen umfassenden Relevanzverlust von Religion in der Moderne feststellen. Entsprechende Theorien sind, wie die Argumentationen ihrer bedeutendsten religionssoziologischen Vertreter Bryan Wilson und Steve Bruce zeigen, typischerweise gerade nicht an Emile Durkheim und funktionaler Gesellschaftstheorie orientiert, sondern eher an Max Weber und seinem Fokus auf Handeln, Rationalisierung und Autorität. Dieser verwendete seinerseits den Begriff der „Säkularisation“ bereits in seinem Aufsatz zur protestantischen Ethik und dem Geist des Kapitalismus. Damit bezeichnet er das zunehmende Verschwinden der religiösen Ursprünge des rationalen kapitalistischen Handelns, hält Säkularisation aber darüber hinaus auch für ein allgemeines Schicksal von „aus religiösen Konzeptionen geborene[n] Erscheinungen in moderner Zeit“ (Weber 1988a: 212). Der Argumentation Steve Bruces (2002) folgend, lassen sich die Faktoren von Säkularisierung wie folgt zusammenfassen:

Differenzierung Einerseits spricht Bruce (2002: 8) von „structural and functional differentiation“, worunter er mit Verweis auf Parsons die Fragmentierung des Lebens in Rollen und Institutionen versteht. Während in früheren Zeiten Aufgaben wie Erziehung, Wohlfahrt und Gesundheit von Religion ausgeübt worden seien, würden sich unterdessen spezialisierte Institutionen diesen Aufgaben widmen.

²⁷Vgl. zu einer aufschlussreichen Kritik an Hervieu-Légers Position aus säkularisierungstheoretischer Sicht Bruce (2001). Bruce zeigt, wie Hervieu-Léger einem funktionalen Blick auf Religion verpflichtet bleibt, womit sie ihre Diagnose von Säkularisierung letztlich nicht in Verbindung bringen kann.

Unterschiedliche Autoren schreiben dabei unterschiedlichen Teilsystemen die Übernahme einst religiös bestimmter Bereiche zu: So stellt beispielsweise Bourdieu fest, dass in hochdifferenzierten Gesellschaften politische Macht und die Institution des Staates keiner Deckung durch von Religion bereitgestellte symbolische Macht mehr bedürfe und die „Sakralisierung“ der Ordnung selbst vornehmen könne (vgl. Engler 2003). Andere weisen darauf hin, dass die Wirtschaft über Angebote zur Freizeitgestaltung Religion aus dem Leben der Menschen drängt (vgl. Schwinn 2013: 413). Neben solchen Verschiebungen auf der Gesellschaftsebene, die er als „structural differentiation“ bezeichnet, spricht Bruce (2002: 8) auch von „social differentiation“, womit er mit Blick auf die Lebensführung von Individuen die zunehmende Vielfalt der Ordnungen beschreibt, in denen diese stattfindet. Diese Diversität könne nicht mehr durch eine Religion als übergreifendes Dach abgedeckt werden, womit sich diese Ordnungen und Religion nicht mehr wechselseitig plausibilisieren könnten. Dies führt auch zu dem noch zu erwähnenden Relativismus.

Vergesellschaftung Wie in Abschn. 4.3.2 ausgeführt, wird darunter mit Verweis auf Modernisierungstheorie und klassische Positionen in der Soziologie der Gemeinschaft die Ablösung von gemeinschaftlichen durch gesellschaftliche soziale Beziehungen bezeichnet. Durch diesen Vorgang gewinnen beispielsweise ökonomische Unternehmen an Macht, die über Medien wie Geld genau solche Beziehungen pflegen. Religion, die ihre soziale Basis in der Form von Gemeinschaft hat, verliert, so argumentieren Säkularisierungstheoretiker wie Bryan Wilson (1982: 155) und Steve Bruce (2002: 12–14), an Relevanz für die Individuen.

Rationalisierung Doch nicht nur veränderte strukturelle Konfigurationen schmälerten diese Plausibilität für Individuen: Einen weiteren Faktor stelle die Rationalisierung dar, wobei für die entsprechende Argumentation Weber eine wichtige Rolle spielt (vgl. Bruce 2002: 29). Rationalisierung entwickle dabei weniger eine Wirkung durch das Entstehen eines frontalen Gegensatzes zwischen religiöser und wissenschaftlicher Weltanschauung, als vielmehr durch die wissenschaftlich ermöglichte Einführung von Technologien. Bruce (2002: 27) nennt als Beispiel die Einführung chemischer Mittel gegen Ungeziefer, das Schafe befällt. Die Effizienz einer solchen Technologie mache es letztlich unnötig, göttliche Hilfe gegen dieses Ungeziefer zu erbitten. Immerhin blieben, so Bruce, letzte Probleme wie der individuelle Tod auch durch solche Technologien ungelöst (vgl. dazu auch: Dobbelaere 1993). Rationalisierung wird auch angesichts der durch sie ausgelösten Hinterfragung religiöser Autorität als säkularisierend gesehen, da diese dadurch an Selbstverständlichkeit und Einfluss verliert (vgl. Luhmann 2000: 292 ff.; Chaves 1994).

Relativismus Als einen der wichtigsten Faktoren in der Schmälerung der Plausibilität von Religion sieht Bruce (2002: 29) Diversität, erzeugt durch Mobilität und nationalstaatliche Expansion: Der Ausschliesslichkeitsanspruch religiöser Gemeinschaften ist in Frage gestellt. An die Stelle von religiöser Autorität würden Gebote der Toleranz und der Gleichstellung treten. Darunter wiederum leide die Plausibilität religiöser Wahrheiten.

Autoren wie Chaves (1994: 757) und Dobbelaere (1999: 232) betonen die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen verschiedenen Ebenen, auf denen Säkularisierung stattfindet. Beide differenzieren im Anschluss an herkömmliche Unterscheidungen von Mikro-Meso-Makro zwischen den Ebenen „Individuum“, „Organisation“ und „Gesellschaft“. Auch wenn in der vorliegenden Arbeit eine andere Differenzierung vorgezogen wird (siehe Abschn. 2.8), ist anzuerkennen, dass die entsprechende Unterscheidung gerade für die Frage der empirischen Überprüfung von Säkularisierungsannahmen wichtig ist: Beispielsweise sagt das bloße Vorhandensein von Religiosität auf der Ebene des Individuums noch nichts über die gesellschaftliche Relevanz von Religion aus.

Dies führt zu einer wichtigen Qualifizierung: In der säkularisierungstheoretischen Perspektive geht es nicht darum, das vollständige Verschwinden von Religion festzustellen, sondern die Einschränkung ihrer sozialen Relevanz, also um die „diminution of the social significance of religion“ (Wilson 1982: 149). So sieht Bruce, gemeinsam mit David Voas (2007), individualisierte Religion, die oft mit Begriffen wie „alternative Spiritualität“ oder, enger, „New Age“ gefasst wird und beispielsweise in der Nachfolge Luckmanns als Manifestation einer neuen Sozialform von Religion gesehen wird, als marginales Phänomen an: Es spreche nur einen Bruchteil der früher kirchlich religiösen Menschen an und zeitige kaum soziale Konsequenzen: Ohne gemeinschaftlichen Hintergrund und durch das Ausbleiben einer Einbettung in Institutionen habe diese Form von Religion kaum soziale Relevanz (vgl. Bruce 2002: 59).²⁸

5.1.4.3 Luhmann: Funktionale Differenzierung und Reflexivität

Die religionssoziologische Diskussion um Säkularisierung wurde bisher offensichtlich weder von Daten noch über Theorien entschieden: Auf relativ gut messbare

²⁸Referenzen wie Marx, insbesondere aber Weber, führen – das sei immerhin in einer Fussnote bemerkt – auch Bourdieu zur Annahme eines Relevanzverlusts von Religion. Das Konzept der Entzauberung wird von Bourdieu übernommen, dies anhand seiner Forschungen zu den Kabylen: Entzauberung führt zur fortschreitenden Entschleierung verdrängter Bedeutungen und Funktionen, womit eine Krise der kollektiven Selbsttäuschung einhergeht (vgl. Bourdieu 1993: 203–204). Entsprechendes stellt er auch für den französischen Kontext fest (vgl. z. B. Bourdieu 2008a).

Beobachtungen wie diejenige einer Entkirchlichung kann mit dem Verweis auf schwierig quantifizierbare Formen von Religion oder die offensichtliche Bedeutung von Religion als Thema in der Öffentlichkeit geantwortet werden. Gerade wenn es um „gesellschaftliche Relevanz“ geht, ist die Quantifizierbarkeit noch weit weniger gegeben, als wenn man sich damit begnügt, die Religiosität von Individuen zu messen.

Luhmann (2000: 284–285) lenkt die Aufmerksamkeit weg von der Frage des Bestehens oder Verschwindens der Religion und charakterisiert gesellschaftstheoretisch die Bedingungen von Säkularisierung, um dann fragen zu können, wie Religion damit umgeht.

Funktionale Differenzierung Gemeinsamer Nenner der säkularisierungstheoretischen Position wie auch ihrer Gegenpositionen ist die Annahme einer Differenzierung. Im Hinblick auf Religion sieht Luhmann (2000: 285; siehe auch Abschn. 2.7.2) funktionale Differenzierung als zentralen Faktor von Säkularisierung: Religiöse Kommunikation wird dadurch zum Spezialfall von Kommunikation. Mit Ausnahme des Teilsystems der Religion macht es für alle anderen funktional ausdifferenzierten Teilsysteme wenig Sinn, sich auf Religion zu beziehen, ihre Codes, ihre Probleme und ihre Funktionen liegen in anderen Bereichen. Die Entsprechung zwischen Religion und Gesellschaft, die einmal sehr gross war – „Ihre ursprüngliche Sicherheit hatte die Religion in der Gesellschaft selbst.“ (Luhmann 1989a: 259) – wird durch Differenzierung aufgehoben. Entsprechend bedeutet Säkularisierung für Luhmann die Einschränkung von Religion auf ihr funktionales Teilsystem, das heisst, Religion stellt kein „Dach“ über die gesamte soziale Ordnung dar, sondern behandelt bloss ein spezifisches Problem. Diese Einschränkung bedeutet aber keine Abwertung gegenüber anderen Funktionssystemen: Den anderen Systemen gehe es genauso. Die jeweilige Funktion hat Priorität im jeweiligen Funktionssystem und kann per definitionem nicht von anderen Teilsystemen übernommen werden (vgl. Luhmann 1998: 747). Funktionale Differenzierung bedeutet gleichzeitig eine Spezifizierung als auch eine Beschränkung von Zuständigkeit. Der Religionssoziologe Dobbelaere (1999: 231) folgt Luhmann, wenn er schliesst: „secularization is only the particularization of the general process of functional differentiation in the religious subsystem“. Mit Krech (2013: 105) könnte sogar geschlossen werden, dass diese eindeutige Zuschreibung von Zuständigkeit die Position von Religion in der Gesellschaft auch stärkt.

Kultur Zweiter Aspekt ist die zunehmende Identifikation von Religion als „Kultur“. In der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts kommt, so Luhmann, ein neuer Begriff von „Kultur“ auf. Entscheidend dafür war die Ausdehnung räumlicher und

zeitlicher Horizonte und das Registrieren zahlreicher Verschiedenheiten, die nicht mehr mit einfachen Unterscheidungen wie Christen-Heiden, Zivilisierte-Wilde usw. gefasst werden konnten. Regionale und historische Vergleiche treten an ihre Stelle. „Kultur“ bezieht sich damit auf sich selbst und wird als menscheitsuniversales Phänomen gesehen, von dem ausgehend alles betrachtet wird und in einen Vergleich überführt werden kann. Wird nun Religion als „Kultur“ gesehen, verliert sie den Charakter des unbedingt Gegebenen und kann als Produkt des menschlichen Lebens thematisiert werden. Eisenstadt bringt eine ähnliche Beobachtung mit Reflexivität in Zusammenhang und verortet sie im Kern des Programmes der Moderne:

„The reflexivity that developed in the modern program focused not only on the possibility of different interpretations of transcendental visions and basic ontological conceptions prevalent in a society or societies but came to question the very givenness of such visions and of the institutional patterns related to them.“ (Eisenstadt 2006: 9)

Mit Luhmann lässt sich dabei auch die Forderung Lashes aufgreifen, Reflexivität nicht nur auf Wissenschaft und Politik anzuwenden, sie wird über „Kultur“ auch auf Religion angewandt. Gerade diese Möglichkeit der Wiederbeschreibung von Beschreibungen führten dabei:

„(. . .) zu einem mühsamen Kult der Unmittelbarkeit, der Authentizität, der Echtheit, der Identität, die ihre eigenen Versprechungen nicht einlösen können, weil sie wiederum nur Kulturbegriffe sind.“ (Luhmann 2000: 311)

Diese Reflexivität hat auch Folgen für die Zugehörigkeit der Individuen zu religiösen Gemeinschaften:²⁹ Religion wird zur Option und auch das ist wiederum erkennbar. Die Vorstellungen der Individuen von der Welt werden nicht mehr notwendigerweise von Religion bestimmt. Das führt nicht ausschliesslich zu einer Verringerung von Religiosität, sondern kann auch zu einer verstärkten Betonungen von Religion führen. Individuelles Erleben und individuelle Überzeugungen werden für Religion umso entscheidender – aus „Bindung ist ‘commitment’ geworden“, schliesst Luhmann (2000: 292).

²⁹Für Luhmann kommt der Reflexivität in der Moderne eine konstitutive Rolle zu. Wie Weber und Giddens sieht auch Luhmann keine individuelle Dauerreflexivität vor: Das Potenzial zur Reflexivität führe jede Kommunikation zwar mit sich, das heisse jedoch nicht, dass davon immer Gebrauch gemacht würde, anerkennt Luhmann mit Verweis auf die Ethnomethodologie. Vgl. für Ausführungen zu Reflexivität als Merkmal von Moderne Luhmann (1992b).

5.1.5 Rituale und Moderne

Die wissenschaftliche Erfassung der Gesellschaft als moderne Gesellschaft ist für die Konstitution der Soziologie entscheidend. Die Frage nach sozialer Ordnung wird angesichts moderner Verhältnisse, die diese Problematik triftig machten, überhaupt erst gestellt (vgl. Seidman 1985: 109). Ein sich auf Bourdieu einerseits und philosophische Autoren andererseits stützender praxistheoretischer Ansatz steht der modernisierungstheoretischen Diskussion aber eher fern. Mit entsprechenden Anschlüssen wird die um einen ahistorischen Typus wie Praxis angelegte Theorie um ein diachron argumentierendes Konzept erweitert.

Die als Kernelemente von Modernisierung identifizierten Vorgänge der Differenzierung und Rationalisierung führen dazu, dass die Gesamtheit der Ordnung moderner Gesellschaft nicht mehr von einem Korpus religiöser Rituale und Glaubensvorstellungen bestimmt wird, wie es in Durkheims *Formes* der Fall war. Auch eine temporäre Herstellung einer die soziale Ordnung „Gesellschaft“ abdeckenden Einheit durch Rituale scheint fraglich. Differenzierung und Diversität führen andererseits aber auch dazu, dass nicht zu erwarten ist, dass religiöse Rituale universal verschwinden. So finden sich, wie im Kap. 4 zu den Gemeinschaften gesehen, innerhalb der Gesellschaft unterschiedliche soziale Ordnungen, die durchaus religiös-rituell bestimmt sein können.

Auch ein Theoretiker, der wie Giddens eine Praxistheorie mit Modernisierungstheorie verbindet, sieht unter modernen – er spricht von „spätmodernen“ – Bedingungen Tradition und Rituale fortbestehen: Traditionen könnten diskursiv artikuliert und gegen reflexive Herausforderungen verteidigt werden. Und unhinterfragte, „formulaic truth“ kann beschworen werden, wenn eine Vergangenheit für die Inszenierung von Tradition bemüht wird – eine Inszenierung, die insbesondere auch rituell geschehen kann (vgl. Giddens 1994: 103). So ist auch mit Jeffrey Alexander (2006: 51) gegen ein Rationalisierungsverständnis, wie es sich bei Habermas findet, einzuwenden, dass Moderne nicht von einem entzaubernden und entzauberten Diskurs bestimmt werde. Gerade in Phasen verstärkten Wandels sei, so betont David Cheal (1992: 366), eine Reritualisierung des sozialen Lebens zu beobachten. Rituale können damit Bedeutungen erzeugen oder verstärken, so z. B. die Unterscheidung in Feiertage und Alltag (vgl. Cheal 1992: 367). Auch personale und soziale Identitäten würden weiterhin aus Ritualen geschöpft.

Nicht nur in der Ausseralltäglichkeit öffentlicher Debatten oder spektakulärer Grossereignisse kann weiterhin mit Ritualen gerechnet werden: Daneben erwartet Giddens auch, dass Ritualisierung zur Standardisierung von sozialen Interaktionen (z. B. bei Begrüssungen) wichtig ist und Rollen stabilisiert (vgl. Giddens 1994: 103). Auch mit Bourdieu (1987a: 321, 351) ist in modernen Verhältnissen mit einer

Ritualisierung des Alltags zu rechnen. Gerade alltägliche bürgerliche Zusammenhänge seien ritualisiert (formelles Essen, Anzug, Luxusgefährt).

Die Ausführungen zur Modernisierung bieten die Ausgangslage dafür, die Spezifität der sozialen Ordnung moderne Gesellschaft zu fassen. Während sie einerseits eine Einschränkung der Relevanz von religiösen Ritualen vermuten lassen, so doch andererseits nicht ihr Verschwinden. Die Frage bleibt, inwiefern diese Rituale die soziale Ordnung moderner Gesellschaft bestimmen. Zwei Argumentationslinien, die religiösen Ritualen einen Einfluss auf moderne Gesellschaft zuschreiben, sollen im Folgenden diskutiert werden: In der ersten, der sich Abschn. 5.2 widmet, wird Gesellschaft als gemeinschaftsähnlich thematisiert und in entsprechender Analogie auch die Rolle von Religion und Ritual gesehen. Der zweite, in Abschn. 5.3 verfolgte Argumentationsstrang, sieht die Sozialform der Gesellschaft nicht mehr als derjenigen der Gemeinschaft ähnlich. Konstitutiv für die soziale Ordnung sei vielmehr das Individuum; entsprechend wird nach der Rolle von religiösen Ritualen in der Disziplinierung und Pflege des Individuums gefragt.

5.2 Gesellschaft als Gemeinschaft

Die erste Erklärung für den Zusammenhang zwischen religiösen Ritualen und der sozialen Ordnung der Gesellschaft wendet Durkheim für die gemeinschaftlichen Zusammenhänge bei den Aborigines entwickelte Argumentation der *Formes* auf das Explanandum an: Das Zusammenspiel von Glaubensvorstellungen und Ritualen erzeuge auch für die Gesellschaft Gleichheit und Solidarität. Eine entsprechende Positionierung findet sich am prominentesten im Verständnis von Zivilreligion, das Robert N. Bellah formuliert hat. Dieses gilt es in einem ersten Schritt zu rekonstruieren und dann, da es Gesellschaft über den Nationalstaat fasst, auf ein darüber hinaus gehendes Verständnis von Gesellschaft als Weltgesellschaft hin zu erweitern. Solche Erklärungsmuster, die Gesellschaft gewissermassen als Gemeinschaft fassen, werden in einem weiteren Schritt kritisch diskutiert.

5.2.1 Strukturfunktionalismus und Zivilreligion

5.2.1.1 *Religion de l'humanité* bei Durkheim

Das Konzept der Zivilreligion wird meist mit Robert N. Bellah in Verbindung gebracht, dessen Position sich als Fortsetzung einer durkheimianisch angeleiteten Thematisierung der Frage nach gesellschaftlicher Ordnung unter modernen Bedingungen verstehen lässt. Bellah verweist in seinem ersten Text zu Zivilreligion, aber

auch in späteren Beiträgen, wiederholt auf Durkheim und bezeichnet ihn sogar als „high priest and theologian of the civil religion of the Third Republic“ (Bellah 1973: x).³⁰ Dabei weist er darauf hin, dass Durkheim bei dieser Thematik nicht bei der Analyse stehen blieb, sondern eigene Vorschläge für diese Zivilreligion machte, also religionsproduktiv wurde. Auch darin tat es Bellah ihm gleich.

Durkheim spricht nicht von „religion civile“, einem Ausdruck, der auf Rousseau zurückgeführt werden kann, sondern beispielsweise von „religion de l’humanité“ oder „culte de l’homme“. Was Durkheim dabei genau unter diesen Bezeichnungen verstand und einforderte, ist umstritten, gerade unter sozialphilosophischen oder theologischen Gesichtspunkten (vgl. z. B. die Diskussion bei Prades 1993). In soziologischer Hinsicht lassen sich jedoch einigermaßen klare Konzepte identifizieren, die für die Analyse der Zivilreligion bei ihm und seinen Nachfolgern wichtig wurden.

Zunächst ist dies das bereits ausführlich diskutierte funktionale Verständnis von Gesellschaft, das sowohl die normative als auch die soziologisch-deskriptive Perspektive prägt: Wie in der Diskussion um Säkularisierung bereits erwähnt, sakralisieren sich gemäss Durkheim auch in der Moderne soziale Ordnungen via Symbole und Riten. Dieser seiner Meinung nach ubiquitäre Vorgang kann jedoch, genauso wie die soziale Ordnung, die ihn hervorbringt und auf die er sich bezieht, verschiedene Formen annehmen.

Zentral für die Art und Weise, wie Religion für Durkheim und Neodurkheimianer wie Bellah in einer in verschiedener Hinsicht differenzierten Gesellschaft funktionieren kann, ist die Idee einer zunehmenden Transzendenz religiöser Symbole, die bereits im Abschnitt zur Rationalisierung erwähnt wurde und die sich in der *Division* wie auch in den *Formes* findet: In Letzteren weist Durkheim (1994: 570, 609) auf die soziale Generalisierung der Vorstellung von Göttern hin. So sei der Kontakt zwischen verschiedenen australischen Stämmen von der Entstehung allgemeiner Gottheiten begleitet, die nicht einem einzelnen Stamm zuzuordnen sind. Mit dem Wandel sozialer Beziehungen verändern sich also auch die religiösen Symbole. Und zwar werden sie umso allgemeiner, je stärker sich die Beziehungen von der lokalen Gemeinschaft lösen. Die Symbole lösen sich dabei in arbeitsteiligen Gesellschaften auch immer mehr von konkreten Gegenständen und anderen Verankerungen ans Diesseits (vgl. Durkheim 1992: 349 f., 273).

Nicht immer klar ist bei Durkheims Ausführungen, auf was für eine Art soziale Ordnung sie sich beziehen: Durkheim bezeichnet die von Religion zu integrierende

³⁰Darüber hinaus liefere Bellah jedoch, so die nicht unberechtigte Kritik von Prades (1993: 417), selbst keine tiefgreifende Analyse von Durkheims Gedanken zu dem, was Bellah mit Verweis auf Rousseau Zivilreligion nannte.

Ordnung jeweils als „société“, also Gesellschaft, schreibt diesem Begriff jedoch unterschiedliche Reichweite zu. So sind es bei den Aborigines in den *Formes* eher „Stammesgesellschaften“, anderswo meint er modernere Zusammenhänge:

„(. . .) there is much fluidity in Durkheim’s work with respect to the concept of ‘society.’ At times he clearly used the term to refer to concrete, territorially-based societies, at other times he employed the concept to refer generically to human society (a distinction of which Rousseau had been particularly fond).“ (Robertson 1977: 289)

Auch hinsichtlich der Grenzen von Gesellschaft und ihrer Religion unter modernen Bedingungen finden sich bei Durkheim unterschiedliche Verständnisse: Er spricht von einer nationalen Zivilreligion wie auch von einem nicht-exklusiven Patriotismus, der nicht einer bestimmten Nation verpflichtet ist. Dabei sei er zwar davon ausgegangen, darauf weist Wallace (1977: 289) hin, dass der auf die Nation bezogene Patriotismus schliesslich von einer internationalen „religion de l’humanité“ abgelöst würde. So schreibt er in den *Formes* (Durkheim 1994: 391, 413), dass die religiösen Vorstellungen die Tendenz hätten, sich nicht nur auf eine politisch definierte Gesellschaft zu beschränken, sondern sich zu internationalisieren. Schliesslich habe er aber weit mehr über nationale als über universale Werte geschrieben, was, so die einleuchtende Vermutung von Wallace, auf die hohe Prominenz von Nation im Europa vor und während des Ersten Weltkrieges zurückzuführen sei.

5.2.1.2 Zivilreligion in den USA

Parsons und die *Civic Religion* An Durkheim zumindest erinnernde Annahmen wurden schon früh integraler Bestandteil des Parsonsianischen Strukturfunktionalismus – so auch im für ein funktionalistisches Differenzierungsverständnis paradigmatischen und höchst einflussreichen Text der Parsons-Schüler Kingsley Davis und Wilbert E. Moore (1945: 246):³¹

„Even in a secularized society some system must exist for the integration of ultimate values, for their ritualistic expression, and for the emotional adjustments required by disappointment, death, and disaster.“

Talcott Parsons führt eine entsprechende Konzeption in seiner Auffassung zur Funktion der Religion weiter (siehe Abschn. 2.4.1.3). Bemerkenswert ist, dass Parsons es

³¹Vgl. zum grossen Einfluss und der kritischen Debatte um diesen Text, der zu den „one of the most frequently cited – and negatively evaluated – papers within American sociology“ gehört, Hauhart (2003: 5).

zu vermeiden versucht, gemeinschaftliche Einheit vorschnell als Heilmittel gegen gesellschaftliche Differenzierung zu sehen:

„There is a distressing tendency among today’s intellectuals to posit return to a relatively primitive level of *Gemeinschaft* as the only remedy for what are so widely held to be the malaises and the moral evils of contemporary society.“ (Parsons 1977a: 58; Hervorhebungen im Original)³²

Parsons sucht deshalb sowohl das utopische Gemeinschaftsideal des 19. Jahrhunderts als auch das skeptische Bild von Modernisierungstheorien des 20. Jahrhunderts zu überschreiten und gleichzeitig der neodurkheimianischen Notwendigkeit gesellschaftlicher Integration durch „ultimate values“ gerecht zu werden (vgl. Gerhardt 2001: 178). Gesellschaft ist zwar differenziert und insofern keine Gemeinschaft, aber gleichzeitig über geteilte Werte und Normen und Rollen integriert, weshalb Parsons von einer „gesellschaftlichen Gemeinschaft“ (*societal community*) spricht. Wie in den Ausführungen im Abschn. 2.6.2.3 gesehen, dienen Begriffe wie „Integration“ oder „Internalisierung“ dazu, die Vermittlung der Differenzierung der sozialen Welt in Richtung Einheit fassen zu können. Das psychische System des Individuums, aber auch kollektive Akteure müssten unter Bedingungen differenzierter sozialer Systeme normative Gesichtspunkte, die im kulturellen System organisiert sind, übernehmen.³³

Im Rahmen einer Kontrollhierarchie sind alle gesellschaftlichen Rollen und Interaktionen einem gemeinsamen Dach von Werten unterstellt. Hinsichtlich der Letztbegründung solcher Werte kommt dabei notwendigerweise Religion ins Spiel, wie auf Abschn. 2.6.2.2 gezeigt wurde. In „primitiven Gesellschaften“ sei Religion dabei noch mit anderen Aspekten von Gesellschaft eng verbunden gewesen, diese enge Verknüpfung habe sich aber in modernen Gesellschaften zu komplexen Verbindungen und Spezialisierungen gewandelt. Auch unter diesen Bedingungen, die durch die gegenseitige Ausdifferenzierung des kulturellen und des sozialen Systems geprägt seien, behalte Religion ihre konstitutive Funktion für die Gesellschaft, betont Parsons (1975: 23). Wie das soziale System durchlaufe auch das kulturelle

³²Vgl. weiter zu dieser von Parsons eher abwertend beurteilten Gemeinschaftsnostalgie auch Parsons (1977a: 116). Dieser Zwiespalt findet sich auch in anderen Traditionen der Durkheimrezeption: Vgl. auch die Divergenzen zwischen den Durkheimenschülern Marcel Mauss auf der einen und u. a. George Bataille und den Collégiens auf der anderen Seite: Ersterer kritisierte die Utopien letzterer, die die Gesellschaft über die Gemeinschaft zu kurieren trachteten. Aufgrund dieser heraufbeschworenen und kaum mehr kontrollierbaren Gemeinschaftsmanie wurden sie als „Zauberlehrlinge“ bezeichnet (vgl. Moebius 2006).

³³Vgl. zu dieser Problemstellung in seinem Karriererückblick Parsons (1977a).

einen Differenzierungsprozess, und diese Differenzierung sieht Parsons (1974b: 223) nicht als weiteres Problem für die Aufrechterhaltung sozialer Ordnung, sondern als Weg dahin: Eine diversifizierte religiöse Landschaft sei eine Bedingung dafür, dass Religion überhaupt dem strukturellen Pluralismus und Individualismus der amerikanischen Gesellschaft gerecht wird:

„This religious pluralism, or extended ecumenism, if the term is appropriate, seems to me the only possible system that would be congruent with the structural pluralism of American society and the relation of that to its emerging pattern of individualism.“ (Parsons 1974b: 223).

Dass Parsons „Pluralismus“ mit „Ökumene“ bezeichnet, weist darauf hin, dass ihm ein ziemlich einträchtiges Nebeneinander verschiedener religiöser Traditionen vorschwebte. Dabei denkt er jedoch nicht an eine übergreifende Organisation und auch nicht an gänzlich individualisierte Verhältnisse einer gänzlich vergesellschafteten Gesellschaft, sondern an relativ offene religiöse Assoziationen, die Teil einer breiteren Bewegung sind. Diese Bewegung, Parsons nennt sie „the new religion of love“, müsse dabei, im Gegensatz zu entsprechenden marxistischen Erwartungen, auch nicht auf Individualismus verzichten. Dem Individuum werde in struktureller und semantischer Hinsicht Selbständigkeit zugesprochen, Beruf, Ehepartner, aber auch Religion können frei gewählt werden. Die jeweiligen Institutionen sind durch voluntaristische Verbindungen in Form freiwilliger Assoziationen geprägt.³⁴ Die Individuen institutionalisieren im Rahmen dieser Assoziationen die dahinter stehenden allgemeinen Werte und werden so zu moralischen Instanzen, die die Moralität der Gesellschaft gewährleisten.

Das auf Durkheim rückführbare und bereits in den 1950er Jahren von Parsons stark gemachte Konzept der Wertgeneralisierung steckt im Kern dieses Modells. Dass er es in seinen späten Texten nicht nur mit einer Systemtheorie, sondern auch einer Theorie der Interaktionsmedien, das heisst den „Einflussmitteln“, verknüpfte, trug zu seiner Komplexität bei und blieb möglicherweise auch deswegen wenig beachtet. Dabei halten einige KommentatorInnen die Lösung von Parsons für besonders gelungen, da sie Einheit und Differenzierung zusammen bringe:

„This long underestimated theory fits the triad of capitalism, political freedom, and ethnic identity that is the hallmark of today’s transitions in world society.“ (Gerhardt 2001: 178)

³⁴Freiwillige Assoziationen sah Parsons auch als massgebliche Organisationsform anderer Bereiche der Gesellschaft (z. B. Parsons 2003: 146), so bei den Berufsgruppen – dies ganz im Sinne des zweiten Vorworts Durkheims zur *Division*.

Hinsichtlich dieser Komplexität des Zusammenspiels von Religion, Werten, Individuen und verschiedenen gesellschaftlichen Sphären scheint die Zivilreligionstheorie von Bellah ein Rückschritt zu sein, der eher an den Parsons der frühen fünfziger Jahre und ein relativ basales Konzept von „Wertgeneralisierung“ erinnert. Sie wurde jedoch, im Gegensatz zu Parsons' eigenem Konzept, höchst einflussreich.

Bellahs frühe Theorie der Zivilreligion Den bekanntesten Beitrag zur Frage nach gesellschaftlichem Zusammenhalt in durkheimianischer und normativ funktionalistischer Tradition stellt der 1967 erschienene Text „Civil Religion in America“ von Robert N. Bellah dar. Am Anfang seiner Entstehung, so schreibt Bellah (2005: 137), stand Parsons, der ihn, eigentlich Experte für Japan, zu einem Beitrag für eine Konferenz zur Rolle von Religion in den USA aufgefordert hat. Die Grundidee dafür sei schon 1961, kurz nach der Amtseinführungsrede John F. Kennedys entstanden, wobei die Veröffentlichung von 1967 zusätzlich von den Diskussionen um den von Bellah kritisch beurteilten Vietnamkrieg beeinflusst wurde. Auch wenn Bellah selbst und auch seine Rezipienten in den folgenden Jahrzehnten das Konzept der „Zivilreligion“ verschiedentlich modifizieren sollten, finden sich die Grundbestandteile bereits in diesem ersten Text:

1. Zivilreligion schliesst an eine politische Ordnung an. Zivilreligion ist jedoch nicht Politik, sondern Religion, was an Transzendenzbezügen erkennbar ist – in Bellahs Beispiel u. a. der Referenz auf „Gott“. Bellah vermutet sogar im Anschluss an Richard Niebuhr, dass die Führer der Zivilreligion auf derselben Stufe „von religiösem Verständnis“ (Bellah 1986: 31) stünden wie die Kirchenväter. Das Konzept der Zivilreligion vereine aber notwendigerweise religiöse und politische Bezüge (vgl. Cristi und Dawson 2007: 284).
2. Zivilreligion steht nicht in exklusiver Verbindung mit einer bestimmten institutionalisierten religiösen Tradition. Ihre Elemente können auf verschiedene Traditionen zurückgeführt werden, werden aber nicht von den Vertretern dieser Religion verwaltet.
3. Zivilreligion steht nicht in Konkurrenz mit anderen Formen von Religion. Dies, so Bellah (1967: 13), sei zumindest in den USA so, in Frankreich hätten dagegen antiklerikale Bewegungen versucht, eine antichristliche Zivilreligion aufzubauen, was zu einer Konfrontation mit nachhaltigen Auswirkungen führte.

Zivilreligion besteht, wie Bellah (1976: 155–156) später präziserte, in einer „general civil religion“, die gewissermassen eine Religion des grössten gemeinsamen Nenners der bedeutenden religiösen Traditionen eines Kontextes darstelle, und aus

einer „special civil religion“, die sich aus nationsspezifischen, nicht-religiösen Referenzen wie z. B. Unabhängigkeitserklärungen usw. zusammensetze.

Die Amtsantrittsrede John F. Kennedys ist das Referenzbeispiel für Bellahs frühes Verständnis von Zivilreligion. In dieser Rede wird ausführlich auf „Gott“ verwiesen (vgl. Bellah 1986: 21), ein Konzept, das fast alle Zuhörer akzeptieren konnten. Weiter ist darin von einem auserwählten Volk die Rede, das einen Bund (*covenant*) mit Gott geschlossen hat (vgl. Bellah 1986: 26), Kennedy spricht auch von einem „amerikanischen Israel“ (vgl. Bellah 1986: 32). Dabei finden sich jedoch keine Bezugnahmen auf spezifische religiöse Traditionen, also beispielsweise keine Verweise auf Jesus Christus (vgl. Bellah 1986: 26), stattdessen Referenzen auf Personen, denen in der Geschichte des Landes eine herausragende Rolle zugeschrieben wird, so insbesondere Abraham Lincoln (vgl. Bellah 1986: 29).

In der Zivilreligion spielten darüber hinaus einerseits Texte wie die Unabhängigkeitserklärung oder die Gettysburg Address eine wichtige Rolle, andererseits spezifische Orte, wie z. B. Gettysburg oder der Militärfriedhof in Arlington. Zudem gäbe es regelmässig stattfindende Rituale wie Thanksgiving, Memorial Day oder die Antrittsreden amerikanischer Präsidenten (vgl. Bellah 1986: 30), in denen diese Religion gefeiert und plausibilisiert wird.

Kontextualisierung des Konzepts Bellahs Konzept wurde Gegenstand ausführlicher Diskussionen, wobei insbesondere die Frage danach, ob es so eine Religion tatsächlich gibt und wie sie gemessen werden könnte, im Zentrum stand (vgl. z. B. Wimberley 1979). Für die vorliegende Analyse grundsätzlicher als diese empirischen Fragen scheint diejenige danach, inwiefern ein entsprechendes Konzept hilft, die Strukturierung moderner Gesellschaft durch religiöse Rituale zu verstehen. Zudem ist die theoretische Verortung von Bellahs Verständnis von Zivilreligion zu klären.

Bellah wendet ein Konzept an, das Parsons als Wertgeneralisierung bezeichnet, und, Durkheim aufgreifend, als kulturelle Anpassung an ein immer stärker differenziertes soziales Ganzes versteht. Zivilreligiöse Symbole sind hochgradig generalisiert. Eine Allgemeinheit die, so betont Bellah (1976: 153), fast schon zur Inhaltsleere führen könne. Gleichzeitig erfüllt sie eine Bedingung dafür, dass es, wie Bellah (1976: 155) für den Fall der USA betont, nur eine Zivilreligion gibt. Auch wenn es verschiedene „public theologies“ und Parteien wie Republikaner und Demokraten gäbe, stehe letztlich dahinter *eine* Religion. Bellah postuliert explizit nicht, dass alle diese Religion teilen, aber doch immerhin, dass auf dieser Stufe der Allgemeinheit keine Alternativen vorhanden sind.

Schwieriger scheint die Zuordnung zum Funktionalismus: Bellah (1976: 154) weist explizit die Unterstellung von sich, er vertrete eine funktionalistische

Perspektive auf Religion. Tatsächlich arbeitet er nicht mit Funktionskatalogen und scheint die Notwendigkeit von Zivilreligion auch nicht theoretisch zu deduzieren. Zudem räumt er die Möglichkeit ein, dass die bestehende Zivilreligion der USA verschwinde, interessanterweise aber lässt er darauf die nicht begründete und durchaus funktionalistisch anmutende Aussage folgen, dass in diesem Fall wohl eine andere Zivilreligion an die Stelle der alten treten würde.³⁵ Auf jeden Fall traut Bellah in der Folge Durkheims jedoch Religion explizit viel zu, mehr als beispielsweise Habermas (vgl. Müller 1988: 130), stellt letztlich doch eine Notwendigkeit von Zivilreligion fest und folgt der „sociological idea that all politically organized societies have some sort of civil religion“ (Bellah zitiert in Cristi und Dawson 2007: 28).

An Durkheim erinnert auch die Nähe von Analyse und normativen Vorschlägen. Bellahs Text wurde zu einem für die Zivilreligion, also ihren eigentlichen Gegenstand, konstitutiven Text und stellt einen unverhohlenen normativen und seinerseits zivilreligiösen Beitrag dar.

„Whether it was praised or criticized, in a few years BCR [Bellah’s civil religion, Anm. RW] had acquired an almost totemic character as a contemporary Durkheimian description of America’s sacred common values.“ (Bortolini 2012: 193)

Während Bellah selbst, wie eben gezeigt, Durkheim als Theologen der Zivilreligion der Dritten Republik identifizierte, verwehrt er sich selbst gegen Unterstellungen, seine Position sei „theologisch“. Zivilreligion sei real existierend, nicht bloss ein analytisches Konzept oder eine normative Forderung (vgl. Bellah 1976: 153). Immerhin sieht es Bellah aber als wissenschaftliche Pflicht an, aus einer Analyse, die feststellt, dass die bestehende Ordnung prekär ist, Warnungen abzuleiten und damit an die Öffentlichkeit zu treten (vgl. Bellah 1976: 157). Als Vorbild dafür verweist er auf Durkheim, der in der Verletzung der Freiheit und der Rechte von Dreyfus die „civil religion of the Third Republic“ (Bellah 1976: 158) als gefährdet gesehen habe und deshalb politisch aktiv geworden sei.

Hinsichtlich der Rolle von Dissens und Konflikt sowie der positiven Einschätzung der gegenwärtigen Lage finden sich bei Bellah andere Betonungen als bei Talcott Parsons: „When I differ with Parsons about the description of basic American values it is not the categories that I challenge, but only the way they are applied“, schreibt Bellah (2005: 146). Gerade den Optimismus von Parsons, der sich nicht zuletzt in der Annahme einer Unumgänglichkeit der Erfüllung von für die soziale Ordnung unentbehrlichen Funktionen zeigt, teilt Bellah nicht. Die Feststellung einer

³⁵Des Weiteren verweist Bellah (1976: 156) durchaus bestätigend auf die Auffassung, dass „natural religion“ oder später „general religion“ ein „indispensable prerequisite for government“ darstelle.

Krise der Zivilreligion war für ihn sogar ein Ausgangspunkt der Formulierung seines Textes. Das heisst, Zivilreligion nimmt zwar eine wichtige Funktion für die Solidarität ein, ist aber nicht immer gleichermassen vorhanden, weshalb Gesellschaft entsprechend besser oder schlechter funktioniert. Deshalb ruft Bellah zu einer Reform der herrschenden Werte seiner Zeit und einer Rückbesinnung auf die Zivilreligion auf. Was an Parsons also als Konservatismus kritisiert wurde (siehe Abschn. 2.4.2), scheint bei Bellah ein Appell für Veränderung zu sein – allerdings dient auch ihm als Ideal die als althergebracht postulierte Zivilreligion.

Immerhin weist Bellah der Spannung zwischen zivilreligiösem Ideal und Realität eine grosse Bedeutung zu: Er geht nicht davon aus, dass die gesamte Bevölkerung der Zivilreligion folgt und er sieht Auseinandersetzungen um die Zivilreligion auch als Ausgangspunkt für Konflikte. Mathisen (1989: 140) charakterisiert Zivilreligion gar als „resilient, episodic, and dualistic“, was auf eine diskontinuierliche Präsenz und Wirkung von Zivilreligion in der Strukturierung sozialer Ordnung hinweist.

Grenzziehungen Die Schwierigkeiten des Konzepts der Zivilreligion liegen auch im grundlegenden Problem begründet, dass deren Werte sehr allgemein sein müssen, um über ein durch Diversität geprägtes soziales Ganzes hinweg inklusiv zu sein. So ist beispielsweise das Verständnis von Gott sehr allgemein gehalten. Damit wird, wie auch Parsons (1964b: 293) bemerkte, die Frage nach der Geltung der Zivilreligion zentral: Der hohe Grad an Allgemeinheit führt zu einer grossen Vieldeutigkeit und so ist es fraglich, wie sich darauf eine Einheit gründen kann. Ein Weg, solche Probleme möglicherweise zu umgehen, ist es, den Blick statt auf Inhalt und Einheit auf Form und Differenz zu legen und sich dem *boundary-making* zuzuwenden:

Dass Präsidenten wie Lincoln und Kennedy als zentrale zivilreligiöse Symbole installiert werden konnten, obwohl die Einschätzung hinsichtlich ihrer politischen und persönlichen Qualitäten in der Bevölkerung zunächst sehr divergent war, weist darauf hin, dass die Abgrenzung von einem Akt wie dem Präsidentenmord einen gemeinsamen Nenner darstellen kann. Deshalb scheint es vielversprechend, auch Abgrenzungen, nicht nur positive Identifikationen, in den Blick zu nehmen, wenn Gesellschaft sich als Gemeinschaft zelebriert (siehe Abschn. 4.1.3). Anstatt zu schauen, wie ein religiöser Grundkonsens inhaltlich gefüllt wird, machen Edgell, Gerteis und Hartman (2006) auf eine Grenzziehung, nämlich diejenige zwischen Religion und Nicht-Religion aufmerksam, die eine hohe konsensuale Kraft in den USA habe. Den Blick auf Grenzziehung begründen sie dabei u. a. mit einem Verweis auf Durkheims *Division*, in der er festgehalten habe, dass Solidarität immer auf symbolischen Grenzen zwischen Innen- und Aussenseitern beruhten (vgl. Edgell et al. 2006: 229).

Dem Atheisten werde in den USA die Rolle des Aussenseiters zugewiesen, wobei er dabei keine Rolle als Interaktionspartner inne habe, sondern „as a boundary-marking cultural category“ (Edgell et al. 2006: 230) fungiere. Die zahlenmässig schwache und nicht als Einheit operierende Gruppe der Atheisten – explizit zum Atheismus bekennen sich in den USA nur 1%, im weiteren Sinne zu den Agnostikern 7% (vgl. Edgell et al. 2006: 214) – wird als „symbolic other“ gesehen und ihr wird von einer Mehrheit Ablehnung entgegengebracht: Weder als mögliche Präsidenten, noch als potenzielle EhepartnerInnen sind sie gerne gesehen, wobei die entsprechenden Werte, so können Edgell et al. (2006: 218) belegen, weit höher als die Ablehnung von Muslimen ist. Die Ablehnung ist dabei bei Mitgliedern religiöser Gemeinschaften noch grösser als bei Nicht-Affilierten. Die Autoren bezeichnen diese Grenzziehung insofern als symbolisch, als sie sich nicht aus Interaktionserfahrungen speist oder direkt in diese mündet, was jedoch nicht bedeutet, dass sie weniger ernsthaft oder real sind, da sich auch daraus Konzepte von „cultural membership“ speisen (vgl. Edgell et al. 2006: 220). In zusätzlich zur quantitativen Studie durchgeführten qualitativen Interviews zeigt sich, dass mit Atheismus von manchen Amoralität, Gefährdung der Gemeinschaft und tiefer Status assoziiert wird, von anderen ein Materialismus und Elitarismus, der die gemeinsamen Werte gefährde (vgl. Edgell et al. 2006: 220).

Es findet also eine symbolische Grenzziehung statt, die sich an Religion orientiert und Ein- und Ausschluss herstellt: „Americans construct the atheist as the symbolic representation of one who rejects the basis for moral solidarity and cultural membership in American society altogether.“ (Edgell et al. 2006: 230). Die Bezeichnung von Aussenseitern, so die Autoren mit Verweis auf Anderson, sei eine notwendige Bedingung für die Herstellung einer symbolischen Grenze und diese ein wichtiger Faktor in der Herstellung von Solidarität:

„The symbolic boundaries drawn around atheists help us to understand the problem of moral solidarity in a diverse society. They point to a specific cultural content, and to a specific historical and institutional basis for the intersection of religion, morality, and models of the public and the private good. They shed light on the shared or fractured nature of cultural membership, and also on the content of the culture that is shared“ (Edgell et al. 2006: 229)

Die Autoren weisen auf den Durkheim der *Division* hin, bei dem sie ebenfalls die Betonung der Notwendigkeit symbolischer Grenzziehungen ausmachen, und auch auf Alexanders Charakterisierung des „citizen“ als moralische Kategorie. Diese Grenzziehung basiere auf einem Verständnis von Gesellschaft, das sie als „covenant“, also als Bund mit Gott sieht (vgl. Edgell et al. 2006: 229) – was stark an Bellahs

Zivilreligion erinnert. Dabei wird dieser Bund nicht auf eine spezifische religiöse Tradition bezogen, auch wenn er sich daraus speise. Die von Edgell und ihren Mitautoren festgestellte Abgrenzung ist nicht besonders stark durch konservative Protestanten geprägt, sondern überschreitet die Grenzen religiöser Traditionen.

Das kann nicht ohne Weiteres verallgemeinert werden: Die Positionierung von Religiosität und Nicht-Religiosität unterscheidet sich von Kontext zu Kontext grundlegend, wobei die Ausgrenzung von Nicht-Religiosität sich in Indien, Südafrika und den USA findet (vgl. Wohlrab-Sahr und Kaden 2013: 191). Aber auch in den USA sei die Rolle der „Anderen“ auch schon Kommunisten, Juden oder Katholiken zugeschrieben worden (vgl. Edgell et al. 2006: 230) – das heisst, in europäischen Ländern spielen möglicherweise andere „Andere“ dieselbe Rolle, beispielsweise Muslime. Zudem zeigen neuere Daten, dass auch in den USA die Muslime als Objekt der Ausgrenzung die Atheisten eingeholt haben (vgl. Edgell et al. 2016). Das Objekt der Abgrenzung ist also austauschbar, die Frage ist, ob die Abgrenzung wie im Fall der Zivilreligion religiös ist.

Die Abgrenzung von Atheisten könnte als religiös gesehen werden, da sie eine gewisse „Grundreligiosität“, also Transzendenzbezüge von einem Mitglied der Gesellschaft einfordert. Edgell et al. (2006: 229) unterscheiden zwischen dem *covenant* und dem *contract*-Modell. Ersteres basiert auf der Idee eines Bundes mit einem „higher being“, während die zweite Idee darauf verzichtet und Moral und Solidarität in zwischenmenschlichen Beziehungen begründet sieht. Dass der *covenant* in den USA und bei der Ablehnung von Atheismus wichtig ist, weist auf die Religiosität der Abgrenzung hin.

Zivilreligion und Ritual Auch wenn er in seinem Einbezug der Antrittsrede John F. Kennedys und der Gettysburg Address von Lincoln eher die Semantiken als die Ritualisierung der Kommunikation untersucht, legt Bellah eine verstärkte Berücksichtigung der rituellen Komponente von Zivilreligion nahe (vgl. z. B. Bellah 1967: 2). Er räumt in seinem Werk den rituellen Interaktionen einen höheren Stellenwert ein als Parsons. Während dieser Zivilreligion als harten Kern des kulturellen Systems sieht, sieht Bellah sie als soziales Phänomen im Sinne Durkheims und siedelte sie nicht in einem bloss logisch integrierten Reich der Symbole an (vgl. Müller 1988: 140). Der Verlust der religiösen Rituale („sacraments“), die aus der Gesellschaft hinaus marginalisiert worden seien, ist für Bellah Merkmal einer defizitären Religion, die ihren Ort nur noch im Gewissen der Individuen habe und entsprechend wenig stabil sei (vgl. Bellah 2005: 145). Tatsächlich finden sich aber die rituellen Aspekte von Zivilreligion oder vergleichbarer Phänomene bei anderen Autoren stärker berücksichtigt als bei Bellah.

Einer der ersten soziologischen Beiträge, die eine „generalized religion“ im Unterschied zur „particular religion“ ausmachten, stammt von Shils und Young (1953), die ihrerseits von Parsons und Durkheim beeinflusst wurden (vgl. Jones und Richey 1974: 4). Sie lieferten in den 1950er Jahren eine Analyse der Feierlichkeiten um die Krönung von Elisabeth II. von Windsor am 2. Juni 1953. In ihrer Argumentation sind sie nahe bei einem parsonsonianischen Durkheimianismus³⁶, wie einige Jahre später Bellah:

„What are these moral values which restrain men’s egotism and which enable society to hold itself together?“ (Shils und Young 1953: 65)

Interessanterweise argumentieren die Autoren gegen einen intellektualistischen, die Symbole betonenden Zugang. Entscheidendes verlaufe über „sentiments“ und „practices“:

„Only philosophical intellectuals and prophets demand that conduct be guided by explicit moral standards. In the normal way, the general moral standards are manifested only in concrete judgments, and are seldom abstractly formulated.“ (Shils und Young 1953: 65).

Die Krönung steht als Ritual der Trivialität des Alltages gegenüber. Es versieht ein „common vital object of attention“ mit einem „common sentiment about it“ (Shils und Young 1953: 74). Eine Person, die Königin, werde zur Verkörperung des „value systems“ und damit zum emotional aufgeladenen Symbol. Der rituelle Ort erfährt dabei durch die Übertragung durch Massenmedien eine Ausdehnung und erlaubt landesweit den Kontakt mit der Queen, einem Symbol von Herrschaft und Macht und damit mit dem Fundament des Sozialen. Rituell erhält eine lebende Person Autorität als Verkörperung der Gesellschaft – ein Aspekt, den Bellah am Beispiel Kennedy kaum thematisierte. Allerdings wird diese für den Strukturfunktionalismus mit ihrer Betonung von Macht und Emotion eher ungewohnte Interpretation von Shils und Young in ihren späteren Arbeiten nicht weitergeführt.³⁷

³⁶Wenn, wie Turner (1999: 126) betont, Shils sich auch später von dieser Theorierichtung weg bewegte, sind in den frühen 1950er Jahren diese Verbindung noch sehr deutlich.

³⁷Auch in späteren Schriften zu Charisma hat Shils (1965) es weitgehend versäumt, die entsprechenden Ausführungen zu Weber mit der eher durkheimianischen Analyse von Ritualen zusammenzubringen, wie er sie in der Analyse zur Krönung angedacht hatte. Seine Weberlektüre, die ebenfalls bei Werten ansetzt, hätte eine solche, an einer Konvergenz arbeitende Interpretation durchaus nahe gelegt. Statt auf kollokale Interaktionen und die Herstellung von Emotionen verweist Shils (1965: 205) später lieber phänomenologisch auf Rudolf Otto und das „tremendum mysteriosum“, das die Menschen angesichts des Heiligen befalle.

Ebenfalls 1953 und damit ebenfalls beinahe 10 Jahre vor Bellahs ersten Ideen zur Zivilreligion findet sich eine Analyse des amerikanischen „Memorial Days“ als „American Sacred Ceremony“ von William Lloyd Warner (1974, erstmals erschienen 1953), die grosse Teile der Charakterisierung der Zivilreligion bei Bellah vorwegnahm und wie dieser als Referenz – sogar als einzige – auf Durkheims *Formen* verwies. Dabei zeigt Lloyd Warner, wie in einer Kleinstadt die verschiedenen involvierten Akteure durch den ritualisierten Ablauf in immer nähere körperliche Kopräsenz überführt werden, bis alle am „Elm Hill Cemetery“ zusammenkommen, wo als ritueller Höhepunkt Salutschüsse abgefeuert werden. Diese zunehmende räumliche und zeitliche Konvergenz der Aktivitäten der Beteiligten über den Verlauf der verschiedenen Phasen des Memorial Days hinweg gipfelt in einer Einheit von „Protestant, Catholic, Jewish and Greek Orthodox involved in a common ritual in a graveyard with their common dead“ (1974: 97). Die Beteiligten verkörperten „the full spiritual power of the cemetery as a sacred symbol system“ (1974: 99), in der Betonung von Einheit transzendiert die Stadt sich in periodisch wiederkehrenden Situationen über die Zeit hinweg als Gemeinschaft.

Als zentrales Symbol dieser „sacred ceremony“ identifiziert Warner Abraham Lincoln und weist auf die Transformation des Lincoln-Bildes vom „rail-splitter“ und „Man of the Prairies“ zum „man-god of the American people“ hin. Lincoln habe damit eine symbolische Bedeutung erlangt, deren Plausibilität sich für viele Amerikaner ganz unabhängig von Lincolns Biographie aus „the social structure in which, and for which, they live“ ergebe und der „each year less profane and more sacred“ werde. Ganz im Sinne Durkheims schliesst Warner (1974: 103): „In him Americans realize themselves.“

Auch Bellah weist auf die Wichtigkeit des Symbols „Lincoln“ hin, der neben George Washington einen Moses der amerikanischen Heilsgeschichte darstelle. Wie aus Lincoln eine solche Heilsgestalt wurde, das „making of a sacred symbol“, rekonstruiert Barry Schwartz (1991) anhand der Feierlichkeiten im Rahmen von Lincolns Bestattung. Dabei weist Schwartz zunächst darauf hin, dass Lincoln zu Lebzeiten kein besonders beliebter Präsident war. So wurde er am Ende des Krieges nur knapp wiedergewählt, je nach Kritiker hielt man ihn für zu kriegstreiberisch, zu zurückhaltend oder zu gnädig gegenüber den Südstaaten. Auch seine heute als zivilreligiöse Sternstunden gefeierten Reden wurden in der zeitgenössischen Presse als vage und wenig griffig verurteilt.

Diese Einschätzungen änderten sich direkt nach Lincolns Ermordung durch den Südstaatler Booth, die in eine Zeit der Euphorie aufgrund des Kriegsendes, auf den Karfreitag und damit den Beginn von Feiertagen und Osterferien fiel. Das öffentliche Leben sei zum Stillstand gekommen. Nach der Abdankungsfeier wurde der Leichnam per Zug entlang der Stationen von Lincolns Karriere gefahren, wobei

sich an den einzelnen Stationen viele Leute versammelten, so in Philadelphia, wo der Sarg vor die Liberty Bell gebracht und dort geöffnet wurde, eine halbe Million. In New York sollen sich 160'000 Menschen an der Prozession des Leichenwagens beteiligt haben. In Chicago sollen 80% der Bevölkerung in irgendeiner Art und Weise an der dortigen Prozession partizipiert haben (vgl. Schwartz 1991: 349).

Schwartz sieht eine Diskrepanz zwischen dieser hohen Beteiligung an den Ritualen und den oft sehr kritischen Vorstellungen, die die Leute eigentlich mit Lincoln verbanden, fest und spricht von einer „significant inconsistency between the rites that commemorate Lincoln and the beliefs that reveal him.“ (Schwartz 1991: 353).³⁸ Offensichtlich sei Lincoln nicht betrauert worden, weil er ein einigendes Symbol darstellte, er sei vielmehr ein einigendes Symbol geworden, weil er betrauert wurde. Erst der rituelle Vollzug transzendierte die spezifischen Positionen und Vorstellungen und kreierte ein Symbol, dessen Heiligkeit alle bejahen konnten. Wie Durkheim und auch analog zu den weiter oben gezogenen Schlüssen zum Fallbeispiel der evangelikalen Gemeinschaft (siehe Abschn. 4.2.1.2) schliesst Schwartz: Die Leute glauben, sie würden Lincoln verehren, tatsächlich bestätigen und verehren sie durch ihr Ritual die Gesellschaft. Liebe, Dankbarkeit und Respekt werden aber auf einen als Symbol fungierenden Menschen gerichtet. Schwartz schliesst (1991: 360), dass dieser Vorgang nicht auf geteilten Werten basiere, sondern Rituale gerade die Erzeugung von Solidarität ohne Gemeinsamkeit von Glaubensvorstellungen ermöglichen. Im Ritual wird ein Symbol erzeugt, dessen Heiligkeit schliesslich alle anerkennen und das damit einen fundamentalen Konsens verkörpern würde.

5.2.1.3 Zivilreligion und Nation

Mathisen (1989) weist darauf hin, dass das Konzept der Zivilreligion eine höchst wechselhafte Karriere aufweist, die in den 80er Jahren zu Ende ging. Danach habe es, wenn auch nicht in der Religionssoziologie, so doch in der allgemeinen soziologischen Diskussion, an Bedeutung verloren. Tatsächlich finden sich in letzterer aber Argumentationsfiguren, die Anchlüsse für eine Zivilreligionsperspektive bieten. Die soziale Ordnung, die als Explanandum dient, ist dabei meist der Nationalstaat.

Eine Möglichkeit, die Gemeinschaftlichkeit, die Zivilreligion postuliert und die gesellschaftstheoretisch schwierig einzulösen ist, für ein Verständnis der sozialen Ordnung des Nationalstaates fruchtbar zu machen, zeigt Craig Calhoun auf. Das soziale Leben, so Calhoun, verschob sich im Verlauf der Nationalstaatenentwicklung immer stärker von der Ebene der *face-to-face* Interaktionen auf eine Ebene,

³⁸Es habe aber auch in jeder Stadt Leute gegeben, die öffentlich ihre Freude über Lincolns Tod ausgedrückt haben oder die zumindest deutlich machten, dass sie nicht trauerten – das heisst, das Andere ist präsent (Schwartz 1991: 354).

die auf mediale Vermittlung angewiesen ist, beispielsweise auf Märkte, Kommunikationstechnologien und Bürokratien. Das Bestehen von indirekten Beziehungen, die „large-scale“ sein konnten, habe Nationalismus ermöglicht: „It encouraged, for example, increasing reliance on categorical identities rather than webs of relational identities.“ (Calhoun 1994: 317). Die Ablösung von der lokalen Praxis erzeuge die Notwendigkeit, Gemeinsamkeiten in generalisierbarer Form zu konzeptionalisieren: „connections established only through markets and the commodity form were especially prone to reification and representation in categorical terms“ (Calhoun 1994: 318). Das heisst, gerade die Vergesellschaftung der sozialen Beziehungen führte gemäss Calhoun zu Gegenbewegungen, in denen die Gemeinschaftlichkeit betont wurde. Das Gefäss dafür war der Nationalstaat. Gemeinschaft scheint also in der Gesellschaft gefeiert zu werden, wobei Einheiten wie moderne Staaten, die sich eigentlich als Organisationen an einer funktional differenzierten Gesellschaft orientieren, zum Kristallisationspunkt dieser Gemeinschaftspostulate werden.

Mit Andersons (2006) bekanntem Konzept lässt sich das insofern fassen, als es sich bei diesen Nationalstaaten um Einheiten handelt, deren Gemeinschaftlichkeit, obwohl sie weit von einer primordialen Gruppe entfernt sind, von verschiedenen Akteuren, wie von Calhoun aber auch Bellah gesehen, immer wieder postuliert wird. Damit handelt es sich, in den Worten Tönnies', um eine „Gemeinschaft des Geistes“, in den Worten Andersons um „imagined community“, wobei diese Gemeinschaftlichkeit, wie weiter unten noch diskutiert wird, für den wissenschaftlichen Beobachter als Postulat zu behandeln ist, über dessen Wirkmächtigkeit zunächst noch nichts gesagt ist.

Auch wenn es bei diesen Analysen um die Herstellung von Nation geht, können doch auch Aussagen über die Gesellschaft als Weltgesellschaft erzielt werden, da Nationen und ihre Identitäten die Elemente sind, die über Koordination und Bündnisse von Nationen zu einer grösseren, globalen Einheit werden (vgl. Calhoun 1994: 325) – so werden die Einheiten einer globalen sozialen Ordnung konstituiert. Bereits Tönnies war der Meinung, dass die Entstehung von Nationalstaaten nur „eine vorläufige Beschränkung der schrankenlosen Gesellschaft ist“ (Tönnies 1991: 203; vgl. Lichtblau 2011: 27), das heisst, dass Nationalstaaten noch keine voll vergesellschafteten, also noch gemeinschaftlich verfasste Formen des Sozialen sind. Strukturen wie die „internationale Presse“ oder eine „Weltrepublik“ würden, so Tönnies, die Loslösung von nationalen Schranken befördern.

Von Religion, auch von Bellahs Zivilreligion, sind die eben genannten, auf Politik ausgerichteten Analysen, weit entfernt. Calhoun (1994: 320) erwähnt zwar religiöse Organisationen, bezeichnet sie aber eher beiläufig als einen möglichen Faktor. Immerhin fordert Tiryakian (2011), die Rolle religiöser charismatischer Bewegungen bei der Analyse von „imagined communities“ einzubeziehen.

Wird enger an Bellah angeschlossen, wird deutlich, dass die von ihm charakterisierte Zivilreligion ihren inhaltlichen Bezug in den USA hat. Entsprechend wird sie auch als Spezifikum der USA gesehen und wird u. a. neben der kongregationalen Organisation von Religion und der Skepsis gegenüber einem Wohlfahrtsstaat als ein Aspekt des „American exceptionalism“, ja sogar als „the most distinctive feature of American life relative to its usual European comparison countries“ (Torpey 2009: 162) gesehen. Auch Müller (1988: 141) sieht Zivilreligion als eine spezifische Kombination religiöser Symbole und Praktiken. Diese seien durch eine Konfiguration von Säkularisierung, Individualisierung und Pluralismus bedingt und würden soziale Ordnung herstellen, ohne Kirche oder Staat zu sein. Dies wiederum dürfte spezifisch für eine bestimmte Phase US-amerikanischer Geschichte sein. Andererseits fordern Autoren wie Cristi und Dawson (2007: 283) eine Unabhängigkeit des Konzepts der Zivilreligion vom Fall der USA, dies nicht zuletzt aufgrund von Entwicklungen, die sie als „Globalisierung“ bezeichnen. Doch es erweist sich als nicht so einfach, Zivilreligion ausserhalb der USA zu finden.

Als Beispiel dafür kann die Suche nach Zivilreligion in Europa von Flere und Lavric (2007) dienen. Anhand einer Befragung von Studierenden in Slowenien, Serbien, Bosnien und Herzegowina sowie den USA stellen sie fest, dass Zivilreligion ein universales Merkmal von „Abrahamitic religious contexts“ (Flere und Lavric 2007: 603) sei und ihr eine entsprechend universale Funktion zugeschrieben werden könne. Ein genauerer Blick auf Analyse und Operationalisierung zeigt jedoch die Verschiedenheit dieses Zivilreligionsverständnisses von demjenigen Bellahs: Mittels Hauptkomponenten- und Reliabilitätsanalyse lässt sich Zivilreligion von „General Religiosity“ und „Traditional Religiosity“ als einigermaßen unabhängiger Faktor abgrenzen. Tatsächlich korreliert Zivilreligion aber weiterhin ziemlich stark mit den zwei anderen Typen von Religiosität (Korrelationskoeffizienten von 0,585 bzw. 0,733) und die Operationalisierung von Zivilreligion in den Frageitems ermöglichte es, z. B. in Serbien die Serbisch Orthodoxe Kirche als die Religion zu denken, die für die Nationszugehörigkeit als notwendig gesehen wurde, z. B. im Item „Each individual of my nationality should belong to my religion.“ (Flere und Lavric 2007: 601). Zudem wurde auch im Rahmen der „Traditional Religiosity“ und der „General Religiosity“ nicht nach religionsspezifischen Inhalten gefragt, sondern nur nach allgemeinem Gottesglauben. Damit wird der Spannweite zwischen an eine bestimmte Tradition gebundener Religiosität und allgemeiner Zivilreligiosität nicht Rechnung getragen, weshalb die Resultate letztlich nur etwas über Zivilreligion im Sinne einer Verbindung von Nation und Religion aussagen.

Wie die Autoren zu einem Schluss hinsichtlich einer „universalen Funktion“ der von ihnen diagnostizierten Zivilreligion kommen konnten, ist rätselhaft: Gefragt wurde nur nach religiösen Überzeugungen, wobei auch unter der Annahme, dass

darüber aufrichtig berichtet wurde, in keinsten Weise nachgewiesen wurde, inwiefern diese Überzeugungen einen Einfluss auf das Handeln zeitigen. Die Feststellung einer wirksamen Zivilreligion geschieht vorschnell.

Wird ein spezifischeres Verständnis von Zivilreligion an europäische Beispiele herangetragen, ändern sich die Schlüsse grundlegend: Hase (2001) schliesst, dass es eine Zivilreligion in Deutschland nicht gibt, dies mit dem Verweis darauf, dass Äusserungen des CDU-Politikers Wolfgang Schäuble zum Reichstag, in denen sich zivilreligiöse Elemente erkennen liessen, viel zu wenig geteilt würden. Auch der Blick auf andere Versuche, in Deutschland Zivilreligion als legitimierende oder mobilisierende Instanz zu verwenden, erweisen sich, so zeigt Hase (2001: 46–49), als wirkungslos:

„Schäuble versucht, an ein zivilreligiöses Substrat zu appellieren, das nicht aktivierbar ist, und muss daher scheitern.“ (Hase 2001: 49)

Die beiden Beispiele zeigen, dass es nicht ohne Weiteres möglich ist, Zivilreligion ausserhalb der USA festzustellen, da in anderen Ländern andere Konfigurationen von religiösen Traditionen und Politik bestehen. Während Bellah das Spezifische an Zivilreligion darin sah, dass sie verschiedene etablierte religiöse Traditionen überschritt, geht es wie bei Flere und Lavric oft eigentlich um den Zusammenhang zwischen spezifischen religiösen Traditionen und Politik. Durch diese religiöse und gleichzeitig nationale Spezifizierung deckt eine solche Form von Religion nicht die Gesellschaft ab, sondern jeweils ein einzelnes ihrer Segmente. Um dem Explanandum dieses Kapitels gerecht zu werden, soll deshalb versucht werden, das Konzept auf Gesellschaft als Weltgesellschaft auszuweiten.

5.2.2 Weltgesellschaft und Massenmedien

Die soeben eingehender betrachtete Zuspitzung auf den Nationalstaat entspricht nicht der sozialen Ordnung Gesellschaft, wie sie hier verstanden wird; bei dieser handelt es sich gerade nicht um eine territorial abgegrenzte Einheit, sondern das grosse soziale globale Ganze – Weltgesellschaft. Die Frage stellt sich, wie in der Folge von Durkheim und Bellah eine sich auf diese soziale Ordnung beziehende Zivilreligion aussehen müsste: Dafür sind zwei Dinge zu klären, nämlich erstens, wie eine entsprechende „Weltgesellschaft“ zu fassen wäre und zweitens, wie es zur medialen Vermittlung zivilreligiöser Rituale kommen könnte.

5.2.2.1 Weltgesellschaft

Was Gesellschaft umfasst, ist mit Luhmann nicht schwierig zu sagen (siehe Abschn. 2.8.2). Es handelt sich um die Menge aller Kommunikation, in ihrer Umwelt gibt es keine Kommunikation, innerhalb von ihr nichts anderes (vgl. Luhmann 1998: 150). Dabei wird Gesellschaft, verstanden als Weltgesellschaft, nicht als bloße Erweiterung von Interaktionen und nicht als blosser Zusammenschluss bestehender Einheiten wie der Nationalstaaten gesehen, vielmehr bilde sie „ihnen gegenüber eine emergente soziale Ordnungsform“ heraus (Stichweh 2008: 20). Sie ist, so Stichweh (2006: 240), durch Eigenstrukturen, das heisst durch andere Strukturen als die Gemeinschaften gekennzeichnet, mit denen es Durkheim zu tun hatte. Stichweh entwirft eine (von ihm als nicht abschliessend deklarierte) Liste von Strukturen der Weltgesellschaft:

Ausdifferenzierte Funktionssysteme Grundlegendes Merkmal der Gesellschaft ist ihre Differenzierung in Teilsysteme (siehe Abschn. 5.1.2.1). Diese halten sich ihrerseits nicht an Landesgrenzen, weshalb beispielsweise von Weltpolitik oder Weltwirtschaft – möglicherweise, obwohl dies Stichweh nicht vorschlägt, auch von Weltreligion – die Rede sein kann.

Formale Organisationen Die Weltgesellschaft wird des Weiteren durch formale Organisationen strukturiert, die über grenzüberschreitenden Transfer von Personal und Transfer von Wissen funktionieren. Dabei verknüpfen sie durch lokale Filialen und internationale Tätigkeit Globalität und Lokalität. Neben multinationalen Unternehmungen gehören auch staatliche und nicht staatliche internationale Organisationen zu diesem Typus (vgl. Stichweh 2006: 245).

Netzwerke Neben formalen Organisationen, aber auch auf ihnen basierend, finden sich informelle Netzwerke von Kontaktmöglichkeiten und -kanälen, die beispielsweise die Grundlage für globale soziale Bewegungen darstellen (vgl. Stichweh 2006: 247).

Märkte Stichweh (2006: 252) sieht Weltgesellschaft durch Märkte geprägt, die er, Harrison White folgend, in Analogie zu Spiegeln sieht, geprägt durch „unablässige wechselseitige Beobachtung aller an einem Markt Beteiligten und die operativen Folgen dieser Beobachtungen in der Form der Konkurrenz“.

Epistemische Communities Während diese vier Strukturen in einem Gegensatz zur sozialen Ordnung der Gemeinschaft stehen, sieht Stichweh (2006: 249) dennoch weiterhin starke kognitive und normative Bindungen, die nicht durch formale

Organisation bestimmt sind. Hier sieht Stichweh beispielsweise „disziplinäre Communities“ von Ärzten oder Klerikern, aber auch beispielsweise von Linux-Entwicklern, die sich um Kompetenzen und Interessen herum gruppieren.

Weltereignisse Für die vorliegende Fragestellung relevant ist, dass Stichweh (2006: 250) eine „reflexive Konstitution von Welt“ vorsieht, die mittels Weltereignissen geschieht. Dabei handelt es sich um Ereignisse, die die genannten Strukturen – also auch funktionale Teilsysteme – überschreiten und sich in ihrer Relevanz vom Ort und nationalen Bezügen lösen. Es gibt geplante Weltereignisse, wie z. B. Weltausstellungen oder olympische Spiele und ungeplante, wie z. B. Erdbeben, wie dasjenige in Lissabon 1755, das Stichweh (2008: 29) als möglicherweise erstes Weltereignis nennt.

Eine grundlegende Differenz bei Weltereignissen sei diejenige zwischen Tragödie und Triumph, führt Morgner (2008: 179) aus. Als Tragödie erhebt sich das Ereignis aus der Normalität heraus und erhält vor dem Horizont der Welt eine symbolische Relevanz für Zuschauer, die zu Beteiligten werden, auch ohne körperlich involviert zu sein (vgl. Morgner 2008: 181–182).

Insbesondere bei geplanten Weltereignissen ist mit einem hohen Mass an Ritualisierung zu rechnen. Die Frage stellt sich, was es bedeutet, dass die Bedingung der Kopräsenz, die bei Durkheim, Goffman, Collins und Luhmann eine entscheidende Rolle spielt, für die meisten involvierten Personen nicht erfüllt wird. Die meisten verfolgen entsprechende Ereignisse von Zuhause aus. Eine Erweiterung der Theorie, die es erlaubt, die massenmediale Vermittlung von kollokalen Ereignissen einzubeziehen, ist notwendig.

5.2.2.2 *Media events*

Auch in den bereits angeführten Analysen von zivilreligiösen Ritualen finden sich Verweise auf die massenmedial vermittelte Kommunikation der im rituellen Zentrum stehenden Ereignisse über die Situation hinaus. So schreibt Schwartz in seinen Ausführungen zur Reise von Lincolns Leichnam:

„Not everyone could take part in this ritual, but everyone knew from newspaper accounts and word of mouth what was happening along the journey’s route.“ (Schwartz 1991: 347)

In der Nachfolge Durkheims findet sich seitens des Anthropologen Daniel Dayan und des Soziologen Elihu Katz die Theorie der „media events“, mittels derer sie sich der Frage nach der globalen massenmedialen Kommunikation von Ereignissen widmen. Dabei konzentrieren sie sich zunächst auf geplante Berichterstattungen,

die sich mittels Live-Berichterstattung einem ausseralltäglichen Ereignis widmen, wie beispielsweise einem Papstbesuch oder einer königlichen Hochzeit. Der *media event* erreiche das Publikum in beinahe monopolistischer Art und Weise und ziehe das Publikum umfassend in seinen Bann. Dabei versetze es, so Dayan und Katz (2000: 405) mit Verweis auf Edward Shils, die Beteiligten zum „sacred center of the society“. *Media events* machten so Tage zu Festtagen und seien damit Teil von Zivilreligion:

„A ceremony interrupts the flow of daily life (syntactics); it deals reverently with sacred matters (semantics); and it involves the response (pragmatics) of a committed audience.“ (Dayan und Katz 2000: 409)

Erzeugt würde „social integration of the highest order“ (vgl. Dayan und Katz 2000: 410). Entsprechend stellten *media events* einen konstitutiven Faktor der sozialen Ordnung dar, der der differenzierten und dynamischen sozialen Realität, die der Zivilreligion zugrunde liegt, Rechnung trägt. Durkheims *Formes* und das Konzept von Zivilreligion stellen eine zentrale Referenz für Dayan und Katz dar. Sie betonen jedoch darüber hinaus, dass *media events* Neues und Unerwartetes einbeziehen könnten und damit eine Praxis darstellten, mittels welcher Zivilreligion auf die Dynamik des Geschehens eingehen könne. Zivilreligion weise damit die Kapazität auf, neue Situationen einbeziehen zu können (vgl. Dayan und Katz 1988: 182). Bei *media events* handle es sich um „history in the making“, zentrale Paradigmen einer Gesellschaft, so Dayan und Katz (1988: 178) mit Verweis auf Victor Turner, würden in einer subjunktiven Phase der Liminalität aktualisiert. Das heisst, dass diese Rituale dem Alltag immer auch entgegengesetzt sind und eine alternative Ordnung darstellen, aber symbolische und strukturelle Zuweisungen hervorbringen, die auch den Alltag strukturieren.

Beispiel: Olympische Spiele Mit John J. MacAloon (1984: 267) können die olympischen Spiele als Ereignis gesehen werden, das als weltgesellschaftliches Medienereignis funktioniert. Rothenbuhlers (1989: 139) empirische Studie zum TV-Publikum in den USA zeigt, dass die olympischen Spiele über die verschiedensten sozialen Schichten hinweg relevant sind. „The broadcast games, then, achieve a unique communicative gathering of otherwise socially differentiated people around a single media text.“ (Rothenbuhler 1989: 139). Es würden, so Rothenbuhler, in Durkheims Sinne „symbolische Repräsentationen“ von Werten kommuniziert, die von den zuschauenden Individuen internalisiert und, dabei verweist er zudem auf Parsons und Alexander, ihre Motive strukturieren würden. Es fänden sich zwar durchaus verschiedene Motivationen und Interessen bei den Teilnehmern und Zuschauern, mit

Verweis auf Bourdieu sieht Rothenbuhler (1989: 142) aber eine „logische Konformität“ im Spiel. Die Kategorien, mit denen die soziale Welt geordnet sei, würden gerade durch diese Verschiedenheit konstituiert. Das soziale Ganze werde als differenzierte Einheit gefestigt, indem die Werte Individuum, Nation und Menschheit gefeiert würden. Besonders betont Rothenbuhler im Anschluss an Durkheim den „Kult des Individuums“ (siehe Abschn. 5.3.1.1), da individuelle Leistung und individuelles Erleben mit im Zentrum stehen würden (vgl. Rothenbuhler 1989: 142).

Die involvierten Bedeutungen seien mehrschichtig und könnten von den Beteiligten unterschiedlich interpretiert werden. Dies betont bereits MacAloon (1984: 260), der auf Goffmans Konzept von *frame* (siehe Abschn. 3.2.3.2) zurückgreift, um die Polysemie von Symbolen, die im Rahmen der Spiele aktualisiert werden, fassen zu können.

Die Komplexität steigt durch die mediale Vermittlung, die noch weitere Formen der Involviertheit ermöglicht, weiter an. Anhand einer quantitativen Erhebung vor und nach den olympischen Spielen von Los Angeles im Jahr 1984 kann Rothenbuhler eine Zunahme der Bejahung von Werten wie Freundschaft oder Sportsgeist feststellen, die von den Befragten mit den Spielen in Zusammenhang gebracht werden (vgl. Rothenbuhler 1989: 149). Entsprechend schliesst er:

„(. . .) a communication event can become a symbolically constructed festival, functionally equivalent to Durkheim’s celebrating crowds.“ (Rothenbuhler 1989: 152)

Grösse und Komplexität sowohl des Rituals als auch des zu integrierenden sozialen Ganzen seien zwar angestiegen, dennoch kann mit Rothenbuhler das Funktionieren und die Funktion des Rituals parallel zu denjenigen Praktiken, die Durkheim bei den Aborigines untersucht hat, gesehen werden.

Konflikt Ende der 80er-Jahre und damit kurz nach der ersten Fassung von Dayan und Katz’ Theorie, wurden der Fall der Berliner Mauer, die Solidarność-Bewegung in Polen und andere Umstürze in Osteuropa Gegenstand massenmedialer Aufmerksamkeit, was kritische Rezipienten der Theorie dazu anhielt, den Fokus weg von zeremoniellen Ereignissen wie Prominenten-Hochzeiten und olympischen Spielen hin auf Konflikte, abrupten Wandel und unvorhergesehene Ereignisse zu verschieben (vgl. Rothenbuhler 2010: 35).

Auch Elihu Katz anerkennt die Wichtigkeit des Einbezuges solcher unerwarteter und konfliktiver Ereignisse (vgl. Katz und Liebes 2007: 158). Parallel dazu beobachten Katz und Liebes sogar eine abnehmende Wichtigkeit von *media rituals*. Das Publikum sei zunehmend fragmentiert, die Authentizität der Medien würde hinterfragt, die vorhersehbare Taktung durch Grossereignisse durch eine Serie von

Unterbrüchen durch Unerwartetes in ihrer Relevanz relativiert. Der Aspekt der Einigkeit, der auch bei *media events* mit Wettkämpfen im Zentrum noch über geteilte Werte wie Fairness präsent gewesen sei, sei in den Hintergrund gerückt.

Stattdessen stellen sie neue Typen medialer Ereignisse fest, die ungeplant und konfliktiv sind, so Terror, Katastrophen und Krieg. Entsprechende Ereignisse würden in „disaster marathons“ – diesen Sammelbegriff verstehen Katz und Liebes als Kontrast zu den geplanten und harmonischen *media rituals* – Gegenstand ausgehnter Berichterstattung.

Beim Typus des Terrors sei gerade bemerkenswert, dass die Gegner der bestehenden Ordnung sich die Medien zunutze machten, um ihre Werte einer breiten Öffentlichkeit zu kommunizieren. Andererseits würden Terroranschläge Regierungen auch ermöglichen, die Welt unter „manichäischen“ Gesichtspunkten in gut und böse aufgeteilt darzustellen (vgl. Katz und Liebes 2007: 158), was wieder auf die eine bestimmte Ordnung stabilisierenden Folgen dieser Rituale hinweist.

5.2.2.3 *Social drama*

Bereits bei Dayan und Katz spielte neben Durkheim die Ritualtheorie Turners eine Rolle. Diese eignet sich, um die Konflikthaftigkeit von Ereignissen und ihre Gegensätzlichkeit zur alltäglichen Ordnung zu fassen. Solange die Welt in für die Beteiligten vorhersehbaren, alltäglichen Bahnen verlief, könne sie, gemäss Turner, als „social organization“ oder auch „social enterprises“ bezeichnet werden. Konfliktivere Abläufe, in denen Bedeutungen und Handlungsweisen umstritten seien, erfasst Turner dagegen mit dem Begriff des *social drama*:³⁹

„Social dramas (. . .) are units of aharmonic or disharmonic process, arising in conflict situations.“ (Turner 1974: 37)

In *social dramas* erhielten grundlegende Aspekte der Gesellschaft dadurch, dass sie Gegenstand von Konflikten werden, „frightening prominence“ (Turner 1974: 35), die Normalität werde dramatisch problematisiert:

„Thus, if daily living is a kind of theatre, social drama is a kind of metatheatre, that is, a dramaturgical language about the language of ordinary role-playing and status-maintenance which constitutes communication in the quotidian social process.“ (Turner 1986: 76)

³⁹Vgl. für einige Hinweise zu der in diesem Konzept enthaltenen Theatermetaphorik Walther (2010: 81).

An Turner anschliessend entwickelt Jeffrey C. Alexander, Schüler von Talcott Parsons⁴⁰, das Konzept von *social drama* als Spezialfall von Performanz weiter. Während Rituale Formen von Performanz darstellten, die von den Handelnden als „natural and necessary dimension of ongoing social life“ (Alexander 2006: 39) gesehen würden, und eine enge Einheit von Bedeutungen und Handlungen bestehe, komme es in komplexeren Zusammenhängen zu Performanz als *social drama*, in denen Deutungen, Akteuren und Handlungen diese Selbstverständlichkeit und gegenseitige Einbettung abhanden komme. Bedeutung, Beteiligung, Ablauf und Elemente von Performanz werden fraglich. Im Gegensatz zu Ritualen als „fused social performances“ fänden *social dramas* statt, wenn Performanz „de-fused“ sei (vgl. Alexander 2006: 32): Das heisst unter anderem, dass Bedeutungen unklar und bestimmende Akteure vom Publikum stark distanziert sind. Die Selbstverständlichkeit ritualisierter Handlungen macht einem Bewusstsein von Künstlichkeit und Planung Platz, Automatismen setzen aus (vgl. Alexander 2006: 45).

Für eine Refusion, also die Wieder-Etablierung einer starken, unhinterfragten Verknüpfung von Symbolen, Akteuren und Realität, einer „seamlessness“ der Welt und ihrer Erfahrung, müssen gemäss Alexander (2006: 64) mehrere Punkte erfüllt sein: Akteure müssen bestimmend werden, die in diesen Situationen vereinfacht und authentisch kommunizieren könnten, das Publikum muss vom Geschehen, das als Kampf zwischen gut und böse gesehen wird, in den Bann gezogen werden und sich mit ihm identifizieren können. Bedeutungen werden wieder eindeutig, Akteure plausibel. Das heisst, in öffentlichen Debatten, denen eine stark moralische Dimension zukommt, gewinnen bestimmte Akteure an Legitimität, die als Vertreter des Guten gesehen werden und den Fortgang der Abläufe, sowie Deutungen bestimmen. In solchen krisenhaften Vorgängen der Defusion und Refusion werden fundamentale Werte der Gesellschaft prominent diskutiert und bestätigt oder angepasst. Symboliken, Mythen und Akteure werden neu konstituiert, Solidaritäten neu arrangiert. Als Beispiele nennt Alexander Ereignisse wie die französische Revolution oder die Affäre um Watergate.

Gemäss Emirbayer (1996: 123) zeigt Alexanders Ansatz, dass auch mit einem durkheimianischen Verständnis des Sozialen die rituelle Konstitution der Gesellschaft unter integraler Berücksichtigung von Konflikten und Ungleichheiten erklärt

⁴⁰ Auch Parsons diskutiert Rituale im *Social System* im Kapitel zu den „Mechanisms of Social Control“. Ritual wird hier als „safety-valve“ Mechanismus bezeichnet (was an Alfred Vierkants (1931) Rede von „Ventilsitten“ erinnert), als spezifische soziale Struktur, „which would be tabooed in ordinary everyday life, e.g., the display of ‘grief’ at funeral ceremonies.“ (Parsons 1964b: 306). Zentral ist, dass diese Struktur Teil der übergeordneten sozialen Struktur ist und nur die Gelegenheit spezifisch ist. Zudem wird das Verhalten nicht als deviant stigmatisiert, sondern erscheint in der jeweiligen Situation legitim.

werden könne – tatsächlich liesse sich an die Ansätze Durkheims zur Ordnung durch Diskontinuität anschliessen, die im Abschn. 5.1.1 thematisiert wurden. Alexander stellt *social dramas* in Kontrast zu Ritualen, wobei sich die Frage stellt, ob Vorgänge der Refusion nicht ebenfalls zu einem gewissen Grad ritualisierte Praktiken darstellen: Formen und Taktung der Berichterstattung und die Vereinfachung der Kommunikation weisen auf Ritualisierung hin. Immerhin verweist Alexander zur Illustration auf religiöse Rituale, so hinsichtlich des stattfindenden Kampfes zwischen Gut und Böse auf Geertz' Beschreibung des Kampfes zwischen Rangda und Barong in Bali. Auf jeden Fall ist eine funktionale Äquivalenz von religiösen Ritualen und *social drama* feststellbar.

Dementsprechend könnte mit Edward Tiryakian (1985) eine Linie von den religiösen Ritualen Durkheims zu diesen massenmedialen Ereignissen gezogen werden: Mit Recht verweist er darauf, dass Durkheim (1994: 294 f., 305 f.) selbst die auch von Alexander angeführte französische Revolution in den *Formes* als Beispiel für religiös-rituelle Rekonstitution von Gesellschaft anführt: Profanes würde sakralisiert, so die Nation, Freiheit oder Vernunft, neue Dogmen und Symbole hielten Einzug. Während es ihm in der „modernisierungstheoretischen“ *Division* um Arbeitsteilung, also Differenzierung gegangen sei, habe der Fokus in den *Formes* auf der Entdifferenzierung im Ritual gelegen (vgl. Tiryakian 1985: 127). Tatsächlich sei Gesellschaft als dialektischer Prozess zwischen Differenzierung und Entdifferenzierung, der Ablösung von profanen Phasen des Alltags mit heiligen Phasen von Ritualen, zu sehen, das heisst, wie in Alexanders Worten würden Phasen der Defusion über entdifferenzierende Rituale oder *social dramas* in Refusion und Erneuerung der Gesellschaft überführt. Mit einem funktionalen Religionsverständnis könnte so geschlossen werden:

„The religious renewal is a re-creation of the collectivity, of the society (or the societal community).“ (Tiryakian 1985: 128)

5.2.3 Kritiken

5.2.3.1 Kritik an der Theorie der *media events*

Die Problematiken bei der Anwendung von Ritualtheorien auf moderne, massenmediale Verhältnisse sind bekannt, denn wie Rothenbuhler (1998: 78) kritisch bemerkt: „(. . .) anthropological ideas developed in the study of small-scale, nonindustrial societies are being applied to the production and consumption of modern, commercial media.“ Moderne Gesellschaften seien grundsätzlich von Durkheims Gegenstand in den *Formes* verschieden, kritisiert auch Nick Couldry (2003: 8).

Fernseh ereignisse könnten deshalb nicht einfach als Rückkehr zu früheren Formen sozialer Zusammenkünfte, wie sie Durkheim bei den Aborigines ausmachte, gesehen werden. Von einer Gemeinschaft, die rituell zentralisierbar ist und sich so als Einheit reproduzieren könne, nicht ausgegangen werden:

„It is precisely such an idea of society’s ‘sacred centre’ on which the plausibility of classic Durkheimian and neo-Durkheimian arguments depends.“ (Couldry 2003: 42)

Von einer entsprechenden Vorstellung werde die Idee abgeleitet, dass es Massenmedien brauche, die dieses Zentrum kommunizierten. Lege man diese Vorstellung ab, verschwinde auch der Bedarf danach, so Couldry. Die Theorie der *media events*, so die Kritik weiter, basiere zudem auf einer Vorstellung von einheitlichen Effekten der Massenmedien. Entsprechende „unified media effects“, die Vorstellung, dass mediale Inhalte alle Mitglieder des Publikums auf die gleiche Art und Weise beeinflussten, gelten jedoch als gänzlich unplausibel, so urteilt Örnebring (2004: 175) in seiner kritischen Re-Analyse von Shils und Youngs „The Meaning of the Coronation“. Entsprechende Effekte würden in durkheimianischen Argumentationen aber vorausgesetzt, obwohl sie empirisch nur schwer festzumachen seien, schreibt auch Couldry (2003: 30). Eine Festgemeinschaft würde zwar auch bei massenmedial kommunizierten Feiern wie der Krönung Elisabeths II. entstehen, das bedeute jedoch nicht, dass damit der Wert der Nation verbunden würde (vgl. Örnebring 2004: 193). Couldry schliesst:

„Unlike religious ritual, which is usually enacted against a complex background of explicit and shared beliefs, media rituals are not played out in an even, consensual space.“ (Couldry 2003: 87)

Das heiße jedoch nicht, dass es nicht Versuche gäbe, ein gesellschaftliches Zentrum zu bilden. Die Massenmedien strebten es oft tatsächlich an, einen „unified frame of representation“ (Örnebring 2004: 176) herzustellen. Dabei hätten sie die Möglichkeit, das Ereignis, über das die Berichterstattung erfolgt, angesichts der für den Zuschauer nicht gegebenen Unmittelbarkeit entsprechend zu präsentieren oder ihrerseits Zuschauerreaktionen zwecks Verbreitung vereinheitlichend zu selektieren und zu kommunizieren.

Örnebring beobachtet eine Tendenz in den Massenmedien „to impose a unified frame of representation“ (Örnebring 2004: 176). Damit werden *media events* zu einer „self-fulfilling prophecy, where the media construct an event that does not necessarily correspond to the event as witnessed by physically present spectators“ (vgl. Örnebring 2004: 177). Dass diese Versuche bei einem Teil des Untersuchungsfeldes und bei der Selbstdarstellung der Massenmedien selbst tatsächlich fruchteten,

heisst jedoch nicht, dass deren Deutung vom Analytiker einfach zu übernehmen ist. So zeigen Befragungen, dass die Bevölkerung gegenüber der Krönungszeremonie kritischer eingestellt war, als die Medienberichterstattung es vermuten liesse. Beispielsweise wurden die hohen Ausgaben, die mit dem Ereignis verbunden waren, kritisiert, was in der Medienberichterstattung jedoch kein Thema war. Örnebring schliesst deshalb:

„The ‘moral centre of society’ is a fleeting thing, as the dissenting audience reports quoted here show – what remains is the view of the media as privileged interpreters of social and cultural reality.“ (Örnebring 2004: 194)

Auch religiöse Rituale, selbst bei den Aborigines, dürften ihrerseits eine Einheitlichkeit zu erzeugen versucht haben, ohne sie vollständig durchzusetzen, das heisst, auch hinsichtlich dieses „Prototyps“ wäre gemäss Couldry die Idee eines Zentrums zu hinterfragen. Und schliesslich bleibe gerade die Verknüpfung dieser medialen Ereignisse mit der alltäglichen Praxis, die notwendig dafür wäre, dass sie die Gesellschaft strukturierende Folgen zeitigten, ungeklärt (vgl. Couldry 2003: 30). Die Massenmedien haben, das zeigt Örnebrings Analyse, mit ihrer Darstellung keinen ungehinderten und einheitlichen Einfluss auf die Individuen. Die Annahme eines Zentrums als Ausgangspunkt ist deshalb durch einen Blick auf die konfliktiven Versuche zu ersetzen, ein solches zu errichten (Couldry 2003: 42) – und dabei wäre den Massenmedien einiges an Selbständigkeit zuzutrauen, da sie Rituale nicht bloss wiedergeben und verstärken, sondern bestimmte Aspekte hervorheben, interpretieren und andere ausblenden können.

Diese Kritik an der Theorie der *media rituals* zeigt einige Parallelen zu derjenigen, die am Funktionalismus generell, aber auch an Theorien der Zivilreligion aus einer praxistheoretisch informierten Perspektive zu formulieren sind. Zu verabschieden sei, so schliesst Couldry (2003: 12) nämlich, die funktionalistische Perspektive als Ganzes: „A non-functionalist approach to rituals (including media rituals) is interested in them less for themselves as expressions of this or that idea – after all, what would that prove by itself? – than in the wider social processes of ‘ritualisation’ through which something like (media) ritual comes into being at all.“ – wobei er „ritualisation“ im Anschluss an Catherine Bell versteht. Deswegen verschiebt sich der Fokus auf „the smallest details of practice through which the media’s authority as a social ‘centre’ is reinforced.“ (vgl. Couldry 2003: 30). Damit fordert er Empirie an Stelle funktionalistischer Verallgemeinerungen. Diese grundlegende Kritik soll nun in gesellschaftstheoretischer, wie auch handlungstheoretischer Sicht aufgegriffen und differenziert werden.

5.2.3.2 Gesellschaftstheoretische Kritik: Gesellschaft als Stamm?

Die gesellschaftliche Verfassung der modernen Welt dürfte die Suche nach Gemeinschaft dringlicher machen. So vermutet Hobsbawm: „Never was the word ‘community’ used more indiscriminately and emptily than in the decades when communities in the sociological sense became hard to find in real life.“ (Hobsbawm; zitiert in Blackshaw 2010: 10).

Eine an Durkheims *Formes* orientierte Soziologie muss sich damit die kritische Frage gefallen lassen, ob sie dementsprechend nicht versucht, die moderne Gesellschaft anhand des paradigmatischen (und ethnologisch fragwürdigen) Falles der Aborigines zu verstehen. So kritisieren Abercrombie, Hill und Turner den Einfluss Parsons’:

„One feature of Parsonian influence over modern sociological studies has been the tendency of researchers to seek out simple correspondences or analogies between the sacral beliefs and practices of simple societies and the profane beliefs and practices of modern societies.“ (Abercrombie et al. 1980: 52)

Wie bereits Merton (1968: 25–30) kritisierte, führen oft auf Durkheim und frühe Ethnologen zurückgehende Vorstellungen grosser Geschlossenheit und Integration zu bezüglich moderner Gesellschaft kontrafaktischen Annahmen wie dem Postulat der funktionalen Einheit. Eine ihrerseits idealisierte Realität wird dabei zum Massstab für das Funktionieren moderner Gesellschaft (vgl. Turner 1991: 49).

Diese Kritik lässt sich mit dem bereits im Theoriekapitel diskutierten Vorwurf an den Funktionalismus, ein zu harmonisches Bild der Gesellschaft zu vertreten, vermitteln. Bereits der Vergleichsfall „primitive Gesellschaft“ werde zu harmonisch gesehen, was gerade Ethnologen wie z. B. Gerd Baumann (1992) anmerken. Wird dies auch noch als Massgabe für die soziale Ordnung Gesellschaft verwendet, wird nach einem zu harmonischen Bild von Gesellschaft gefragt und letztlich auch Religion und Ritual nach Durkheim als rein integrative Kraft thematisiert (vgl. Gouldner 1970: 122; vgl. zu Durkheims entsprechender Einseitigkeit auch Lockwood 1992b). Durkheim könnte aber auch als Bezugspunkt für Korrekturen an der bisherigen Auseinandersetzung mit Zivilreligion dienen: Wie Baumann zeigt, betont Durkheim (1994: 562f., 600f.) in der Konklusion der *Formes* selbst, dass die Idee der Gesellschaft, wie sie sich in der Religion ausdrückt, ein Ideal sei, dass sich die Menschen selbst vorgeben. Von so einem Ideal, wie auch „Zivilreligion“ eines darstellt, zu erwarten, dass es der Realität entspricht, stelle eine „fallacy of misplaced concreteness“ (vgl. Baumann 1992: 115) dar. Religion aber bloss als fiktives Ideal zu sehen, so betont Durkheim, würde wiederum eine idealistische Reduktion von Religion darstellen. Die Ideale selbst seien realistisch, da sie die reale Welt zum

Vorbild hätten. Schliesslich ist es genau das Verspüren der höchst realen Wirkung der Gesellschaft – und nicht etwa der Wunsch nach einer nicht realen, aber erwünschten Welt –, die zu Religion führt.

Das heisst einerseits, dass der ideale Charakter religiöser Werte nicht mit der Realität zu verwechseln ist. Andererseits ist der Vorgang der Hervorbringung und Implementierung dieser Ideale aufschlussreich hinsichtlich der sozialen Ordnung, in der sie neu gebildet und bestätigt wird. Von der blossen Betrachtung ihrer Ideale in Gestalt von Symbolen und Werten ist wenig zu erwarten, stattdessen ist der Blick auf die soziale Praxis zu lenken und beispielsweise zu fragen, welche Bestandteile der realen Gesellschaft idealisiert werden und wie das geschieht. Das heisst gerade der Vorgang der Auswahl von Elementen einer hochgradig differenzierten und konfliktiven Gesellschaft in einen idealisierten und geordneten Zusammenhang ist von Bedeutung und dürfte seinerseits von bestimmten Akteuren mit ihren Perspektiven und Interessen durchgeführt werden. Die zweite Frage wäre dann, wie die so entstandene Zivilreligion wiederum auf die reale Gesellschaft wirkt und auch hier wäre nach den Akteuren einschliesslich der Rezipienten zu fragen, die dabei involviert sind, und nicht einfach davon auszugehen, dass mit dem allgemeinen Anspruch der Symbole ein die ganze Ordnung überschreitender Konsens bezüglich ihrer Genese und ihrer Geltung einhergeht.

Bemerkenswerterweise kritisierte mit Steven Lukes (1975b) ein etablierter Durkheimrezipient den „neo-durkheimanischen“ Ansatz, der hinter Theorien wie derjenige der Zivilreligion steht. Lukes stellt beim über Wertintegration und Ritual argumentierenden Erklärungsmodell Unklarheiten fest. Die blosser Beobachtung eines funktionierenden Symbolsystems stellt noch keine befriedigende Analyse davon dar, wie sich die „Integration“ von Gesellschaft ergibt (vgl. ähnlich Müller 1988: 141). Auch die blosser Feststellung, dass die Symbole in Ritualen gewissermassen vollzogen werden, reiche nicht aus. Lukes fordert u. a. eine genauere Bestimmung, ob der Vollzug von Ritualen als gemeinsame Partizipation an Institutionen funktioniere, über die Konformität von Normen, als Realisierung eines „Kollektivbewusstseins“ usw. – Fragen, denen zumindest teilweise mit der im Kap. 3 vorgeschlagenen Herangehensweise an die Analyse der Interaktionsebene begegnet werden könnte. Des Weiteren fragt Lukes danach, was denn überhaupt die Kriterien wären, nach denen eine Gesellschaft als „integriert“, eine Ordnung als etabliert, gelten würde: Bei Konformität hinsichtlich bestimmter Normen? Bei der Komplementarität von Bedürfnissen und Leistungen? Der Dauerhaftigkeit von Strukturen? Damit ist die Problematik dessen angesprochen, wie der „Standard des Funktionierens“ überhaupt zu bestimmen wäre. Die Selektivität dieses Standards ist gerade bei einer komplexen sozialen Ordnung wie der modernen Gesellschaft offensichtlich (vgl. Abschn. 2.4.3.4). Ein Indikator wie das „Überleben“ bei Kommunen, lässt sich kaum

ausmachen, das Frageinteresse bestimmt das Verständnis davon, was als gelungene Integration gesehen wird.

Lukes schlägt vor, nicht nach der Leistung von Ritualen als Angelegenheit der Wertintegration der Gesellschaft zu fragen, sondern nach der Rolle von „zivilreligiösen“ Ritualen bei der Etablierung von Machtverhältnissen. Wie beispielsweise auch von David Lockwood (1992b: 76–77) im Anschluss an seine kritische Durkheimlektüre gefordert, geht es in einem entsprechenden Ansatz nicht darum, nach Einheit zu fragen, sondern nach der Etablierung sozialer Ungleichheit: Und diese ist nicht, wie Neodurkheimianer annahmen, stets durch Werte legitimiert (vgl. Lockwood 1992b: 95). Es dürfte deshalb umso aufschlussreicher sein, zu sehen, wie bestimmte Akteure beispielsweise über zivilreligiöse Rituale versuchen, bestehende Unterschiede mit einem werthaft konstituierten Klassifikationssystem zu legitimieren.⁴¹ Entsprechend fordert Lukes (1975b: 29,6) danach zu fragen, welche soziale Gruppe eine bestimmte ritualisierte Praxis etabliert und in ihrem Ablauf kontrolliert, wessen Perspektive und wessen Deutungen damit in den Vordergrund gerückt werden, aber auch, welche sozialen Angelegenheiten und Akteure im Ritual ignoriert werden.

5.2.3.3 Praxistheoretische Kritik an der impliziten Handlungstheorie: Handlung, Ordnung, Wert

Mit Pickering ist neben Lukes ein weiterer prominenter Rezipient der Religionssoziologie Durkheims äusserst skeptisch bezüglich der solidaritätsstiftenden Folgen von zivilreligiösen Ritualen:

„In order to talk about ritual which has national significance, a great deal of effort is required to find any convincing examples. The fact of the matter is that a society based on rationalist principles has no place for ritual.“ (Pickering 2009: 350)

In dieser Kritik werden aber die rationalistischen Vorannahmen sichtbar, die angesichts der Problematik des Rationalitätsbegriffs wenig überzeugen (siehe Abschn. 5.1.3). Aus praxistheoretischer Perspektive ist gerade die Handlungstheorie, die hinter den meisten der Theorien zu Zivilreligion steht, zu rationalistisch. Beispielsweise verbleiben Analysen wie diejenige von Edgell et al. (2006) zu Grenzziehungen noch zu stark im Reich der Deutungen und Werte. Und auch wenn Bellah durchaus zivilreligiöse Rituale beschreibt, so stellt seine Theorie die normative Integration doch vor das Ritual, das Denken vor das Handeln. Die Rituale sind darin ein

⁴¹ An dieser Stelle kritisiert Lockwood auch Durkheim: Gerade weil er keinen Platz für Inkonsistenzen zwischen Wertvorstellungen und den sozialen Verhältnissen gelassen habe, habe er sich daraus ergebenden Wandel nicht fassen können.

blosser Mechanismus der Implementierung von Werten, nicht mehr das Substrat, auf dem soziale Praxis letztlich beruht.

Ein entsprechendes Verständnis von Handlung und Gesellschaft lässt sich auf die Durkheimrezeption von Talcott Parsons zurückführen: Die Bedingungen des Handelns, so Parsons (1949: 464), seien für Durkheim nicht utilitaristisch-positivistisch „Fakten“ gewesen, sondern soziale Angelegenheiten, nämlich Normen. Durkheim habe, so stellt Parsons (1949: 465) fest, zwar durchaus nicht-normative Quellen von Handlungszielen gesehen, so z. B. Instinkte. Auch anerkannte der frühe Parsons (1949: 463) im Anschluss an Durkheim, dass Interessen und Legitimität nicht immer miteinander einhergehen müssen. So kann Legitimität bloss bei einer Mehrheit bestehen, weshalb Individuen auch nur aus Interesse sich dieser Auffassung fügen und damit zwar rational handeln, der Ordnung aber keine Legitimität zuschreiben. Das heisst, die normative Integration bezieht sich auf die Legitimität von Sanktionen, denen bei einzelnen Individuen auch nur wegen der Vermeidung von Sanktionen und nicht aufgrund der Einsicht in geteilte Werte, Geltung zukommt (vgl. Holmwood 1996: 68).⁴² Schliesslich betont Parsons (1949: 466) aber doch, dass das Soziale für Durkheim „the common value element in action in its relation to the intrinsic means-end chain“ gewesen sei. Die Instinkte und Ängste habe Durkheim mit zentrifugalen, das heisst asozialen Tendenzen, mit der „biologischen“ und dabei „egoistischen“ Natur des Menschen gleichgesetzt. Das heisst schliesslich, dass die Anerkennung geteilter Normen der Faktor ist, der für die Erzeugung sozialer Ordnung letztlich wirksam sein muss – und Parsons folgt ihm in dieser Ansicht.

Selbst Parsons hatte jedoch Zweifel am einheitszeugenden Potenzial hochgradig generalisierter Werte (1964b: 293), worauf beispielsweise Michael Mann (1970) verweist und vorschlägt, dass es gerade das Ausbleiben von Werten bei der breiten Bevölkerung sei, das die Integration begünstige, weil sie damit keine radikalen politischen Ansichten verfolgten und ganz ohne Werte auch schwer revolutionär mobilisierbar seien. In diesem Sinne erklärt auch Lockwood (1992b: 275) das Ausbleiben der marxistisch erwarteten Revolutionen bei ökonomischen Krisen durch die soziale Isolierung, Apathie und Demoralisierung von Ausgesteuerten. Möglicherweise, so vermutet wie Mann und Lukes auch Cheal (1992: 367), finde sich eine einheitliche Weltansicht nur in Oberschichten. Das heisst, die Wertintegration würde nur bei bestimmten Teilen der Gesellschaft funktionieren.

⁴²Die Kritik von Theoretikern wie Habermas und Giddens, die Parsons vorwarfen, die Beziehung zwischen normativer Ordnung und Macht fehlerhaft zu konzipieren und moralisches *commitment* als unbedingte Grundlage sozialer Ordnung zu sehen, ist damit, Holmwood (1996: 68) folgend, zunächst als einseitig zurückzuweisen.

Die gleichmässige Verteilung oder zumindest die gesellschaftsübergreifende Begründung einer Zivilreligion, ihrer Werte und Rituale, wird von den eben genannten Autoren angezweifelt und die stratifikatorische Differenzierung der Gesellschaft als zentral für die Genese und Geltung von Zivilreligion oder vergleichbaren Konfigurationen postuliert. Dies führt in die Nähe von Thesen dominanter Ideologie, wie sie von Abercrombie und Mitautoren kritisiert werden. Auch in ihnen spielt letztlich die Anerkennung und Übernahme von Werten eine zentrale Rolle, wie im Strukturfunktionalismus, zu dem sie eigentlich eine Alternative darstellen (vgl. Abercrombie et al. 1980). Aus praxistheoretischer Perspektive wäre keine solche Anerkennung, ja nicht einmal eine Kenntnis involvierter Werte notwendig. Die Alternativen müssten dabei nicht in erster Linie Zwänge und Instinkte sein, sondern die Einbettung in Gewohnheiten und die Wirksamkeit sozial vermittelter und nicht-reflektierter Relevanzen in der Pragmatik der Situation. Wenn Menschen in entsprechende Zusammenhänge der Praxis eingebunden sind, dürften sie jenseits der Alternative zwischen legitim/nicht-legitim handeln.

Daran und an die ebenfalls geäusserte Kritik von Lukes kann mit Bourdieu angeschlossen werden: Dieser verweist auf die Wirksamkeit von Grossritualen, an denen „sich die Gruppe in ihrem Umfang und ihrer Struktur zur Schau stellt“ (Bourdieu 1993: 198). Dabei würden im Rahmen von „Offizialisierungen“ Deutungen der Realität eingesetzt, die der Erhaltung der Gesellschaftsordnung dienlich seien. Offizialisierung ist eine Strategie, mit der vorschriftsmässige Praktiken hervorgebracht werden, die private in kollektive und legitime Interessen verwandelt. Gerade in Krisenzeiten muss dies geschickt getan werden, um die grösstmögliche Gruppe zu mobilisieren (vgl. Bourdieu 1993: 201):

„Der Glaube, der stets kollektiv ist, erfüllt und legitimiert sich, indem er öffentlich und offiziell wird, indem er bekräftigt und verkündet wird (...).“ (Bourdieu 1993: 417)

Werte werden kommuniziert und plausibilisiert, die die Interessenlagen der dominierenden Schichten verschleiern würden. Diese Einschätzung erinnert an die marxistische Position des „falschen Bewusstseins“: Dass Werte eine Rolle spielen, wird anerkannt, die Analyse entlarvt sie aber als von den Interessenlagen der Privilegierten bestimmt. Tatsächlich könne so aber eine Weltsicht erzeugt werden, die zu Einstimmigkeit der Gruppen führen kann und damit zur unbestreitbarsten Form der Objektivität wird (vgl. Bourdieu 1993: 203).

Wenn auch unter Berücksichtigung von Stratifikation und einer marxistischen Lesart, finden sich in Bourdieus Konzept der Offizialisierung Parallelen zu demjenigen der Zivilreligion. Es müssten dieselben kritischen Anfragen gestellt werden: Wird die Einheit überschätzt? Darf ohne Weiteres von einem Fall (bei Bourdieu

sind es die Kabylen) auf einen anderen (z. B. die moderne Gesellschaft) geschlossen werden? Bourdieu stellt beispielsweise selbst fest, dass die von ihm beschriebene „kollektive Selbsttäuschung“ dann in eine Krise gerät, wenn die Einheit durch eine Pluralität von Traditionen ihre Selbstverständlichkeit verliert (vgl. Bourdieu 1993: 203–204). Die Frage, wie umfassend verbindliche Offizialisierung dann noch möglich ist, müsste neu gestellt werden.

Gerd Baumanns in kritischer Auseinandersetzung mit Durkheim erfolgte ethnologische Analyse Southalls, eines Vororts von London, beschreibt rituelle Koordination unter den Bedingungen von Diversität ganz im praxistheoretischen Sinne: Diese Koordination funktioniert ohne übergreifende Akteure, die eine zentralisierte rituelle Praxis etablieren können, ohne informierte Absicht oder die Übernahme ausdifferenzierter Symboliken. So beschreibt er, wie Weihnachten als Feiertag auch von aus dem Punjab stammenden, nicht-christlichen Familien gefeiert wird. Von der massenmedialen und kommerziellen Streuung des Weihnachtsrituals inspiriert übernehmen diese Elemente der britischen Weihnachtszeremonie.⁴³ Auch hinsichtlich von Kindergeburtstagen werden in der Gemeinschaft von Punjabis in der Gesellschaft vorhandene Vorbilder beigezogen, was zu einer hybriden Praxis mit verschiedentlich kombinierten Elementen führt: Das Fest wird zwar, obwohl im Punjab unüblich, begangen und damit das Individuum in westlicher Weise gefeiert. Statt Kindern werden jedoch erwachsene Verwandte eingeladen und der Jubilar wird traditionell gefüttert, was nur zu mässig grosser kollektiver Efferveszenz führt. Zudem stellt Baumann (1992: 98) fest, dass öffentliche, gemeinsam vollzogene Rituale völlig unterschiedliche Bedeutungen für die involvierten Gemeinschaften haben können. So werden Prozessionen von Sikh-Veteranen des Zweiten Weltkriegs dazu benutzt, ihre gemeinschaftliche Identität gegenüber den „Anderen“ innerhalb der Gesellschaft zu demonstrieren, nicht zur Demonstration der übergreifenden Einheit Grossbritanniens.

Angesichts solcher Verhältnisse warnt Baumann davor, mit Durkheim in essentialistischer Weise den Idealfall einer Ritualgemeinschaft zu charakterisieren, die das identische Set von Werten und einheitlichen Lesarten von Symbolen aufrecht erhalte und damit ein „monadisches Bild“ von Gemeinschaft erzeuge (vgl. Baumann 1992: 115). Die zunächst als einheitlich erscheinende rituelle Praxis könne mit der Demarkation unterschiedlicher Grenzen und verschiedenen Interpretationen einhergehen.

⁴³ Während dabei beispielsweise Weihnachtsbäume installiert werden, bleibt es hinsichtlich der Zubereitung des Truthahns jedoch bei der Planung. Denn schliesslich findet sich die untersuchte Familie an Weihnachten doch vor dem Fernseher wieder, ohne Truthahn, stattdessen gibt es Snacks (vgl. Baumann 1992: 105).

5.2.3.4 *Dull compulsion statt Integration*

Auf die Parallele zwischen strukturfunktionalistischen und marxistischen bzw. marxistisch geprägten Argumentationen wurde bereits verschiedentlich hingewiesen.⁴⁴ Beide entsprechende Konzeptionen der Wertintegration bzw. der dominanten Ideologie kritisierten Abercrombie, Hill und Turner (1980, 1990), was letzterer (1990: 3) wie folgt zusammenfasst: „In short, we hoped to propose a solution to the Hobbesian problem of order which did not rest upon an appeal to the idea of a dominant ideology or culture and which did not treat the human subject as a dupe.“

Ihre alternative Erklärung der Stabilität der sozialen Ordnung in der Gesellschaft, fasst Hill (1990: 3) wie folgt zusammen: „The stability of capitalism rests primarily on the dull compulsion of the economic relations of everyday life.“ Dabei referieren sie auf folgende Passage in Marx' erstem Band des *Kapitals*:

„Im Fortgang der kapitalistischen Produktion entwickelt sich eine Arbeiterklasse, die aus Erziehung, Tradition, Gewohnheit die Anforderungen jener Produktionsweise als selbstverständliche Naturgesetze anerkennt. Die Organisation des ausgebildeten kapitalistischen Produktionsprozesses bricht jeden Widerstand, die beständige Erzeugung einer relativen Übervölkerung hält das Gesetz der Zufuhr von und Nachfrage nach Arbeit und daher den Arbeitslohn in einem den Verwertungsbedürfnissen des Kapitals entsprechenden Gleise, der stumme Zwang der ökonomischen Verhältnisse besiegelt die Herrschaft des Kapitalisten über den Arbeiter. Außerökonomische, unmittelbare Gewalt wird zwar immer noch angewandt, aber nur ausnahmsweise. Für den gewöhnlichen Gang der Dinge kann der Arbeiter den 'Naturgesetzen der Produktion' überlassen bleiben, d.h. seiner aus den Produktionsbedingungen selbst entspringenden, durch sie garantierten und verewigten Abhängigkeit vom Kapital.“ (Marx und Engels 2008: 765)⁴⁵

Wertintegration ist zwar festzustellen, doch, so Hill (1990: 17) angesichts empirischer Studien zu England, nur bei Oberschichten. „They endorsed accumulation, including the full panoply of private property rights, and managerialism, with its notions of managerial rights and meritocratic individualism.“ Mit Verweis auf den Durkheim der *Division* kann mit Hill festgestellt werden, dass die wachsende gesellschaftliche Komplexität mit steigenden Interdependenzen einhergeht, die gleichzeitig die Abhängigkeiten erhöhen, was die Kosten des Austritts aus diesen Verknüpfungen erhöht und damit die Chancen der revolutionären Auflehnung gegen die bestehende Ordnung verringert (vgl. Hill 1990: 3).

⁴⁴Siehe z. B. im Abschn. 2.4.2.3

⁴⁵Abercrombie, Hill und Turner sprechen sich nicht nur gegen die Ideologietheorie von Marx' *Deutscher Ideologie* aus, sondern auch gegen das Fetischismusargument. Das ist eigentümlich, da dieses wie die eben zitierte Passage aus dem 1. Band des *Kapitals* stammt und darin ziemlich explizit anklingt.

Es wäre ein Irrtum, wie Hill (1990: 5) von einem Kapitalismus auszugehen, der mittels des rationalen Handelns der Individuen funktioniert. Coram (1987) stellt fest, dass die soziale Ordnung nicht über Werte, sondern über „constraints“ das Handeln der Individuen in einem gesellschaftserhaltenden Sinne strukturiere. Die Individuen würden die Vorgaben des Systems übernehmen, aber nicht, weil sie Ehrlichkeit, Zuverlässigkeit oder gesetzliche Vorgaben als richtig bewerteten, sondern weil sie daraus einen maximalen Nutzen erfahren würden. Parsons wandte gegen entsprechende Theorien ein, dass die Ziele (*ends*) nicht durch die Individuen definiert werden könnten, da es sonst keine Gemeinsamkeit und keine Verbindlichkeit gäbe, weshalb die Ziele sozial vorgegeben werden müssten. Mit Coram ist dem entgegenzuhalten, dass es Befolgung, „compliance“, ohne Einsicht in explizite Konzeptionen, also Werte im Sinne Parsons gibt.

Dennoch soll Coram hier nicht gefolgt werden. Seine spieltheoretischen Ausführungen dazu, wieso Individuen sich nicht am Umsturz des Systems beteiligen, mögen für Individuen richtig sein, die sich diese Frage tatsächlich so berechnend stellen. Praxistheoretisch ist die Reproduktion der Verhältnisse jedoch als meist unbewusster Vorgang zu verstehen, der nicht auf individuelle rationale Entscheidungen zurückgeführt werden kann, sondern auf eine sich durch die Strukturierung der Aktivität von Individuen reproduzierende Struktur, die durch Gewohnheiten, Anreize, Überzeugungen, Invisibilisierungen usw. funktioniert. Diese Strukturierung gilt es zu erfassen, der Verweis auf rationale Entscheidungen der Individuen reicht nicht aus. Die von Abercrombie, Hill und Turner geforderte „economic theory of social and cultural relations“ (Turner 1990: 231) kann damit kein „rationales Individuum“ in seinem Zentrum haben.

Aber auch dem folgenden Schluss von Hill (1990: 5) kann nicht zugestimmt werden: „thus capitalism has no ideological or cultural conditions of existence.“ Zwar ist die Kritik an einer Vorstellung der Notwendigkeit von Ideologie im Sinne expliziter werthafter Konzeptionen tatsächlich zu übernehmen; dies ist jedoch etwas anderes, als „cultural conditions of existence“ auszuschliessen, zumindest, wenn mit „Kultur“ in diesem Fall nicht nur die Vorstellung ausformulierter Konzeptionen gemeint ist. Hill und Coram folgend wird Kultur mit Ideologie vor dem Hintergrund von Marxismus und Rational Choice zu einem Epiphänomen degradiert und es kommt zu dem von Sahlins (1976: 83) verurteilten naturalistischen Bild eines rationalisierenden Individuums. Im Kern solcher Modelle liegt gemäss Sahlins (1976: 87) genau die von Coram (1987: 231) explizit anerkannte und prinzipielle Trennung zwischen normativer Struktur und pragmatischem Handeln, die sich wie bei Coram mit Verweis auf ökonomistische Modelle, aber auch bei Parsons und dem frühen Geertz wiederfinden lässt und praxistheoretisch zu verwerfen ist. In einer solchen Zuspitzung führt die Kritik an den Theorien dominanter Ideologie zu einem

utilitaristischen und im Sinne Parsons' positivistischen Konzept, das praxistheoretisch ebenfalls nicht vertreten werden soll.

Die sozialen Strukturen werden in Praktiken realisiert, in denen sie von den Individuen reproduziert werden. Darin findet sich eine Deckung von normativer Struktur und pragmatischem Handeln, wobei dies jeweils eine historisch spezifische Konfiguration ist, die es mit Blick auf die Interaktionen und darüber hinausgehenden sozialen Beziehungen zu begreifen gilt. Dass die Gesellschaft diese strukturierende Wirkung nicht als Gemeinschaft ausübt, sollte mit der Diskussion des Konzeptes der Zivilreligion deutlich geworden sein.

5.2.4 Gemeinschaft als Ideal

Bryan Wilson bringt seine Zweifel an funktionalistischen Annahmen hinsichtlich der Rolle von Religion in modernen Gesellschaften wie folgt auf den Punkt:

„It is for communities that religion has fulfilled its essential functions in the past, rather than for societies. The confusion about the functions of religion stems from the Durkheimian tradition. The so-called ‘society’ in which Durkheim examined the functions of religion was, after all, a ‘society’ on a very small scale.“ (Wilson 1976: 262)

Die Anwendbarkeit der Erkenntnisse über die Rolle religiöser Rituale in Gemeinschaften auf die Frage ihrer Rolle in moderner Gesellschaft scheint tatsächlich nicht gegeben. Neben den empirischen Zweifeln, die hier kurz am Fall der *media events* diskutiert wurden, sind gesellschaftstheoretische und handlungstheoretische Bedenken zu äussern. Aufgrund ihrer räumlichen und sozialen Ausdehnung könnte Gesellschaft, wenn als Gemeinschaft, so am ehesten als Gemeinschaft des Geistes funktionieren. Die zur Abdeckung ihrer Diversität notwendige hochgradig generalisierte Symbolik kann jedoch keine Verbindlichkeit mehr erzeugen. Die Wertintegration funktioniert damit nicht – und ist praxistheoretisch gesehen sowieso nicht nötig.

Festzustellen bleibt jedoch die empirisch erhebbare Tatsache, dass im Rahmen gesellschaftlicher Verhältnisse Inszenierungen von Gesellschaft als Gemeinschaft stattfinden. Während sich dabei national gebundene Zivilreligion tatsächlich eher auf Nation als auf die Gesellschaft als Weltgesellschaft bezieht, dürften mediale Grossereignisse wie olympische Spiele oder Medienereignisse wie Katastrophen und Kriege eher solche Ansprüche erheben. Universale Ideale werden beschworen, Solidarität vorgelebt, die Einheit der Menschheit postuliert.

Der wissenschaftliche Beobachter darf dabei jedoch Anspruch nicht mit Realität verwechseln; die eben genannten Ereignisse strukturieren die Reproduktion von Gesellschaft letztlich nicht so entscheidend, wie das bei den beobachteten gemeinschaftlichen Ritualen der Fall ist. Und es ist nicht die Aufgabe des wissenschaftlichen Beobachters, wie es der Kommunitarismus tut, die Gemeinschaftlichkeit der Gesellschaft einzufordern – eine Forderung, die sich in der Religionssoziologie in der Forderung nach Zivilreligion wiederfindet.⁴⁶ Damit würde Wissenschaft einer Wertung folgen, bzw. sogar religionsproduktiv werden. Theoretische Gründe, die Gemeinschaft der Gesellschaft für den Erhalt der sozialen Ordnung einzufordern, gibt es nicht. Die Inszenierung der Gesellschaft als Gemeinschaft anhand der Postulierung von Werten, von Herkunft, Einheit, Grenzen und massenmedialer Vermittlung bleibt dennoch relevant. Einige analytische Mittel, mit denen dies untersucht werden kann, wurden diskutiert. Wer die real existierende Gesellschaft nach ihrem Funktionieren befragen möchte, muss sie möglicherweise weniger als eine Gemeinschaft, vielmehr als eine Gesellschaft der Individuen verstehen.

5.3 Die Gesellschaft des Individuums

Während im vorherigen Abschnitt Bemühungen von wissenschaftlichen Beobachtern wie auch von Akteuren auf der Ebene des Gegenstandes selbst thematisiert wurden, Gesellschaft analog zur sozialen Ordnung zu strukturieren, die als Gemeinschaft bezeichnet wird, geht es nun darum, die Gesellschaft als durch die Form des Individuums geprägt zu sehen.

Angesichts von Vorgängen wie Vergesellschaftung (siehe Abschn. 4.3.2) scheint die Sozialform Gemeinschaft neuen Formen Platz zu machen, in denen das Individuum eine zentrale Rolle spielt. Haben religiöse Rituale zur Bildung von Gemeinschaft beigetragen, stellt sich die Frage, welche Rolle sie in der Konstitution des Individuums spielen und inwiefern dieses nun eine Rolle in der Reproduktion der sozialen Ordnung spielt, die hier als Gesellschaft bezeichnet wird.

In einem ersten Schritt ist die entsprechende Diskussion bei Durkheim zu betrachten, was als Ausgangspunkt dafür dient, mit der Thematik verbundene Probleme der Konzeptualisierung zu diskutieren. Daran anschliessend wird ein

⁴⁶Vgl. Merz-Benz (2006) zur Paradoxie der kommunitaristischen Forderung nach der Gemeinschaftlichkeit von Gesellschaft. Die Soziologie wird über den Kommunitarismuskurs Teil ihres Gegenstandes, die Religionssoziologie durch die Zivilreligionsdiskussion ebenfalls. Diese unverhohlene normative Absicht einer „social science as a public philosophy“ (Bellah et al. 1985: 297) zeigt sich bei Bellah durch die ganze Karriere hindurch (vgl. z. B. Bellah 2005).

Verständnis von Individualismus, Individualisierung und Individualität erarbeitet, mit dem exemplarische Analysen der religiös-rituellen Herstellung des Individuums durchgeführt werden können.

5.3.1 Individualität und Moral bei Durkheim

Es ist gerade angesichts der Unübersichtlichkeit der Diskussion um Individualismus und Individualisierung, in der sich höchst unterschiedliche Begriffsverwendungen, Diagnosen und Wertungen finden, hilfreich, die diesbezüglichen Positionen Durkheims zu diskutieren. Durkheim, so schreibt Luhmann (1995: 129; 1969: 162–163, Fn 48), sei der soziologische Klassiker, der die sozialwissenschaftliche Frage nach dem Zusammenhang von Individuum und Gesellschaft am ausführlichsten thematisiert habe.⁴⁷ Tatsächlich ist in seinem Werk die Frage nach der Individualität des Individuums und seinem Bezug zur Gesellschaft zentral, wobei er dazu verschiedene Einschätzungen beisteuert.

5.3.1.1 Differenzierung und Individuum

Arbeitsteilung Die Unabhängigkeit der Individuen von der Gemeinschaft ist für den Durkheim der *Division* (Durkheim 1992: 348, 271) kein ursprüngliches Phänomen: „da zu Beginn das Individuum von der Gruppe absorbiert war“. Diese Absorbiertheit führe zu einem Formalismus: „In den niedrigen Gesellschaften ist gerade die äussere Form des Verhaltens bis in seine Einzelheiten vorherbestimmt“ (Durkheim 1992: 350, 274). Beispielsweise sei vorbestimmt, wie der Mensch sich zu kleiden habe oder was er essen müsse. Die Details des Handelns waren, so Durkheim (1992: 351, 275), in verpflichtender Art und Weise vorgegeben.

Die „conscience collective“ gibt jedoch gemäss Durkheim im Verlauf der Geschichte einen Teil des Individualbewusstseins frei. Mit diesem Rückgang des Kollektivbewusstseins einher geht ein Rückgang des Formalismus: Je stärker sich das gemeinsame Bewusstsein vom Konkreten löst, desto mehr Raum öffnet sich für individuelle Variation. Gegeben sind nurmehr abstrakte Regeln, die in unterschiedlicher Art und Weise und mit einer gewissen Freiheit angewandt werden können (vgl. Durkheim 1992: 351, 275). Das gemeinsame Bewusstsein verschwindet zwar nicht völlig: „Allein, es besteht mehr und mehr aus sehr allgemeinen und sehr unbestimmten Denk- und Empfindungsweisen, die Platz schaffen für eine

⁴⁷Vgl. auch die Einschätzung von Anthony Giddens (1976: 708), dass hinter Durkheims Ordnungsfrage seit der *Division* die Frage nach der Vermittlung zwischen Individualismus und Holismus gestanden habe.

ständig wachsende Vielfalt von individuellen Meinungsverschiedenheiten.“ (Durkheim 1992: 227, 146f.).

Während im Zuge dieses Wandels auch Religion zurückgeht, die auf das Kollektiv ausgerichtet ist, entsteht ein neuer Fokus für quasi religiöse Wertschätzung: „In dem Mass, in dem alle anderen Überzeugungen und Praktiken einen immer weniger religiösen Charakter annehmen, wird das Individuum der Gegenstand einer Art von Religion.“ (Durkheim 1992: 227, 147). Die Würde der Person wird mit einem Kult versehen, der, wie jeder Kult, einen Glauben aufweist. „Wenn man will, handelt es sich dabei also sehr wohl um einen gemeinsamen Glauben; aber er ist nur durch den Zusammenbruch der anderen Glaubensüberzeugungen möglich geworden und kann folglich nicht die gleichen Wirkungen hervorrufen wie jene Vielzahl erloschener Glaubensüberzeugungen.“ (Durkheim 1992: 227, 147). Dieser Kult des Individuums „(. . .) zieht seine Kraft zwar aus der Gesellschaft, aber er bindet uns nicht an sie, sondern an uns selbst. Folglich bildet er kein echtes soziales Band.“ (Durkheim 1992: 228, 147). Das Individuum wird also seinerseits Gegenstand eines Kultes, dieser stärkt aber das Kollektiv nicht so stark, wie es die gemeinschaftlichen Kulte der mechanischen Solidarität vermochten. Das Kollektivbewusstsein kann nicht im gleichen Mass wie die Individualität der Individuen wachsen und sich festigen, die beiden verändern sich im umgekehrten Verhältnis. Damit verlieren die sozialen Bande, die der Ähnlichkeit entstammen, ihre Kraft.⁴⁸

Solidarität wird nun durch einen ganz anderen Vorgang erzeugt: „Die Arbeitsteilung übernimmt immer mehr die Rolle, die früher das Kollektivbewusstsein erfüllt hatte. Sie hält hauptsächlich die sozialen Aggregate der höheren Typen zusammen.“ (Durkheim 1992: 228, 148). Damit habe sie eine wichtigere Funktion als von den Ökonomen anerkannt. Der arbeitsteiligen Zusammenarbeit kommt dabei eine eigene Moralität zu, wobei Durkheim jedoch weniger an ein übergeordnetes, vorgegebenes moralisches System zu denken scheint als an einen spontanen Konsens der Parteien arbeitsteilig interagierender Menschen. Durkheim (1992: 429, 352) spricht von der „Vorstellung, die wie alle komplexen Vorstellungen abstrakt, vage und im übrigen nur kurzfristig wirksam ist“, die nichts erreichen könne „gegen die lebhaften, konkreten Eindrücke [. . .], die die Berufstätigkeit beständig in jedem von uns hervorruft“. In arbeitsteiligen Verhältnissen begegnen Menschen einander in ihrer Individualität und dieser Individualität kommt eine zentrale Funktion für genau solche Beziehungen zu. Wie später in den religiösen Ritualen sieht

⁴⁸ Ähnliche Überlegungen finden sich bereits bei früheren Autoren. So hatten Marx und Engels (1978a: 32–33) festgestellt, dass eine zunehmende Arbeitsteilung zu einer zunehmenden Individualisierung der Interessen führe und dies die Möglichkeit von Widerspruch zwischen den Individuen und auch zwischen dem gemeinschaftlichen und dem individuellen Interesse erhöhe.

Durkheim in der Berufspraxis eine integrierende Funktion. Insbesondere im Vorwort zur zweiten Auflage der *Division* betont er (1992: 47 f., viii) über die bloße Praxis hinaus die Wichtigkeit der Berufsgruppen, führt also Gemeinschaftsbildung unter Gleichen wieder als Faktor für Solidarität ein.⁴⁹ Das Individuum fühle sich im Vollzug dieser Arbeit in einem Sinnzusammenhang und der Ausübung der spezifischen Tätigkeiten, die es beherrscht, aufgehoben, was eine Entfremdung von der Arbeit, die die moderne Gesellschaft durch ihre Arbeitsteilung bestimmt, verhindert (vgl. Durkheim 1992: 429, 352). Dies und nicht die Verinnerlichung übergreifender Konzeptionen, wie sie Auguste Comte forderte, und auch nicht der ökonomische Eigennutz, den Herbert Spencer als massgeblich ansah, stellt für Durkheim die Quelle organischer Solidarität dar (siehe Näheres dazu im Abschn. 2.1.1).

Durkheim stellt also eine erhöhte gesellschaftliche Diversität und Individualität fest, verursacht durch fortschreitende Arbeitsteilung. Entlang der Differenzierungen dieser Arbeitsteilung bilden sich neue Einheiten, die Berufsgruppen, die die Individuen einer Berufsgruppe gruppieren und sogar stärker als die Einheiten der mechanischen Solidarität binden. Die intern stark integrierten Berufsgruppen koordinieren sich untereinander gerade auf der Basis ihrer Verschiedenheit, da Arbeitsteilung zu wechselseitigen Abhängigkeiten führt.

Arbeitsteilung führt für den Durkheim der *Division* zu Individualität, aber – vor allem, wenn man Durkheims Vorwort zur zweiten Auflage berücksichtigt⁵⁰ – auch zu neuen Formen von Solidarität wie den Berufsgruppen, die das Individuum intern binden und durch ihre externe Koordination, im Fall der Berufsgruppen durch die Arbeitsteilung, die Gesellschaft als Ganze ordnen. Wenn Differenzierung weiter denn als wirtschaftliche Arbeitsteilung erfasst wird, gerät dieses Erklärungsmuster an seine Grenzen, da dann Differenzierungen auch quer zu den Einheiten der Berufsgruppen erfolgen. Dies ist der Fall, wenn moderne Gesellschaft als funktional differenziert gefasst wird – was als nächstes im Hinblick auf die Konsequenzen für das Individuum zu diskutieren ist.

Funktionale Differenzierung Auch neuere Differenzierungstheorien erklären wie Durkheim die Individualität aus der Differenzierung: In segmentär differenzierten sozialen Zusammenhängen werden Individuen als Angehörige einer bestimmten Gemeinschaft definiert, in stratifizierten Gesellschaften als Angehörige einer

⁴⁹Diese Betonung der Bedeutung von Berufsgruppen hat eine französische Tradition, die über Proudhon und Louis Blanc zu Saint-Simon zurückführt, bis hin zu den *Planification*-Projekten (vgl. Lukes 1975a: 541).

⁵⁰Über sein Werk insgesamt nahm Durkheim in unterschiedlicher Weise Stellung zum Zusammenhang zwischen organischer Solidarität, Individualität und sozialer Ordnung. Auch innerhalb der *Division* lassen sich unterschiedliche Antworten finden.

bestimmten Schicht. Funktionale Differenzierung ordnet im Gegensatz zu diesen Differenzierungsformen nicht Personen als Ganze den ausdifferenzierten Systemen zu: „Individuen können ja nicht existenziell auf Funktionssysteme verteilt werden.“ (Luhmann 1989a: 347). Sie stellen sich vielmehr verschiedenen Teilsystemen zur Verfügung, so beispielsweise religiöser, wirtschaftlicher und politischer Kommunikation. Das heisst, dass in funktional differenzierter Gesellschaft das Individuum nicht durch eine umfassende Zugehörigkeit definiert wird, da die einzelnen Teilsysteme voneinander unabhängig auf das Individuum zugreifen – dies steht im Widerspruch zu einem Bild von Differenzierung als blosse wirtschaftliche Arbeitsteilung. Funktionale Differenzierung weist auf höhere Freiheiten und Ansprüche für das Individuum und spezifischeren Zugriff auf Individuen durch Organisationen hin. Nicht der Angehörige eines Stamms wird bestraft oder das Mitglied einer Klasse ausgebeutet, sondern einzelne Personen als Individuen.

Im Gegensatz zu gemeinschaftlichen Formen des Sozialen rückt in modernen Gesellschaften der soziale Hintergrund weit von der Interaktion weg (siehe Abschn. 2.8.2). Herkunft, Familie und Religion sind nicht von Belang, wenn die Arbeit in der Bank verrichtet oder der Freizeit gefrönt wird. Diese zunehmende gegenseitige Unbestimmtheit von Kommunikationen innerhalb von Gesellschaft, das heisst, die durch soziale Differenzierung angestiegene Komplexität,⁵¹ führt dazu, dass die Person in ihrer Individualität zu einem zentralen Problem der Lebensführung wird. Während sich in interaktionsnahen Gemeinschaften die Personen nirgends stark davon unterscheiden, worunter sie auch anderswo bekannt sind (vgl. Luhmann 1984: 567), erhöht sich der Druck auf das Individuum in modernen Gesellschaften dadurch, dass man „(. . .) um Person sein zu können, präbendieren können [muss], dieselbe Person auch anderswo sein zu müssen.“ (Luhmann 1984: 575; vgl. auch Goffman 1974: 287–300). Das heisst, dass die „Identität“ des Individuums von diesem selbst hergestellt werden muss, dies in Form seiner Biographie, die einzelne Teilsysteme überschreitet (Nassehi 1997: 128–130). Die soziale Position, so schliesst Nassehi (1997: 130), verlagert sich damit von der Sach- in die Zeitdimension hinein. Da das Individuum von den einzelnen Teilsystemen zu einem grossen Teil unbestimmbar und nicht mehr durch Inklusion sondern durch Exklusion definiert wird, wird es, so Luhmann (1989b: 158), „unbekannt“ und „geheimnisvoll“ und damit zu einem Wert von Ideologien.

Dass aus der Sicht eines Teilsystems die Einbindungen des Individuums in die jeweils anderen Teilsysteme wenig relevant sind, hat auch Folgen für die Relevanz

⁵¹Dabei ist für Luhmann ein System dann komplex, wenn „es so gross ist, das heisst so viele Elemente einschliesst, dass nicht mehr jedes Element mit jedem anderen verknüpft werden kann, sondern Relationierungen *selektiv* erfolgen müssen.“ (Luhmann 2005b: 394; Hervorhebungen im Original)

von Religion: Die religiöse Inklusion ist anderswo nicht von Belang, und so lösen sich die verschiedenen in der Gesellschaft bestehenden Inklusionsformen von der religiösen Inklusion. Dies bedeutet unter anderem, dass Religion nicht durch die Verknüpfung beispielsweise mit Politik Stabilität gewinnen kann. Sie kann Personen auch nicht mehr mit gesamtgesellschaftlichen Folgen ein- oder ausschliessen.⁵² Auf der Ebene der Verknüpfungen gesellschaftlicher Teilsysteme führt dies zu einer Entbehrlichkeit von Religion, da keine Anforderungen mehr seitens der Inklusion anderer Teilsysteme bestehen. Von religiöser Kommunikation ist angesichts dieser Vorgänge zu erwarten, dass sie sich an der Referenz „Individuum“ orientiert und versucht, die Seele des Einzelnen zu retten und nicht die Gesellschaft (vgl. Luhmann 1989a: 345–346). Damit verabschiedet sich Religion aus der Gesellschaft, bzw. wird es schwierig, ihre Leistungen für andere Teilsysteme zu identifizieren.

Religion ist aber nicht nur gewissermassen „Opfer“ dieser Vorgänge der Individualisierung: Neben der gesamtgesellschaftlichen Veränderung der Differenzierungsform werden auch spezifische religiöse Veränderungen als Faktor dieser Individualisierung gesehen. Durkheim (1992: 346, 270; 1986b: 64, 21–22) verweist auf die Rolle von Religion, so habe das Christentum dem Individuum bereits früh einen hohen Stellenwert eingeräumt, insbesondere der Protestantismus (vgl. Durkheim 1990a: 158). Im Anschluss an Weber wiederum wird die geregelte, reflexive Selbstbeobachtung im Puritanismus als entscheidend bei der Herausbildung des modernen Individuums gesehen (z. B. Paden 1993) und Ernst Troeltsch betont in seiner Version der Protestantismusthese die Wichtigkeit des lutherischen Protestantismus für die Entwicklung des modernen Individuums. Für Turner (1991: 162) ist „individuality“ „a romantic theory of the subjective interior of persons“, die in der christlichen, gerade auch der pietistischen Mystik ihren Ursprung hat.

Funktionale Differenzierung verunmöglicht die umfassende Definition des Individuums durch bloss ein Funktionssystem wie im Fall der Arbeitsteilung. Das Individuum wird zu einer neuen Einheit, die es durch Biographie im Zeitverlauf erzeugt. Damit scheint es auch von der Herstellung gesellschaftlicher sozialer Ordnung, wird sie als durch funktionale Differenzierung geprägt gesehen, entkoppelt. Durkheim dürfte das erkannt haben, vor allem insofern er selbst Differenzierung als mehr als nur wirtschaftliche Arbeitsteilung sah, und arbeitete deshalb weiter an der Frage des Zusammenhanges zwischen Individuum und moderner Gesellschaft.

⁵²Ein historisches Beispiel dafür, wie religiöse und anderweitige Inklusion zusammenhängen, findet sich bei Sabean (1996), der zeigt, wie im Baden-Württemberg des 16. Jahrhunderts über die Zulassung zur Kommunion auch die Teilnahme am dörflichen Wirtschaftsleben kontrolliert wurde.

5.3.1.2 Individualismus als Moral

Durkheim schreibt in der *Division* dem Individualismus nicht die Fähigkeit der Herstellung von Solidarität zu, da die kollektiven Gefühle fehlten (vgl. Seidman 1985: 115; Lukes 1975a: 341). Die Zuständigkeit für Solidarität weist er den Berufsgruppen zu.⁵³ Im Text „Individualismus und die Intellektuellen“ traut er jedoch dem Individualismus mehr zu und argumentiert vehement, dass er „wie alle Moralen [sic] und Religionen selbst ein gesellschaftliches Produkt ist“ (Durkheim 1986b: 70, 26), also dafür, dass „das Individuum eher Produkt der Gesellschaft als dessen Ursache ist“. Dabei – und das ist das Entscheidende – sieht er den Individualismus in einem aktiveren, nicht bloss über die strukturelle Konfiguration von komplexer Ungleichheit zum Kollektiv beitragenden Licht (vgl. Seidman 1985: 115) und charakterisiert ihn als „moralischen Individualismus“. Diesen identifiziert er sogar als einzige Möglichkeit der Herstellung von Solidarität. Durkheim stellt eine auf das Individuum und seine Unversehrtheit gerichtete Moral fest, die das Individuum gleichsam zu einem heiligen (*sacré*) Objekt erklärt. In dieser Religion sei der Mensch zugleich Glaubender als auch Gott (vgl. Durkheim 1986b: 57, 12).

Relevant für diesen Umschwung ist, neben der möglicherweise wissenschaftlichen Unzufriedenheit mit den Antworten der *Division*, der veränderte soziale und politische Kontext des Textes, nämlich die Dreyfus-Affaire, in deren Rahmen Durkheim für eine starke Rolle der Intellektuellen plädierte und gegen Vorwürfe, sie würden für einen zersetzenden, anarchischen Individualismus stehen, antrat (vgl. Lukes 1975a: 335).

Individualismus ist für Durkheim hier nicht mehr ein Kult, der bloss die Vereinzelung bestätigt, sondern eine „Religion der Menschheit“, die alles habe „(. . .) was nötig ist, um zu ihren Gläubigen in einem nicht minder imperativen Ton zu sprechen wie die Religionen, die sie ersetzt.“ (Durkheim 1986b: 59, 15). Der Individualismus, so Durkheim an derselben Stelle weiter, weist „(. . .) ein Ideal zu, das unendlich weit über die Natur hinausgeht.“ Damit handelt es sich also nicht um eine biologisch-egoistisch verhaftete, sondern eine moralische Angelegenheit, in deren idealem Zentrum der Mensch und die Sympathie für ihn steht, dessen Dogma die Vernunft sei und deren Vollzug ihre Praxis. Diese einzig mögliche Religion der Menschheit sei auch unter hochgradig differenzierten Verhältnissen möglich, da sie sich auf die einzige Gemeinsamkeit zu stützen wisse, die noch bliebe, nämlich die „Eigenschaft als Mensch“ (Durkheim 1986b: 63, 21). Das Individuum habe etwas Göttliches und jeder Angriff auf dieses werde damit zum Sakrileg, betont Durkheim

⁵³ Auch im *Suicide*, dies sei immerhin am Rande bemerkt, betont Durkheim (1990a: 158) die Regellosigkeit, die mit erhöhtem Individualismus, gekennzeichnet durch einen Rückgang an gemeinschaftlichen Vorstellungen und Praktiken, einhergehe.

auch im *Suicide*. Es handelt sich, im Original zitiert, nicht um „l'individu sensible, invisible“, sondern um den „homme général, l'humanité idéale“ (1990a: 382).⁵⁴ Dieser Logik folgend verneint Durkheim die These, dass der Selbstmord zunehmend akzeptiert werde: Die Heiligkeit des Individuums ist eine kollektive Moralvorstellung mit bestimmten verbindlichen Regeln, die das Individuum überhaupt schützen, auch Selbstschädigung sei ein zu ahnender Verstoss dagegen. Durkheims Rede davon, dass das Individuum heilig sei, so zeigt Filloux (1990: 45), ist keineswegs metaphorisch, die Person *ist* eine heilige Sache, gleichzeitig Realität und Ideal, verboten und angestrebt. Die Verletzung einer Person wie Alfred Dreyfus ist damit gleichzeitig auch die Verletzung der Gesellschaft.

Diese Religion der Menschheit hat auch eine institutionelle Grundlage: Verschiedene Institutionen müssten dem geteilten Ideal des moralischen Individualismus und seiner Repräsentierung verpflichtet sein, so auch der Staat. Dies führt zu einem Konzept, das als Vorläufer von Bellahs Zivilreligion gesehen werden kann, schliesst Müller (1988: 145): „Committing the state to protecting and enlarging individual rights, it would become a kind of civic, or rather civil, religion in a modern society.“ Mit Luhmann (1995: 128) ist schliesslich festzustellen, dass für Durkheim Individuum und Gesellschaft nicht als Kontrahenten in einem Nullsummenspiel zu thematisieren sind, sondern in einem Steigerungsverhältnis gesehen werden sollten: Mehr Gesellschaft kann in dieser Perspektive durchaus mehr Individualität ermöglichen.

5.3.1.3 Individualekult als Resultat kollektiver Kräfte

Die Deziertheit der im Text zum Individualismus und den Intellektuellen eingenommenen Position findet sich in den *Formes* nicht mehr, hier beschäftigt sich Durkheim jedoch mit einer weiter entwickelten Begrifflichkeit intensiver mit der gesellschaftlichen Erzeugtheit des Individuums: Der Mensch ist überhaupt nur Mensch, insofern er die grundlegenden Kategorien des Denkens und Handelns übernimmt, die von der Gesellschaft gebildet und dem biologischen Wesen aufgedrängt werden (vgl. Durkheim 1994: 38, 24). Dies gilt gemäss Durkheim auch für scheinbar sich aus dem Individuum speisende Vorstellungen wie diejenige der Seele des Individuums, die ebenfalls eine Manifestation überindividueller Kräfte darstellten. Im Körper des Individuums werde die emotionale Erregung gespürt, die in der kollektiven rituellen Praxis entsteht, und dieser wird deshalb zum Ansatzpunkt für Vorstellungen der Seele (vgl. Durkheim 1994: 366, 386; Mellor 1998: 106). Damit sind es die kollektiven Kräfte, die durch entsprechende Vorstellungen das Individuum als Seele und damit als mehr als blosse körperliche Existenz konzipierten:

⁵⁴Vgl. die hilfreiche Diskussion von Durkheims Konzeption des heiligen Individuums bei Jean-Claude Filloux (1990).

„Mit einem Wort: das einzige Mittel, mit dem wir uns von physischen Kräften befreien können, ist, ihnen die kollektiven Kräfte entgegenzusetzen.“ (Durkheim 1994: 369, 389)

Auch die „Individualkulte“ seien, so Durkheim (1994: 568, 607) explizit, sozialen Ursprunges, „denn die religiösen Kräfte, an die sie sich wenden, sind nur individualisierte Formen von kollektiven Kräften.“ Auf sich alleine gestellt könnten die Emotionen auch gar nicht entstehen. So sei beispielsweise auch die Trauer von Individuen nicht einfach Ausdruck einer individuellen Traurigkeit, sondern eine soziale Pflicht, die dem Individuum auferlegt werde (vgl. Durkheim 1994: 536, 572). Die Idee des Individuums und seiner Persönlichkeit spiegle etwas Unpersönliches und das heisst etwas Kollektives wider (vgl. Durkheim 1994: 367, 387). Der Durkheim der *Formes* (1994: 294, 305) schliesst deshalb, dass gerade auch auf das Individuum bezogene Ideale, z. B. Freiheit und das Recht auf freie Deliberation, die durchaus einer blossen Übernahme gemeinschaftlicher Vorgaben entgegengesetzt sind, kollektiv erzeugte und geteilte Vorstellungen darstellen, die als „heilig“ gelten und deren Missachtung soziale Sanktionen nach sich ziehen.

Der Forscher müsse sich davor hüten, diese Ideale als individuelle Angelegenheiten zu betrachten, vielmehr handelt es sich um an der Figur des Individuums festgemachte, im Kollektiv begründete Forderungen (vgl. Durkheim 1994: 539, 575). Die Existenz des „Individualkults“ bringt eine soziologische Erklärung von Religion nicht in Verlegenheit: „denn die religiösen Kräfte, an die sie sich wenden, sind nur individualisierte Formen von kollektiven Kräften.“ (Durkheim 1994: 568, 607). Den Individuumsbezug sieht Durkheim als historisch variabel an, wobei die religiöse Kraft sich im Laufe der Geschichte partikularisiert. Bereits die Vorstellung eines individuellen Totems in den für Durkheim elementaren Formen stellt eine erste Form des „individuellen Kult[es]“ (Durkheim 1994: 568, 606) dar. Im Laufe der Geschichte sieht Durkheim (1994: 544, 581) „fortgeschrittenere[.] Religionen [. . .], in denen die religiösen Kräfte individualisiert sind“. Diese entwickelten sich parallel zur wachsenden Differenziertheit der Individuen und dem Wert, der ihnen zugeschrieben würde. Gerade das Christentum habe dabei eine wichtige Rolle gespielt (vgl. Durkheim 2002: 22–23).⁵⁵

Gewisse übergeschichtliche Faktoren sind freilich auch für Durkheim gegeben. Er anerkennt, dass die körperliche Verfasstheit des Menschen in der Herausbildung des Individuums eine Rolle spielt, da das Vorhandensein einzelner Körper minimal

⁵⁵ Ähnlich bereits in der *Division* (1992: 346, 270). Das heisst jedoch nicht, dass er im Christentum den Nullpunkt der Individualität ausmacht – diesen sucht Durkheim, so beteuert er in der *Division* (1992: 225, 144), gar nicht (mehr dazu bei Schroer 2001: 149). Auch bei den Aborigines, das heisst bei den „elementaren Formen“, stellt er Individualtotems fest.

individualisierte Menschen bereits vorgibt. Die historische Konstitution des Individuums wird aber von dieser Verfasstheit nicht bestimmt. So ist auch mit Luhmann die moderne Form des Subjekts nicht als determinierte Fortsetzung des biologischen Menschen zu sehen. Ähnlich wie Durkheim anerkennt Luhmann die Individualität des psychischen Erlebens, sieht das Individuum aber nicht als dessen blosses Resultat:

„Subjektheit ist, im Unterschied zur Ich-haftigkeit des Erlebens, keine angeborene oder durch phänomenologische Reflexion zur Evidenz zu bringende Gegebenheit, sondern eine späte, gesellschaftlich höchst voraussetzungsvolle Form der Selbstkonstitution des Menschen.“ (Luhmann 1971a: 53)

Das Individuum ist also ein historisches Produkt – in der vorliegenden Arbeit kann allerdings die Geschichte dieser Konstitution nicht rekonstruiert werden, vielmehr soll der Blick darauf liegen, wie dies in der sozialen Ordnung der modernen Gesellschaft geschieht.

5.3.1.4 Kult des Individuums

Den deutlichsten Bezug zwischen Individuum und sozialer Ordnung identifiziert Durkheim in seinem Konzept eines „Kultes des Individuums“. Hier kann auch Kritik ansetzen. Ein entsprechender Kult kann, darauf weisen Abercrombie, Hill und Turner (1986: 16) hin, zu einer Konzeption einer durch Individuen stabilisierten sozialen Ordnung führen, die keinen Raum für eine Antinomie Individuum-Gesellschaft lässt. Das Individuum wird zur sozialen Institution, zum „fait social“, der das Soziale repräsentiert und konstituiert. Moralischer Individualismus, so die genannten Autoren, sei in diesem Fall eng mit Durkheims Soziologismus verbunden, was an die Vorwürfe hinsichtlich einer „oversocialized conception of man“ erinnert, die Dennis Wrong (1961, siehe Abschn. 2.4.2.1) an Parsons übte.⁵⁶

Eine Möglichkeit, ein solches Bild zu vermeiden, wäre, die Interaktion als Ort zu sehen, in dem diese Herstellung des Individuums stattfindet, wobei Interaktion als kontingent und nicht durch übergreifende Vorgaben determiniert zu sehen ist. Wie in der vorliegenden Untersuchung gemacht, müssten deshalb Interaktionen als eigene Systeme innerhalb der Gesellschaft gesehen werden, die eine relative Unabhängigkeit von dieser aufweisen (siehe dazu Abschn. 2.8.2) und die mit den entsprechenden theoretischen Mitteln zu analysieren sind (siehe dazu das Kap. 3).

⁵⁶Eine Kontrastfolie zu seiner eigenen, hinsichtlich der Möglichkeit sozialer Ordnung auch unter individualisierten Bedingungen optimistischen Einstellung findet sich aber auch bei Durkheim und zwar bei den Ausführungen zu „Anomie“, dem Ausbleiben von Ordnung. In diesem Fall würde der Individualismus durch die Förderung von für das Zusammenleben destruktiven egoistischen Zielen die Gesellschaft zersetzen. Der Verlust des „Kollektivbewusstseins“ würde gleichzeitig ein Ausbleiben der sozialen Koordination bedeuten.

Auch der Bezug auf Goffman kann helfen, ein deterministisches Bild des Individuums zu vermeiden. Wie bereits gezeigt, kann mit ihm – und damit im Anschluss an Durkheim – die menschliche Person als „sacred thing“ (Goffman 1982: 73, 91) gesehen werden, das Resultat einer Zeremonie ist und dem rituelle Aufmerksamkeit zugute kommen muss (siehe Abschn. 3.1.2). Entscheidend ist, dass für Goffman dieser Kult in der Moderne nicht mehr in einer übergreifenden, zentral organisierten Religion gepflegt wird, sondern dies in alltäglichen, dezentral auftretenden Interaktionen geschieht. Das, was Goffman als „interpersonal rituals“, also elementare alltägliche Interaktionen nennt, stärkt „civility“ und „good will“ und verleiht den involvierten Individuen ein kleines Stück Heiligkeit (*sacredness*) (vgl. Goffman 1971: 63).⁵⁷ Oder, ebenfalls an Durkheim anschliessend, ist mit Rawls (2012: 480) das Augenmerk auf selbstregulierende, das heisst nicht in ein übergreifendes Kollektivbewusstsein o. ä. eingebettete Praktiken zu legen, die das moderne Verständnis von Individuum, seinen Freiheiten und seinen Pflichten hervorbringen. Zusätzlich zur Kontingenz der rituellen Interaktionen sind sie also dezentral konstituiert, was den Raum für Indetermination weiter öffnet.

Durkheims Blick auf den Kult des Individuums kann durch den Einbezug von Institutionen weiter differenziert werden. So sieht Müller (2009) bei Durkheim auch Ansätze dafür, dass politische Institutionen für die Garantierung des Individualismus massgeblich sein könnten. Eine demokratische Ordnung beispielsweise garantiert dem Individuum Schutz und Freiheit: Säkularisierung, Differenzierung und individuelle Autonomie führten dabei zu einer Pluralität von Institutionen, die der übergreifenden demokratischen Ordnung verbunden sind. Diese Pluralität würde die Übermacht einzelner Gruppierungen über Individuen verhindern, womit gerade die Diversität der Institutionen die individuelle Freiheit ermöglichen würden. Müller zeigt bei Durkheim Ansätze zu einer solchen Erklärung sozialer Ordnung – eine politische Soziologie, die genauer aufzeigen würde, wie das geht, finde sich jedoch, so schliesst Müller, nicht. Autoren wie Robert Bellah oder Jürgen Habermas führen hier Durkheim weiter (vgl. Müller 2009: 228).⁵⁸

⁵⁷So schreibt Goffman: „Ritual is a perfunctory, conventionalized act through which an individual portrays his respect and regard for some object of ultimate value to that object of ultimate value or to its stand-in. In contemporary society rituals performed to stand-ins for supernatural entities are everywhere in decay (. . .). What remains are brief rituals one individual performs for and to another, attesting to civility and good will on the performer's part and to the recipient's possession of a small patrimony of sacredness. What remains, in brief, are interpersonal rituals.“ (1971: 63)

⁵⁸Der kommunitaristische Bellah bleibt dabei, obwohl von Durkheim stark beeinflusst, skeptischer. Eine Gesellschaft der Individuen sei „sociologically impossible“ (Bellah 2005: 145).

Solche beim Kult des Individuums ansetzenden Durkheimrezeptionen sind auch Gegenstand von Kritik. So ist Theodore Kemper bezüglich dieser Fortsetzung der Moralität der Gruppe in die Moralisierung des Individuums hinein höchst skeptisch. Goffman setzte Durkheims „romance with the individual“ fort, die dieser in den *Formes* zu einem Höhepunkt kommen liess, und weitete sie sogar auf das private Leben des Individuums aus (vgl. Kemper 2011: 103). Tatsächlich sah Durkheim seinen „heiligen Individualismus“ als eine Forderung und nicht als eine Realität in Frankreich an, diesbezüglich ist Kemper (2011: 104) recht zu geben. Im Text zum Individualismus und den Intellektuellen, in dem Durkheim dem Individualismus am meisten zutraut, ist Durkheim politisch stark engagiert. Sowieso zeigt sich dabei aber die Verknüpfung soziologischer Analyse und moralischer Forderung, die noch zu problematisieren sein wird.

Ebenfalls anders als Durkheim wendet Anthony Giddens (1991) den Blick auf die Moralisierung des Individuums. Analog zu Durkheim beobachtet er eine zunehmende Zentralität des Individuums in der modernen Gesellschaft. Und er sieht sie, in Übereinstimmung mit den Ausführungen zu Arbeitsteilung und funktionaler Differenzierung, als Resultat der Entbettung des Individuums aus gemeinschaftlichen Bezügen, im Rahmen derer das Selbst zu einem reflexiven Projekt werde und der zentrale Punkt die Authentizität seiner Erfahrung (vgl. Giddens 1991: 32). Individualität im Sinne von Einzigartigkeit würde dabei selbst zum Wert, zur angepriesenen Ware, die nicht in gemeinschaftlichen, sondern in marktförmigen Beziehungen angeboten werde. Giddens spricht von einer Kommodifizierung des Individuums, bei dem eine Nachfrage erzeugt und das darüber in den Konsum eingebunden werde. Wie Durkheim in seiner Vorstellung des Kults des Individuums sieht er dieses also im Rahmen seiner Individualität gerade stark in soziale Zusammenhänge eingebunden. Allerdings betont Giddens nicht wie Durkheim die Moralität dieses Vorgangs, sondern die Notwendigkeiten und Zwänge, die damit erzeugt würden. Die institutionelle Einbindung, so liesse sich im losen Anschluss an Marx weiter argumentieren, wird dabei verschleiert, da die soziale Hergestelltheit und Angefordertheit dieser Individualität und der damit verbundenen Bedürfnisse durch die Figur der individuellen Authentizität verdeckt werden: Dem Individuum wird in einer individualisierten Welt das Gefühl gegeben, es sei für sein Schicksal selbst verantwortlich, tatsächlich ist es aber in seiner Individualität sozial definiert.

Beim Versuch einer Zusammenfassung über Durkheims Werk hinweg kann erstens geschlossen werden, dass dieser das Individuum als Produkt gesellschaftlicher Entwicklungen sieht. Zweitens ist mit Durkheim festzuhalten, dass unter modernen, arbeitsteiligen Bedingungen die Individualität ansteigt, was sich in Bezug zur Arbeitsteilung oder, umfassender, zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft setzen lässt. Drittens schreibt Durkheim dem Individuum in der Moderne einen

sakralen Charakter zu, so werde es selbst Gegenstand der Religion, als neue Gottheit tritt es gewissermassen die Nachfolge der Totemwesen der Aborigines an (vgl. Filloux 1990: 42). Daraus lässt sich schliessen, dass das Individuum für Durkheim eine Form des Sozialen darstellt, wie es für ihn der Totemismus war. Das heisst, dass Individualität und soziale Ordnung nicht in einem Gegensatz zueinander stehen. Die Frage bleibt, welche Rolle religiöse Rituale in der Strukturierung dieser Sozialform der Gesellschaft haben, die als Individuum bezeichnet werden kann. Vor der Diskussion entlang von Fallbeispielen sind Probleme einer entsprechenden Konzeptualisierung und dafür geeignete Variablen zu diskutieren.

5.3.2 Probleme der Konzeptionalisierung

Zwei Schwierigkeiten in der Thematisierung von Individualismus/Individualisierung scheinen am vordringlichsten: neben der oben mit Kemper bereits angesprochenen Frage von Wertung und Normativität diejenige nach unterschiedlichen Begrifflichkeiten und Übersetzungsproblemen.

5.3.2.1 Normativität

Individualisierung und damit verwandte Konzepte waren stets Gegenstand impliziter oder expliziter moralischer Stellungnahmen durch Sozialwissenschaftler. Dies zeigt sich auch bei Durkheim, bei dem, so bemerkt Filloux (1990: 42), hinsichtlich der Rolle des Individuums Bemerkungen zu „ce qui est“ und „ce qui doit être“ ineinander übergehen. Damit unterscheidet er sich nicht von anderen Autoren – so bleibt Schroer (2001) nichts anderes übrig, als die positive oder negative moralische Beurteilung von „Individualisierung“ und damit die Frage des Wünschenswerten als Differenzierungskriterium seiner Übersicht über soziologische Ansätze zum Thema zu nehmen. Das durch hohe Individualität gekennzeichnete Individuum wird gemäss Schroer (2001: 277) von Autoren wie Parsons, Durkheim und Luhmann als Gefährdung für den sozialen Zusammenhang thematisiert.⁵⁹ Individualität wird mit Selbständigkeit und Handlungsmacht verbunden, das heisst als Freiheit gesehen und diese Freiheit als potenziell problematisch für die soziale Ordnung eingestuft. Auf der anderen Seite wird das Individuum von Autoren wie Weber, Adorno, Horkheimer und Foucault als gefährdet thematisiert, da gerade unter individualisierten Bedingungen der gesellschaftliche Zugriff auf das Individuum besonders umfassend

⁵⁹ Insbesondere ob diese Aussage auf Luhmann zutrifft, liesse sich bezweifeln, da Individuum und Gesellschaft bereits konzeptionell so stark voneinander getrennt gefasst werden, dass nicht klar wird, wie in einer Luhmann folgenden Perspektive Individuen die Gesellschaft gefährden könnten. Schroer (2001: 277) nennt auch selbst Zweifel an einer solchen Zuordnung.

sei. Hier wird die soziale Ordnung als stark eingeschätzt und zwar so, dass sie auf individualisierte Individuen ungehemmt zugreifen und diese bestimmen kann. In solchen Konzeptionen erscheint es als gefährdet, „als manipulierbares Rädchen im Getriebe, kaum zu eigenständigen Handlungen und Entscheidungen in der Lage“ (Schroer 2001: 11). Entweder sei, so Schroer, die soziologische Beschäftigung mit dem Individuum von Sorgen um die Gesellschaft angesichts zu selbständiger Individuen oder Sorgen um die Individuen angesichts zu starker gesellschaftlicher Strukturen geprägt.

Immerhin sehen verschiedene Autoren auch eine Ambivalenz von Individualisierung: Bellah et al. (1985: 150) stellen parallel zum Individualismus einen zunehmenden institutionellen Zugriff auf das Individuum fest, den sie, Alasdair MacIntyre folgend, als „bürokratischen Individualismus“ bezeichnen. Dieser Zugriff erfolge politisch (Wahlen, Ämter, Steuern), wirtschaftlich (Angestelltenverhältnis), rechtlich (Individuum als Adressat von Rechten und Pflichten) und wissenschaftlich (medizinische Institutionen, Erhebungen). Bereits de Tocqueville, so Meyer (1986: 211), habe die kontrollierende Seite des Individualismus in Amerika festgestellt: Jedes Individuum müsse als solches in einem moralischen Universum Rechenschaft ablegen. Dieses Universum ist für alle dasselbe: „individualism is required to be in tune with a highly standardized and universalistic vision of both practical reality and moral purpose“ (Meyer 1986: 211). Das amerikanische Individuum sei frei, als standardisiertes Individuum zu leben. Bei Foucault (1987) findet sich ebenfalls eine solche Ambivalenz: Einerseits wird das Individuum im Rahmen von Pastoralmacht ausgesondert und diszipliniert, andererseits wird es gleichzeitig auch Gegenstand von Pflege. Und auch Durkheim sieht letztlich Disziplinierung und Ermächtigung des Individuums miteinander verknüpft: Vernunft ist für Durkheim die Instanz, die Individuen dazu bringt, gegenseitig Perspektiven anzuerkennen und sich daran auszurichten. Auf dieser Grundlage sei durch rationale Begründung auch Autorität möglich (vgl. Durkheim 1986b: 61, 18); damit baut Disziplinierung auf rationaler Legitimation und individueller Einsicht auf. Andererseits erwähnte Durkheim auch individuelle Praxis wie Askese, die der Disziplinierung des Individuums über das Ertragen von Deprivationen und Schmerzen dient, was eine Abwendung vom „utilitaristischen“ und profanen Alltag, eine Verneinung des Instinkts und der Natur bedeute (vgl. Durkheim 1994: 421–429, 444–453; Rawls 2004: 198).

Werte, verstanden als „Konzeptionen des Wünschenswerten“, sind bei diesen Ansätzen und Autoren unterschiedlich offensichtlich. Zumindest aber kann gesagt werden, dass entsprechende Thematisierungen oft eine bestimmte Vorstellung des Individuums voraussetzen, auf die hin etwas positiv als Pflege oder negativ als Disziplinierung gesehen werden kann. Dagegen scheint es jedoch gerade wichtig, so kann mit Schroer (2001: 135) geschlossen werden, nicht von der Konzeption

eines „eigentlichen Individuums“ auszugehen, das von bestimmten gesellschaftlichen Entwicklungen unterdrückt oder gar liquidiert wird. Wie Diskussionen zwischen Historikern zeigen (vgl. Rosenwein 2005), kann nicht ein bestimmtes (fiktives oder reales) Modell des Individuums zum Standard erhoben und alternative Konfigurationen als dem nicht entsprechend abgeurteilt werden. Die Kriterien für die „Individualität“ sind problematisch: Die historische Spezifität von Konzeptionen des Individuums und Vorstellungen des „Ich“, die die Gefahr mit sich bringen, in der Vergangenheit nur nach dem eigenen Verständnis von Individualität zu suchen, ist ein Fehler, den die Autoren u. a. bei Jacob Burckhardt und Charles Taylor ausmachen (vgl. Rosenwein 2005: 42).⁶⁰ Andere Formen von Individualität werden mit einem solchen Massstab nicht erkannt oder sogar in Bezug zu diesem als defizitär identifiziert. Deshalb soll hier unter Anerkennung der Möglichkeit anderer Formen der Individualität und der Ausklammerung der Frage nach einem Ausgangs- oder Endpunkt des Vorgangs der Individualisierung das moderne Individuum der Gegenwart als Explanandum gesetzt werden. In historischer Hinsicht soll lediglich ansatzweise beleuchtet werden, so z. B. über die Diskussion des Zusammenhangs von Differenzierung und Individualisierung, inwiefern seine Konstitution Teil des beschriebenen Vorganges der Modernisierung ist.

Eine weitere mit der Normativität der Thematik verbundene Gefahr ist die Übernahme von im Feld vorkommenden Normen und Selbsteinschätzungen durch den Wissenschaftler. So warnt Jon Bloch (1998: 299) im Rahmen seiner Forschung zu alternativer Religiosität zu Recht davor, Selbstbeobachtungen von Vertretern des beobachteten Zusammenhanges einfach zu übernehmen: „(. . .) it should be remembered that what the social actor perceives as being individual self-autonomy is not necessarily the case to the outside observer.“ „Individualism in several guises“, so schliesst auch Hammer (2010: 50), „is perhaps the most highly prized norm of New Age religion.“ Dieser Individualismus werde dabei oft auch von wissenschaftlicher Seite als faktisch vorhandene Individualität gesehen. So werde dieser Wert, bemerkt Hammer mit Verweisen auf Autoren wie Luckmann und Sutcliffe, von wissenschaftlicher Seite zur Beschreibung der sozialen Form des Feldes verwendet. Das stelle eine nicht problematisierte „transition from emic ideal to empirical fact“ (Hammer 2010: 50) dar.

⁶⁰Die Schwierigkeit der Festlegung von „Individualität“ macht auch die Periodisierung noch schwieriger: Begann Individualität im Zuge der Reformation im 16. Jahrhundert, in der Renaissance des 15. Jahrhunderts oder bereits ab dem 11. Jahrhundert (so z. B. Morris 1972)?

5.3.2.2 Übersetzungsprobleme: Individualismus, Individualität, Individualisierung

Die zweite Problematik betrifft unterschiedliche Begrifflichkeiten und Verständnisse, mit denen in verschiedenen Wissenschaftstraditionen über den Vorgang der Zunahme der Relevanz des Individuums gesprochen wird. So dürfte der Begriff der „Individualisierung“ weitgehend ein Produkt deutschsprachiger Soziologien sein (vgl. Wohlrab-Sahr 1997), entsprechend findet sich der Begriff auch in seinen Übersetzungen, beispielsweise als „individualisation“, nur selten ausserhalb des deutschen Sprachraums. In der angelsächsischen, aber auch in der französischen sozialwissenschaftlichen Diskussion ist „individualism“ bzw. „individualisme“ prominenter, was sich auf Deutsch als „Individualismus“ ebenfalls, aber weniger häufig, findet. Im Folgenden soll in aller Kürze ein Verständnis der hier verwendeten Begrifflichkeiten erarbeitet werden: Individualismus, Individualität, Individualisierung.

Individualismus In der englischen sozialwissenschaftlichen Literatur findet sich die Rolle des Individuums meist über den Begriff „individualism“ diskutiert. In seiner modernen angelsächsischen Bedeutung, so Turner (1991: 168), gehe dieser auf die englische Übersetzung von de Tocquevilles „De la démocratie en Amérique“ von 1835 zurück. Der Begriff diene dann, so Abercrombie, Hill und Turner (1986: 2; vgl. auch Bellah et al. 1985), der Bezeichnung einer ökonomischen und politischen Doktrin des Individualismus, die wiederum im England des 17. Jahrhunderts ihre Ursprünge hat. In seiner Geschichte sei das Konzept des „Individualismus“ jedoch mit sehr unterschiedlichen Betonungen verwendet worden, beispielsweise auf Freiheit und Talent, aber auch auf dem Individuum als Gefahr für das Soziale (vgl. Abercrombie et al. 1986: 5–6). Trotz dieser unterschiedlichen Konnotationen lässt sich schliessen, dass mit „Individualismus“ mehr oder weniger realisierte normative Programme bezeichnet werden, in denen dem Individuum eine hohe Relevanz zugeschrieben wird. So beschreibt Meyer (1986: 208) Individualismus als „one of the constitutive doctrines of modern society“. In den Worten Turners (1991: 160) handelt es sich bei Individualismus um eine Ideologie (vgl. auch Luhmann 1989b: 153).

Individualität soll dagegen als Mass dafür definiert werden, wie stark Individuen in Strukturen oder Semantiken als solche berücksichtigt werden.⁶¹ Von Individualität

⁶¹ Damit unterscheidet sich das Verständnis von Individualität grundsätzlich von Turners (1991: 162) Verständnis von „individuality“, der darunter eine Theorie der „subjective interiority of persons“, also eher eine Doktrin, versteht.

soll beispielsweise dann die Rede sein, wenn das Individuum durch seine eigene Biographie und nicht durch einen bestimmten, unveränderlichen sozialen Zusammenhang, wie z. B. seine Herkunft, bestimmt wird. Dabei spielt das Individuum sowohl als Gegenstand als auch als Entscheidungsträger eine Rolle. In solchen Fällen ist beispielsweise die Individualität grösser, als wenn zwar insofern von Individualität die Rede sein kann, als das Individuum Gegenstand von Rechten und Pflichten wird, dabei aber nicht selbst Instanz ihrer Beeinflussung werden kann.

Bei der Rede von *Individualisierung* soll es dagegen um einen Vorgang der Herausbildung einer Bewusstseins- und Sozialform gehen (vgl. Wohlrab-Sah 1997: 24). Das heisst, der Begriff bezeichnet einen sozialen Wandel, in dessen Verlauf solche Individuumsbezüge wichtiger werden. Tyrell (2008: 66) weist darauf hin, dass vor allem in Deutschland der Individualisierungsbegriff die Nachfolge der zunehmend verpönten Kategorie des Individualismus angetreten hat. Hier sollen die beiden Begrifflichkeiten nicht in Konkurrenz zueinander gesehen werden, sondern Unterschiedliches bezeichnen.

5.3.3 Variablen

Im Anschluss an Durkheim und den eben besprochenen Problemanzeigen gilt es nun ein Verständnis von Individualisierung zu entwickeln, mit dem sich entsprechende Konfigurationen fassen und analysieren lassen. Im Zentrum davon stehen zwei Unterscheidungen: Diejenige zwischen Struktur und Semantik einerseits, diejenige zwischen *group* und *grid* andererseits.

5.3.3.1 Struktur und Semantik

Von Individualisierung kann gemäss Wohlrab-Sah (1997: 34), möglicherweise in terminologischer Anlehnung an Luhmann, einerseits auf der Ebene der Struktur, andererseits auf der Ebene von Semantik und Deutungen gesprochen werden.

Im Rahmen der *strukturellen Individualisierung* werden Individuen von der Determinierung durch soziostrukturelle Vorgaben gelöst, wodurch sie selbst zunehmend Träger von Entscheidungen werden. So ist z. B. Religionszugehörigkeit in der westlichen Welt immer weniger durch Herkunft determiniert und wird Gegenstand revidierbarer individueller Entscheidungen. Neben der Zugehörigkeit kann auch die Durchführung bestimmter Handlungen oder die Akzeptanz von Deutungsmustern mit zunehmender Individualität stärker durch Entscheidungen beeinflusst werden. In struktureller Hinsicht ist auch dann von Individualität zu sprechen, wenn einzelne Menschen in Strukturen berücksichtigt werden, das heisst, beispielsweise registriert und adressiert werden. Die strukturelle Individualisierung ist weiter fortgeschritten,

wenn Individuen diese Registrierung und Adressierung durch ihre Entscheidungen steuern können.

Die strukturelle Bedeutung des Individuums in der Moderne findet ihre Entsprechung auf der *semantischen Seite* darin, dass es Begriffe und Konzepte gibt, die sich auf das Individuum beziehen. Ein Beispiel dafür sind Begrifflichkeiten, mit denen individuelle Gefühlslagen benannt werden, aber auch Konzepte wie dasjenige der individuellen Biographie. Bezüglich Religion kann semantische Individualisierung beispielsweise an der zunehmenden Prominenz von Themen identifiziert werden, in denen das einzelne Subjekt und seine religiöse Erfahrung im Zentrum steht (vgl. z. B. Hochschild 1998: 70–74). Über die wachsende Beobachtung von Biographien als Sequenz religiösen Erlebens und Entscheidens wird auch seine ganze Lebensgeschichte zum Bezugspunkt und Thema von Religiosität (vgl. Nassehi 1995: 115).

Semantische Individualisierung kann an der Thematisierung von einzelnen Körpern, Handlungen, Beurteilungen und Erwartungen oder Konzepten wie Geist oder Seele erkannt werden, die dem Einzelnen zugeschrieben werden. Strukturelle Individualisierung lässt sich daran erkennen, dass Ereignisse unterschiedlichster Art auf Entscheidungen von Einzelnen zurückgeführt werden.

5.3.3.2 *Group und grid*

Mary Douglas bietet mit ihrer Unterscheidung zwischen *group* und *grid* ein begriffliches Instrumentarium, mit dem die Beziehung zwischen Individuum und sozialer Ordnung zweidimensional erfasst werden kann. Das Verlegen auf zwei Dimensionen entschärft die Normativität und implizite Teleologie, die einem eindimensionalen Modell näher liegt, beispielsweise die Verlockung, Individualität in einen direkten Zusammenhang mit einem Übergang von Tradition zur Moderne zu bringen.

Douglas orientiert sich durch ihr Werk hindurch an Emile Durkheim, wobei sie nach der „relation between forms of association and the forms of moral judgment that ratify the former“ (Douglas, zitiert in Fardon 1987: 4) fragt. Dabei kann sie gerade in ihren früheren Publikationen als Vertreterin einer strukturfunktionalistischen Rezeption und einer damit verbundenen strikten Trennung zwischen Glaubensvorstellungen und Strukturen gesehen werden und steht dann damit in einem Gegensatz zu praxistheoretischen Positionen. Dies scheint sich jedoch parallel zur Ausarbeitung der hier verwendeten *grid/group*-Unterscheidung zu verändern und sie sucht nach „beliefs locked together in relational patterns“, wobei sie sich von Parsons abgrenzt und schreibt: „The beliefs must be treated as part of the action, and not separated from as in so many theories of social action.“ (Douglas 1978: 14). Dabei verlangt sie von der Theorie die stärkere Berücksichtigung der Selbstständigkeit von Individuen und der menschlichen Produktion von Bedeutung, dies im Anschluss an Aaron Cicourel; gleichzeitig distanziert sie sich jedoch von den

Ethnomethodologen und symbolischen Interaktionisten, denen sie den Irrtum unterstellt, Kultur für eine gänzlich in der Situation aushandelbare Angelegenheit zu halten (vgl. Douglas 1978: 8, 47) – diese Positionierung weist, in Kombination mit der Wichtigkeit, die sie ritueller Praxis zuschreibt, durchaus eine Kompatibilität mit einer praxistheoretischen Perspektive auf.

Mit dem *grid/group*-Schema versucht Douglas, Durkheims Analyse der Aborigines und ihre Einordnung auf einer eindimensionalen Unterscheidung von mechanischer und organischer Solidarität um eine Dimension zu erweitern. Eine eindimensionale Unterscheidung hinsichtlich der Individualität zwischen „Modernen“ und „Primitiven“, wie sie Durkheim getroffen habe, sei abzulehnen. Es lasse sich kein so einfacher Gegensatz zwischen „uns“ und den „Primitiven“ herstellen (Douglas 1999: xiii). Mit ihrem Vorschlag möchte Douglas (1978: 7) es ermöglichen, gesteigerte Individualität nicht nur in einer notwendigerweise negativen Korrelation zur Stärke der Gruppe fassen zu können. Zusammenfassend sieht sie *grid* als Dimension der „individuation“, *group* als Dimension der „social incorporation“. Das Verständnis von Douglas' Schema wird dadurch erschwert, dass sie die zwei Dimensionen *group* und *grid* in verschiedenen Auflagen ihres Buches „Cultural Bias“ sowie in „Natural Symbols“ unterschiedlich charakterisiert (vgl. Spickard 1989); hier soll auf die Fassung der Erstauflage von „Cultural Bias“ (Douglas 1978) zurückgegriffen werden.

Group Mit der Dimension *group* möchte Douglas das Ausmass fassen, in dem das Leben des Individuums von seiner Mitgliedschaft in *einer* Gruppe geprägt wird. Douglas (1978: 16) nennt Kommunen als Beispiel von starken Gruppen, die das Leben der Individuen umfassend bestimmen. Die Gruppe ist in solchen Zusammenhängen auch der Gegenstand der zentralen Werte (Douglas 1978: 13). Im Gegensatz dazu sei bei tiefen Werten auf dieser Achse das Individuum Zentrum eines eigenen Netzwerkes, das es selbst erzeugt hat und das keine erkennbaren Grenzen aufweist: „He knows people, they know people, and the social horizon is entirely indefinite.“ (Douglas 1978: 16).

Grid Die *grid*-Dimension bezeichnet Douglas (1978: 8) als „cross-hatch of rules to which individuals are subject in the course of their interaction“ oder als Dimension „on which the social environment can be rated according to how much it classifies the individual person, leaving minimal scope for personal choice, providing instead a set of railway lines with remote-control of points for interaction“ (Douglas 1978: 16). Bei einer starken Ausprägung finden sich sichtbare Regeln, die die Individuen bestimmen. Diese werden über formale Klassifikationen als Träger von Rollen bestimmt, wobei dadurch auch der Austausch der Individuen untereinander geregelt

wird. Bei schwachem *grid* verschwinden diese expliziten Zuweisungen und werden durch abstrakte Prinzipien, deren Interpretation nicht zuletzt Sache des Individuums ist, ersetzt. Variationen und Exzentrizität werden ermöglicht, jedes Individuum ist Zentrum seiner eigenen Welt. Dieser Zustand ist mit der Kostbarkeit von Zeit verbunden, da das Leben durch Transaktionen bestimmt wird. Zentraler Wert in einer entsprechenden Ordnung ist das Individuum. Die deutsche Übersetzung von *grid* lautet Klassifikationsgitter (vgl. Douglas 1981) – eine durchaus nützliche Übersetzung.

Anhand dieser zwei Variablen, zur Veranschaulichung dichotomisiert in hoch/tief, beschreibt Douglas vier Möglichkeiten, die es erlauben, die Einschätzungen der Rolle des Individuums mit weniger werthafter Begrifflichkeiten zu fassen als die von Schroer und Filloux in der Diskussion beobachteten Konzepte.

An Stelle eines „gefährdeten Individuums“ tritt so eine Situation von hohem *grid*, in der das Individuum Gegenstand strikter Klassifikationen und Regulierungen ist. Dies wiederum kann mit hohem *group* verbunden sein, z. B. im Fall einer stark hierarchischen und arbeitsteiligen religiösen Kommune, aber auch mit niedriger *group*, so beim bürokratisch und nicht gemeinschaftlich vermittelten Zugriff eines Staates auf die Individuen.

5.3.4 Individuum und Ritual

Die vorangegangenen Überlegungen zu einer durch die Figur des Individuums geprägten sozialen Ordnung der Gesellschaft sollen an zwei empirischen Beispielen konkretisiert werden. Beim ersten wird der Vorgang der Individualisierung anhand des Wandels des Rituals der Beichte analysiert. Beim zweiten Beispiel geht es um Individualität, die mit Individualismus, das heisst einer expliziten positiven Bewertung von Individualität, einher geht.

5.3.4.1 Individualisierung: Beichte

Die Beichte stellt eine ritualisierte Praxis mit Individuumsbezug dar, die historisch eingehend untersucht wurde, weshalb sie sich zur Behandlung der Frage nach einem Vorgang der Individualisierung besonders eignet. Definieren lässt sie sich, Alois Hahn (2000: 197) folgend, als „institutionalisiertes Bekenntnis“. Auch Myers (1996: 194–195) verweist auf Beichte als regulierte, das Individuum adressierende Kommunikation. Das Individuum als solches werde zum Adressaten institutionell regulierter Kommunikation. In der vorliegenden Perspektive lässt sich das auch in „ritualisiertes Bekenntnis“ übersetzen, da das Bekenntnis mit einer gewissen Regelmässigkeit und entlang einer bestimmten Form und Traditionalität erfolgt.

Die Beichte dient einerseits sozialer Kontrolle, gleichzeitig aber auch der Artikulation des Individuums (vgl. Abercrombie et al. 1986: 44). Entsprechend lässt sie sich mit Ansätzen betrachten, die Individualität kritisch sehen: Mit Althusser (1977b: 147–148) kann sie als Vorgang der „Anrufung“ gesehen werden, womit die Adressierung des Einzelnen und die Etablierung von Kontrolle des Individuums seitens der anrufenden Institution gemeint ist. Foucault wiederum weist auf das Machtdifferenzial hin, das in der Autorität der Beichte mitbegründet wird, wobei die diskursive Verbalisierung und Enthüllung des Selbst gleichzeitig auch ein Verzicht auf das Selbst darstelle (vgl. Foucault 1993: 62).

Hahn (2000: 198) stellt für das 12. Jahrhundert eine Verschiebung der christlichen Analyse von Sünden im Rahmen der Beichte von äusseren Handlungen auf die Intentionen fest. Immer stärker ging es darum, dass das Individuum die Sünde als solche erkennt und verurteilt. Dementsprechend wurde auch die Busse in die Innerlichkeit, die Einsicht in die Schädlichkeit der Sünde und die Reue verlegt. Ausgehend davon werden Empfindungen und ein Gewissen wichtig und eine neue Konzeption des Selbst entsteht und wird relevant – Hahn (2000: 200) spricht von Individualisierung. Als Ursachen davon können, so zählt Hahn (2000: 201) auf, das Wachstum der Städte, erhöhte Mobilität, überregionales Handeln, Möglichkeiten für individuelle Karrieren und die Entfaltung neuer Bildungsinstitutionen wie die Universitäten genannt werden.

Gleichzeitig mit diesem neuen Fokus auf das Individuum gewinnt gemäss Hahn die neu konzipierte Beichte an Wichtigkeit und wird von der Institution gezielt gefördert und gesteuert: So sei im 4. Laterankonzil von 1215 jedem Christen die Pflicht eingeschärft worden, mindestens einmal im Jahr zu beichten. Die Institution Kirche konnte damit Neubetonungen in der Theologie wie die Wichtigkeit der Intention in die seelsorgerische Praxis umsetzen. Listen darüber, wer gebeichtet hat und wer nicht, wurden geführt, Bescheinigungen ausgehändigt, Säumigen wurde der Eintritt in die Kirche und das kirchliche Begräbnis verwehrt. Zudem forderte das Konzil, dass Laien dauerhaft priesterlichen Beichtvätern zugeordnet wurden (vgl. Richardson und Stewart 2009: 477).

Die disziplinierende Fremdkontrolle durch Geistliche wurde in den folgenden Jahrhunderten im Katholizismus und später auch im Luthertum (vgl. Hahn 2000: 217) gestärkt. Die Beichte entschied über die Teilnahme am Abendmahl und damit über die Teilnahme an der Gemeinschaft. Es entstand eigene Literatur für Beichtväter, die moralische Vorgaben für die Abnahme der Beichte verfügbar machte. Gleichzeitig wurde damit ein Vokabular und ein Massstab zur Diskussion und Beurteilung individuellen Handelns geschaffen. Das Individuum wurde zum Objekt von Ansprüchen und Sanktionen, wobei dieser äussere Zwang mit inneren Überzeugungen bezüglich der Heilsnotwendigkeit des Buss sakramentes einherging (vgl.

Hahn 2000: 203–204). Dahinter habe die Vorstellung gestanden, dass das Individuum durch sein Handeln, aber auch durch Bekenntnis und Reue selbst über sein Heil bestimmen könne. Die Idee eines bewusstlosen Schlafes bis zum Jüngsten Gericht wurde durch Vorstellungen einer Weiterführung der Biographie über den Tod hinaus abgelöst. „Die gesteigerte Angst vor dem Selbstverlust wird durch die Individualisierung der Jenseitsvorstellung aufgefangen.“ (vgl. Hahn 2000: 206).

Dieser Wandel ging auch mit Veränderungen der Interaktionen während der Beichte einher. Beispielsweise lässt sich mit Myers (1996) beobachten, dass Bekenntnis- und Beichtrituale zunehmend auf Privatheit im Sinne des Ausschlusses von Beobachtern umgestellt wurden: Im Spätmittelalter fand die Beichte nicht in Beichtstühlen statt, sondern an der Spitze einer Warteschlange (vgl. Myers 1996: 52–53). Fragen, Beurteilungen und auferlegte Bussen konnten von anderen Anwesenden mitgehört werden, das Beichtgeheimnis wurde lax gehandhabt, woraus Myers auf die Möglichkeit der Ausübung eines sozialen Drucks durch gegenseitiges Beobachten schliesst. Das heisst die Ritualgemeinschaft beschränkt sich in dieser Konfiguration nicht auf den Beichtenden und den Beichtvater. Der Ausschluss der Gemeinschaft und die Privatisierung der Interaktion in räumlicher Hinsicht wurde erst durch den Beichtstuhl, der in Deutschland nach 1600 eingeführt worden sei, möglich (vgl. Myers 1996: 2).⁶² Im Zuge dieser Entwicklungen schwand die Bedeutung der Gemeinschaft in der Durchführung des Rituals, das zunehmend zu einem Austausch zwischen Individuum und der Institution Kirche, bzw. einem ihrer Vertreter, wurde (vgl. Richardson und Stewart 2009: 480).

Mit der Abnahme des Bezugs auf die lokale Kongregation nahm gleichzeitig die Bedeutung der Kirche als übergreifende Institution zu: „As sacramental dialogue increasingly became a solitary dialogue between confessor and confessant, the values and thinking of the official church began to take precedence over the mores of the local parish or congregation.“ (Myers 1996: 193). Dies zeigt, dass das Individuum nicht einfach in die Autonomie entlassen wurde, sondern die gemeinschaftlichen durch institutionelle, organisatorisch geregelte Formen des Zugriffs abgelöst wurden. Die Kirche betonte zwar die Rolle des Individuums in Bezug auf Gnade, war aber nicht individualistisch, was Doktrin und Praxis anging (vgl. Abercrombie et al. 1986: 57–58).

Eine weitere Veränderung, dies im Zuge der Reformation, bestand darin, einzelne Handlungen nicht mehr isoliert auf die dahinter stehenden Motivationen, sondern im Kontext aller Handlungen des Individuums zu betrachten (vgl. Hahn 2000: 217). Nicht einzelne Taten, sondern die Gesamtbiographie ermöglichten die *certitudo salutis*. Es durfte nicht sorglos dahingelegt werden, jeder Augenblick wurde

⁶²Vgl. Genaueres zur Erfindung des Beichtstuhls Bossy (1975: 28–33).

wichtig und unersetzlich (vgl. Hahn 2000: 209). Ein neues Konzept von Leben und Zeit – Biographie – wurde zentral. Im Rahmen der Reformation wurde, wie Max Weber zeigt, ausserhalb des Luthertums oft die Beichte abgeschafft, womit ein Mittel des „periodischen ‘Abreagieren[s]’ des affektbetonten Schuldbewusstseins“ (Weber 1988a: 97) wegfiel und systematische Selbstkontrolle an ihre Stelle tritt (vgl. Hahn 2000: 219). Diese wurde nicht von äusseren Institutionen angeleitet, sondern war verinnerlicht:

„In tiefer innerlicher Isolierung vollzog sich, trotz der Heilsnotwendigkeit der Zugehörigkeit zur wahren Kirche, der Verkehr des Calvinisten mit seinem Gott.“ (Weber 1988a: 97)

Andere Praktiken traten dabei neben oder an die Stelle der Beichte: So habe das Tagebuch als Mittel der biographischen Selbstvergewisserung an Wichtigkeit gewonnen. Und schliesslich sei im Roman das fortgesetzt worden, was in der Lebensbeichte und im Tagebuch angelegt war: Das Ich wurde durch die Darstellung und Zergliederung der alltäglichsten Empfindungen und Gefühle objektiviert und sozialisiert (vgl. Hahn 2000: 224). Mit Tagebuch und Roman bestanden nun Kommunikationsmedien, „in denen Gefühle objektiviert, differenziert und behandelbar werden“ (Hahn 2000: 225).

Je nach religiöser Tradition und sozialem Kontext verliefen diese Änderungen jedoch unterschiedlich: Im Katholizismus des gegenreformatorischen Frankreichs behielt die Beichtpraxis ihre Bedeutung, hier sei weiterhin eine „Steigerung der Selbstkontrolle mittels einer permanenten Fremdkontrolle“ (Hahn 2000: 226) angestrebt worden, dies über den Beichtvater. In dem, was als „Generalbeichte“ bezeichnet wird, wurde nicht mehr wie im Mittelalter vor allem die prinzipielle eigene Sündhaftigkeit bekannt, sondern über einzelne Verfehlungen berichtet.

Rückgang und neue Rituale Hahn stellt in der Moderne einen Rückgang der Wichtigkeit religiöser Beichtrituale fest, spricht aber gleichzeitig von einem „gesteigerten Einsatz an Bekenntnisritualen“ (Hahn 2000: 197), dies mit Verweis auf biographische Bekenntnisse in der Psychoanalyse, medizinische Anamnese und Sozialforschung (vgl. dazu auch Richardson und Stewart 2009). Individualisierende Bekenntnisse finden damit weniger in der Form religiöser Rituale statt. Diese rangieren nur noch neben anderen Verfahren zur Selbstfindung, wobei sie weniger einen gemeinschaftlichen, institutionellen oder gesamtbiographischen Bezug aufweisen würden:

„Die Hauptfunktion der meisten dieser Selbstfindungsprozeduren scheint weniger in der Sicherung sozialer Kontrolle, als vielmehr in der fallweisen Sinnstiftung, weniger in der Steigerung der Verantwortung für Schuld, als in der Produktion von Glück durch Überwindung von Traumata zu bestehen.“ (Hahn 2000: 235).

Die Behandlung akuter Krisen ersetze dabei die Arbeit an der Biographie. Anthony Giddens (1991: 34) vermutet, dass die Beichte in säkularen Therapieformen wie Psychotherapie ihre Nachfolgerin finde. Ein anderes Beispiel für neuere, zur Beichte analoge Praktiken, stellen Talkshows dar. Hier führt die Bewegung von der gemeinschaftlichen Öffentlichkeit in die Privatheit des Beichtstuhls zurück in die massenmedial hergestellte Öffentlichkeit, in der den Bekennenden unbekannte Personen vollständigen Einblick in die Person erhalten. Leute, die nicht prominent sind, müssen ausserordentliche Dinge tun, um in den Medien fungieren zu dürfen. Ihre Geschichten werden dann dadurch zertifiziert, dass sie von den Massenmedien aufgenommen werden. Die Emotionalität und Unvorhersehbarkeit des Ablaufs einer solchen Sendung führt zu einer Authentizität jenseits der Frage, ob das Stattfindende nun „real“ oder „konstruiert“ sei. Die Konstruiertheit sei zwar für alle offensichtlich, aber die rituelle Intention ernsthaft und die Involvierung der Beteiligten umfassend. Zwischen „richtigen“ Emotionen und „Postemotionalität“ kann nicht unterschieden werden (vgl. Couldry 2003: 126). Es erlaubt die „transformation from something merely personal into something special, something representative“ (Couldry 2003: 122). Dabei geht dieser öffentliche Fokus jedoch mit Fremdkontrolle einher, so schliesst Couldry:

„The price of appearing on television to speak in your own name is to be categorised in terms over which you have very limited control, categories (for example, the misfit, the eccentric, the waster) that are entangled with more general categories of media rituals (‘ordinary person’ versus ‘media person’).“ (Couldry 2003: 127)

Privatheit werde nicht einfach aufgegeben, vielmehr werde der Einbezug des öffentlichen Geschehens Teil der Selbstdefinition des Individuums (vgl. Couldry 2003: 124). Ein „social drama“ (siehe Abschn. 5.2.2.3) wird damit zum Ort der Konstitution des Individuums, indem dieses zum Gegenstand einer moralisierenden „fused social performance“ (Alexander 2006: 32) wird.

Group und grid Dieser Wandel der Beichte kann auf Verschiebungen bezüglich des Verhältnisses von *group* und *grid* diskutiert werden.

Eine individualisierende Komponente auf der Dimension des Klassifikationsgitters (*grid*) in Form der Berücksichtigung des einzelnen Handelnden weist auf

den veränderten Fokus bezüglich Sünde hin: Nicht mehr generelle, unpersönliche und kollektive Schuld durch Erbsünde, sondern einzelne Verfehlungen, die es zu berichten und einzeln zu beurteilen gilt, stehen im Zentrum. Verbunden ist dies mit einem via den Priester als Stellvertreter funktionierenden Zugriff der Institution Kirche, geregelt über eine generalisierte Symbolik und verschriftlichte Technik. Dieser Übergang von der gemeinschaftlichen Einbettung ins Dorf hin zur Betonung abstrakter Gesichtspunkte bedeutet eine Stärkung des *grid*, da das Individuum gänzlich der Institution gegenüber exponiert ist. Dies wird dadurch gesteigert, dass Gemeinschaftsmitglieder ausgeschlossen werden, womit der *group*-Bezug sinkt.

Die dauerhafte Zuordnung von Beichtenden zu Beichtvätern stellt einen Übergang von punktuellm Kontakt hin zu einer Begleitung über die Biographie hinweg dar. Die Bezüge erfolgen zunehmend auf das Individuum als Einheit einer religiös begleiteten Biographie. Die Permanenz des Individuums kann nicht mehr am Handeln erkannt werden, leichter verallgemeinerbare Eigenschaften wie „Intention“, das heisst die Einstellung hinter dem Handeln, werden wichtig. Das heisst, dass neben den sozialen Bezügen (Wichtigkeit der Institution) auch in zeitlicher Hinsicht das Individuum diszipliniert wird. Hahn sieht solche Entwicklungen als Teil des Zivilisationsprozesses im Sinn von Norbert Elias, das heisst als Vorgang wachsender innerer und äusserer Selbstbeherrschung. Körpersäfte werden diskret entsorgt, Unwillkürliches wird aus der Kommunikation verbannt, Emotionen werden kontrolliert.

In den reformierten Varianten des Protestantismus findet sich eine gänzliche Abwendung vom Beichtritual und stattdessen ein Übergang zur Selbstkontrolle durch Berichterstattung im Tagebuch. Die Frage stellt sich, ob damit das *grid* schwächer wird, da die kontrollierende Präsenz eines Vertreters der Institution entfällt. Dies dürfte so lange nicht der Fall sein, als andere kirchlich-religiöse Praktiken aufrecht erhalten werden, die auch die Unterscheidungen, mit denen im Tagebuch gearbeitet wird, anleiten. Dies legen Beispiele wie z. B. das Tagebuch von George Brown aus der Mitte des 18. Jahrhunderts nahe, das die enge Verknüpfung zwischen der Predigt im Gottesdienst, der Bibellektüre und der Selbstbeurteilung im Tagebuch aufzeigt (vgl. Constable 1856). Fällt dies weg, dürfte es kein zentrales strukturierendes Klassifikationsgitter mehr geben, mit Douglas (1978: 10) ist damit erhöhte Skepsis gegenüber den metaphysischen Prinzipien zu erwarten, die ihm zugrunde lagen. Tagebuchschreiben wird zu einer säkularen Angelegenheit. Die Selbstbeobachtung findet nicht fern jeglicher Gesichtspunkte statt, diese sind jedoch nicht Teil eines klar definierten Klassifikationssystems. Ohne die gemeinschaftlichen rituellen Praktiken wie Gottesdienste findet sich dabei auch ein Rückgang auf der *group*-Dimension.

Bei schwachem *group* und schwachem *grid* dürfte die individuelle Praxis der Berichterstattung, wie sie das säkulare Tagebuchschreiben darstellt, durch Beziehungen geformt werden, die durch seltenen Kontakt, geringe Intimität und hohe Reichweite geprägt sind – z. B. in der Literatur oder den Massenmedien präsen- te Vorbilder.

5.3.4.2 Individualismus: „Spiritualität“ als individualisierte Religion

Für ein weiteres Fallbeispiel soll die diachrone Perspektive verlassen werden. Statt des Vorgangs der Individualisierung rücken dabei Individualität und Individualismus ins Zentrum. Dies anhand eines Blicks auf die Bewegung, die je nachdem „New Age“, „Spiritualität“ oder „alternative Religiosität“ genannt wird. Ersteres verweist auf den Einfluss religiöser Strömungen der 1960er und 70er Jahre, zweiteres auf die Betonung von Innerlichkeit und Erleben und letzteres darauf, dass diese Betonungen oft in einem ausdrücklichen Gegensatz zu christlich-kirchlicher Religiosität gemacht werden. Ein Zentrum dieser Strömungen gibt es nicht, weshalb sich eine gewisse Heterogenität beobachten lässt, die den Begriff der Bewegung sinnvoll macht.⁶³

Konkreter, rituell verfasster, Gegenstand sind schwach institutionalisierte, gänzlich dezentral organisierte Meditationskreise, wie sie von Steven Sutcliffe (2003) detailliert beschrieben werden. Im Zentrum steht dabei eine rituelle Praxis, die als „Meditation“ bezeichnet wird, die seit den 1960er Jahren im Feld zentral ist und sich in verschiedensten Formen findet, z. B. alleine oder in der Gruppe ausgeführt, unter Anleitung oder frei (vgl. Pike 2004: 80). Mit Sutcliffe (2003: 135) soll die Aufmerksamkeit hier regelmässig stattfindenden Gruppenmeditationen gelten.

Die von Sutcliffe untersuchten Treffen finden in privaten Räumlichkeiten statt, da die geringe Grösse und der schwache Organisationsgrad der Gemeinschaft keine Aufrechterhaltung eigener Ritualräumlichkeiten erlaubt. Die Zusammenkünfte werden typischerweise von einem ca. 20-minütigen Kurzvortrag oder einer gemeinsamen Lektürediskussion eingeleitet. Die Moderation der Rituelleiterin und ein *hand-out* mit Instruktionen strukturieren den Vollzug der Interaktion. Das Grundmuster der Interaktion bleibt über die einzelne Durchführung hinweg dasselbe, wobei sich diese Repetitivität nicht aus der Gewohnheit der Beteiligten und auch nicht durch die moderierende nonverbale Kommunikation in Form von Gesten ergibt, sondern mittels verbaler Anweisungen gemäss des ausgeteilten Instruktionspapiers sicher- gestellt wird. Dies ermöglicht es auch denjenigen, die das erste Mal dabei sind,

⁶³Vgl. zu einem Verständnis von sozialer Bewegung, das sich dafür beziehen liesse, z. B. Diani und Bison (2004).

sich in die Abläufe einzufügen. Auf dem ausgeteilten Papier stehen auch Texte, die gemeinsam rezitiert werden (vgl. Sutcliffe 2003: 133). Verschiedentlich werden die Meditationssequenzen auch mit geschlossenen Augen durchgeführt und dabei das, was die Ritualleiterin vorspricht, repetiert. Auf die gemeinsame Meditation folgen jeweils Tee, Kekse und Diskussionen, in denen unter anderem auch über die rezipierten Texte und andere Symboliken gesprochen wird, wobei sich, so Sutcliffes (2003: 140) Beobachtungen, eine Vielfalt der Interpretationen zeigt. Eine wichtige Rolle spielt Literatur: Lektüretipps werden ausgetauscht und gemeinsam werden Bücher an Messen verkauft, wodurch eine Einkommensquelle für die Gruppe erschlossen wird.

Die Offenheit der Gruppe für neue Teilnehmer ist gross, es wird auch aktiv an Messen Werbung gemacht, eine Tätigkeit, die einige Mitglieder des Kreises über die Treffen zur Meditation hinaus zusammenbringt (vgl. Sutcliffe 2003: 132). Die Bindungen der Beteiligten untereinander sind lose, die Netzwerke weit: An den von Sutcliffe besuchten Treffen sind nie mehr als zehn Personen anwesend, wobei davon wiederum nur die Hälfte regelmässig teilnimmt. Die Teilnehmenden scheinen nicht von einer „imaginierten Gemeinschaft“, die auch nicht-anwesende Gemeinschaftsmitglieder einbeziehen würde, auszugehen und die gegenseitigen Bekanntschaften sind flüchtig, weshalb sie, so die Selbstbeobachtung der Leiterin, eher ein „Netzwerk“ darstellten (vgl. Sutcliffe 2003: 135).⁶⁴

Matthew Woods Beobachtungen eines vergleichbaren Meditationskreises bestätigen die Beobachtungen Sutcliffes. Auch hier folgt auf einen frontalen Einstieg durch die Ritualleiterin die gemeinsame Meditation und schliesslich ein informeller Austausch. In emotionaler Hinsicht stellt Wood (2007: 80) einen Übergang fest von „standing awkwardly around“ und „self-conscious[ness]“ hin zu grösserer Offenheit und Entspanntheit in der schwach ritualisierten Interaktion nach der Meditation:

„The meditation ritual was essential in providing this sense of commonality and shows how those periods it followed and preceded can be related. The difference between the relatively tentative and formal interaction before the meditation was replaced by an engaged and personal interaction afterwards, in which confidences were shared, opinions vigorously expressed, invitations extended and information distributed.“ (Wood 2007: 96)

Wie Sutcliffe stellt auch Wood eine formale Führung durch die Ritualleiterin fest, die dabei keine strikte Hoheit bezüglich Deutungen und Verhalten durchzusetzen

⁶⁴ Ausnahmen waren einige Mitglieder des „inneren Zirkels“, die sich teilweise telefonisch mit dem Verweis abmeldeten, durch Meditation zu Hause in Verbindung mit der Gruppe zu bleiben (vgl. Sutcliffe 2003: 140).

versucht. Die Beteiligten sind von höchst unterschiedlichen Traditionen beeinflusst, ihre Interpretationen des Stattfindenden divers. Auch die Erfahrungen der Teilnehmenden werden nur begrenzt einheitlich geprägt, Weltanschauungen und Praktiken kaum beeinflusst. So seien im Beispiel Woods die Essener für die Leitenden wichtig gewesen, während sich fast alle anderen kaum dafür interessierten (vgl. Wood 2007: 94). Auch wird ausserhalb der Treffen von den Teilnehmenden kaum meditiert. Parallelen gibt es zudem zu den sozialen Beziehungen der Beteiligten untereinander. Ausserhalb der Meditationsgruppe würden kaum Kontakte unter ihnen gepflegt; zudem sei der Durchlauf neuer Mitglieder hoch (vgl. Wood 2007: 82).

Netzwerktheoretisch Dieses Setting lässt sich entlang der netzwerktheoretischen Variablen (siehe Abschn. 4.1.2.3) analysieren:

Dichte Umfassende, zeitübergreifende Solidarität, die unabhängig von tatsächlichen Kontakten besteht, dürfte keine grosse Rolle spielen. Es finden sich wohl geteilte generalisierte Werte, wie z. B. Ganzheitlichkeit, Individualität und die Wichtigkeit des Erlebens, Kontaktchancen ergeben sich aber nur, wenn tatsächlich auch Kontakte stattfinden. Das heisst, dass die beobachteten sozialen Beziehungen auf direkten Kontakten beruhen, nicht auf einem umfassenderen Zusammengehörigkeitsgefühl.

Kontakt Die Beteiligten der beobachteten Meditationsgruppen finden nicht aufgrund einer vorausgehenden Zusammengehörigkeit zueinander, sondern aufgrund des geteilten Interesses an bestimmten Praktiken. Sutcliffes (2003: 134) Beobachtungen lassen weiter vermuten, dass aus diesen Kontakten auch kein umfassendes Zusammengehörigkeitsgefühl entsteht, die Kontakte sind vorübergehend und unverbindlich.

Reichweite Die Heterogenität des Netzwerkes ist potenziell hoch, was durch die schwachen Bindungen ermöglicht wird. Die Komplementarität der Netzwerkteilnehmenden ist gegeben, weshalb mit Wellman und Potter (1999) geschlossen werden könnte, dass die „adaptive capacity“ des Systems hoch ist – die Frage stellt sich jedoch, ob aufgrund des Ausbleibens über die Situation hinausgehender Grenzziehungen überhaupt von einem System die Rede sein kann, das sich anpassen kann. Das heisst, wenn keinerlei Dichte besteht, die auch jenseits von Kontakten Bindungsmöglichkeiten gewährleistet, gibt es keine Einheit, die von der Reichweite profitieren könnte.

Intimität Nähe und Intensität dürfte zwischen Netzwerkmitgliedern durchaus bestehen, diese Beziehungen scheinen aber zumindest nicht konstitutiv oder typisch für die Beziehungen zu sein, die die Meditationskreise ausmachen. Zu fragen ist, ob intime Beziehungen zu charismatischen Führern bestehen. Tatsächlich kommt den Ritualleiterinnen eine gewisse Autorität zu, in den vorliegenden Beispielen scheint sie jedoch auf den Ritualvollzug beschränkt.

Group und grid Eine umfassende und dauerhafte Bindung an eine Gruppe bleibt aus, weshalb die Werte auf Douglas' Dimension *group* tief sind. Was *grid*, das Klassifikationsgitter, angeht, ist für die beobachteten Zusammenhänge ebenfalls von einem geringen Wert auszugehen. Die Wahlmöglichkeiten sind gross, das Individuum wird in seiner Spezifität innerhalb der beobachteten Gruppen akzeptiert und nicht entlang bestimmter Klassifikationen strukturiert. Wie Douglas bei niedrigem *grid* vermutet, finden sich abstrakte Prinzipien, die das Individuum interpretieren kann und in deren Zentrum das Individuum steht.

Ideologische Einheit Der Erfahrungsbezug, der über die Referenz auf individuelles Erleben stattfindet, ist entscheidend für die Plausibilität von Deutungsmustern und Praktiken innerhalb des Feldes (vgl. Bloch 1998: 293). Bereits in der Kommunenbewegung stand das Individuum im Zentrum, im nicht-kommunalen Bereich alternativer Religiosität lässt sich ausgehend von den 1960er Jahren ebenfalls eine deutliche Konzentration auf das Individuum und eine gesteigerte Skepsis gegenüber institutionalisierten Formen von Religion ausmachen. Pike (2004: 74) schreibt von einer „personalized religion“, die nicht nur thematisch auf das Individuum ausgerichtet ist, sondern in der, im Gegensatz zu den Kommunen, auch in struktureller Hinsicht von Eklektizismus und Mobilität die Rede sein kann. Als wichtiges Medium der Verbreitung von alternativ-religiösen Konzepten macht Pike (2004: 75) ab den 1950ern den Buchmarkt aus, in dem z. B. Werke wie das 1952 erstmals erschienene „Power of Positive Thinking“ von Norman Vincent Peale oder die Taschenbuchausgabe von J. R. R. Tolkiens „Lord of the Rings“ entscheidend zur Verbreitung von Ideen beitrugen. Über die in diesem Feld prominenten „neopaganen“ Strömungen schreibt Pike (2004: 78), es handle sich bei ihnen um einen „recent take on a literary tradition characterized by the desire to return to a time when religion was supposedly less dogmatic and institutionalized and more in tune with the natural world.“ Angesichts seiner Untersuchung von Heilungsritualen schliesst Bloch (1998: 296–297), dass das Feld nicht gemeinschaftlich verfasst sei, für die von ihm befragten Personen der alternativ-religiösen Szene blieben jedoch die in der Gruppe gemachten Erfahrungen entscheidend. Das Ausbleiben von Gemeinschaft ist also nicht gleichbedeutend mit dem Ausbleiben sozialer Beziehungen.

Diese Kontakte bestehen im Bewusstsein, dass die Vorstellungen der Interaktionspartner nicht deckungsgleich sind. Es findet sich zwar eine gewisse Uniformität der Überzeugungen, so wird die „self-autonomy“ zur breit geteilten „spiritual ideology“ (vgl. Bloch 1998: 293), doch darüber hinaus sei die Einheit gering und die Zuschreibung zu einer bestimmten Tradition werde abgelehnt. Gerade für Rituale, so Bloch (1998: 297), sei diese Deckungsgleichheit auch gar nicht notwendig, sie ermöglichen Interaktion, in der über Unterschiede auf der Überzeugungsebene hinweggesehen werden kann. Die Einheit der Glaubensüberzeugungen noch stärker gewichtend sieht Olav Hammer die unverbindliche Diversität letztlich als Ausdruck einer dahinter stehenden Uniformität des Feldes: Die rituellen Praktiken und Symboliken bis hin zur Ausstattung und Hintergrundmusik esoterischer Buchläden seien über Westeuropa hinweg sehr ähnlich (vgl. Hammer 2010: 50).⁶⁵

Wie lässt sich diese konsensuale, niederschwellige Einheit verstehen? Das Feld „alternativer Religiosität“ ist nicht durch intern hochgradig integrierte Gemeinschaften geprägt, die mit umfassenden Bindungen verbunden sind, an die spezifische religiöse Inhalte geknüpft sind. Stattdessen finden Individuen aufgrund ihrer je einzeln verfolgten Interessen zusammen, die sie alle bei bestimmten Angeboten erfüllt finden. Dabei sind sie äusserst mobil und tragen mit ihrem Wechsel zwischen den Angeboten zu einer Diffusion der jeweiligen Inhalte bei. Dabei dürften sich diejenigen Inhalte stärker verbreiten, die auch im Rahmen schwacher Bindungen auf Plausibilität stossen, da es keine längerfristigen Methoden der Sozialisation gibt. Das heisst, diese Form von Religion bewegt sich entlang eines *common sense*, der nicht zuletzt durch ein u. a. christlich beeinflusstes Bild des Individuums – beispielsweise über Konzepte wie Seele oder Spiritualität – geprägt ist, das im Rahmen dieses *common sense* aufgegriffen, modifiziert und bestätigt wird. Dem förderlich ist auch die Beschaffenheit der behandelten Themen: Es geht nicht um Konzepte wie Seelenheil, die ihrerseits ausführlicher Erläuterungen und Plausibilisierungen bedürfen, sondern die Auseinandersetzung mit breit geteilten Alltags- und Körperproblemen. Diese Niederschwelligkeit trägt weiter zu einer starken Medienpräsenz entsprechenden Deutungsmuster bei. Im Vergleich zu traditionellen christlichen Angeboten lässt sich eine hohe Präsenz von Praktiken wie Feng Shui in Medien wie Ikea-Katalogen und Talkshows feststellen (vgl. Hammer 2010: 59) Schliesslich lässt sich mit Olav Hammer (2010: 53) auch auf geteilte Wurzeln, so beispielsweise die Theosophie, hinweisen, die einen dauerhaften Einfluss auf das Feld ausüben. Mit einer solchen historischen Kontextualisierung lasse sich die relative innere Einheit des Feldes

⁶⁵Bemerkenswert ist auch die trotz terminologischer Schwierigkeiten bestehende Einheit der Forschung zum Thema. Die Resultate von Studien zu New Age/Spiritualität/alternativer Religiosität in verschiedenen Ländern werden miteinander verglichen, womit implizit von einer gewissen Einheit des Phänomens ausgegangen wird.

verstehen, die in einem gewissen Widerspruch zum auf der emischen Ebene vorherrschenden individualistischen Narrativ stehe.

Gemeinschaftlichkeit Die Frage stellt sich, inwiefern die hier beobachtete Form von Religion zu einer sozialen Ordnung führt, die als Gemeinschaft bezeichnet werden kann (siehe zum Gemeinschaftsverständnis Abschn. 4.1).

Alternative Religiosität geht mit einem zunehmendem Fokus auf das „Individuum“, „Subjekt“ oder „Selbst“ und mit einer Betonung der „persönlichen Entwicklung“ einher, die wiederum negativ mit traditioneller, kommunal ausgerichteter Form von Religion korreliert (vgl. Zondag 2013: 54). In den Niederlanden, wo „alternative Religiosität“ besonders stark verbreitet ist (vgl. Houtman und Aupers 2007), macht Zondag (2013) anhand quantitativer Daten zwei verschiedene Wege zu Religion und Religiosität aus: einerseits in Richtung traditionelle und kollektiv erfahrene Religion und andererseits eine Form von Religion, die auf das „Selbst“ referiert, was negativ mit einer Zuwendung zu institutioneller Religiosität korreliert. Ähnlich stellen Farias und Lalljee (2008: 288) bei New Agern in England „clear individualistic goals and self-perception“ fest, dies im Vergleich zu katholischen Kirchgängern.⁶⁶ Individualistische Orientierungen seien bei den New Agern stärker, das soziale Engagement schwächer ausgeprägt und damit die Chance für die Bildung länger andauernder kommunaler Bindungen schlecht (vgl. Farias und Lalljee 2008: 287–288). Die „communities liberated“, so auch Bloch (1998: 299), sind explizit gegen striktere Formen sozialer Kontrolle gerichtet. Tatsächlich scheint sich ein Gegensatz zwischen institutioneller und in diesem Sinne individueller Religiosität herauszubilden: In Entsprechung damit stellen andere Autoren eine „Kommodifizierung“ von Religion und damit einhergehend eine Herauslösung aus einem semantisch und rituell strukturierten Zusammenhang fest, der Gemeinschaft auszeichne (vgl. York 2001).⁶⁷

Norman Denzin (1995) vermutet bei Forschern, die bei rituellen Formen wie Selbsthilfegruppen noch Gemeinschaft feststellen, eine neodurkheimianische Suche

⁶⁶Dagegen erwies sich eine areligiöse Vergleichsgruppe als ebenfalls individualistisch, jedoch ohne universal-holistische Selbstkonzeptionen wie z. B. die Aussage: „Ich bin ein Tropfen im Ozean.“ (Farias und Lalljee 2008: 287).

⁶⁷Individualistische Orientierungen sind allerdings nicht auf das New Age beschränkt: Zondag (2013: 54) weist hinsichtlich der Gemeinschaftlichkeit des besagten alternativ religiösen Feldes am Beispiel der Niederlanden darauf hin, dass Selbstbeschreibungen als religiös, der Glaube an einen personalisierten Gott, Kirchenmitgliedschaft und Kirchengang jedoch mit einer Dimension „setting oneself apart from others“ positiv korreliert, das heisst, dass exklusive und kommunale Religiosität eher zur Abweichung und „individualisierte Spiritualität“ zur weit verbreiteten Norm auch innerhalb der Kirchen gehört.

nach Gemeinschaft und dem Heiligen in der Gesellschaft. Sein Schluss bezüglich Selbsthilfegruppen, der sich auch auf die beobachteten spirituellen Meditationskreise beziehen liesse, lautet gar etwas drastisch: „These groups announce the end of the social as it has been classically understood.“ (Denzin 1995: 267). Ein entsprechender Schluss liesse sich auf die hier diskutierten Kreise ausweiten.

Einem Bild einer individualistischen alternativen Religiosität, die im Gegensatz zu solidarischeren Formen von Religion steht, widersprechen qualitative Studien wie diejenige von Hedges und Beckford (2000: 179), die feststellen, dass die universalistischen Tendenzen der alternativen Religiosität „a sense of compassion for others, rather than individualistic self-improvement“ fördern würden. Die von Hedges und Beckford beigezogene Diskussion führt jedoch in wenig fruchtbare und normativ gelagerte Gefilde. Für das vorliegende Kapitel wichtig ist die Frage, ob Gemeinschaft hergestellt wird und diese Frage lässt sich mit dem hier verwendeten Gemeinschaftsverständnis sowohl für die genannten Fallbeispiele als auch für den von Hedges und Beckford angeführten Fall verneinen. Dieser Schluss ist aber angesichts der Vielzahl sozialer Kontakte nicht in die Diagnose Egoismus überzuführen, die von den genannten Autoren als Alternative gesehen und abgelehnt wird.

Eine weitere Frage stellt sich hinsichtlich der sozialen Konsequenzen dieser Form von Religion. Inwiefern strukturiert sie die soziale Ordnung der Gesellschaft?

Jon Bloch (1998) verweist auf die Tatsache, dass sich in der Bewegung eine geteilte Ideologie finde und damit durchaus von einer sozialen Bewegung gesprochen werden könne, die auf einem gegenkulturellen spirituellen Netzwerk basiere. Gerade der geteilte Individualismus führe zu Solidarität und gemeinsamem Aktivismus. Der Protestcharakter dieser Bewegung ist allerdings zu hinterfragen. Dass die in ihr herrschenden Vorstellungen wenig ausdifferenziert und alltagsnah sind, lässt eher Weltanpassung als Weltveränderung erwarten. So stellt Wood (2007: 72) im Gegensatz zu Bloch eine geringe Tendenz zur Weltveränderung im besagten Feld fest. Letztlich würden individuelle Praktiken und nicht systematische Glaubensvorstellungen im Zentrum stehen. Übergreifende Deutungsmuster sind zwar vorhanden, jedoch nur begrenzt relevant. Zudem seien die involvierten religiösen Autoritäten schwach, da sie sich, auch in den jeweils kommunizierten religiösen Inhalten, an ihren Kunden orientierten. Wood spricht diesbezüglich von einem nichtformativen (*nonformative*) Feld und unterscheidet solche Gruppierungen von Paganen, Theosophen und Spiritisten, die zwar ebenfalls mehrere Autoritäten akzeptierten, aber Dispositionen und einen Habitus konstituierten, sowie sich an Legitimierungs- und Delegitimierungskämpfen im religiösen Feld beteiligten (Wood 2007: 75). Der alternativen Religiosität, die beispielsweise über Selbsthilfebücher verbreitet wird, attestiert Craig Martin (2014) anhand US-amerikanischer Beispiele die Bestätigung der bestehenden Ordnung: Die Konsumentenentscheidung werde sakralisiert, das

Individuum zur Arbeit an sich selbst aufgefordert und die Verantwortung für sein Schicksal werde ihm zugeschrieben. Das führe zu einer Weltanpassung, weshalb von einem, so im Titel von Craigs Buch, regelrechten „opiate of the bourgeoisie“ die Rede sein könne.

5.3.5 Soziale Ordnung und Pflege des Individuums

Anhand zweier Fragen soll dieser Abschnitt zur Gesellschaft der Individuen resümiert werden: Inwiefern kann bei den beobachteten Zusammenhängen von *religiösen* Ritualen gesprochen werden? Und inwiefern haben diese einen Einfluss auf die Reproduktion der sozialen Ordnung der Gesellschaft?

5.3.5.1 Religiöse Rituale

Der diachron betrachtete Fall der Beichte zeigt einen Vorgang der Individualisierung, der in der Terminologie von Mary Douglas zunächst durch einen Rückgang von *group* und schliesslich auch von *grid* gekennzeichnet ist. Der synchrone Blick auf ein oft als Spiritualität oder alternative Religiosität bezeichnetes Feld liess eine Form von Religion erkennen, die durch wenig Gemeinschaftlichkeit und hohe individuelle Mobilität, also durch tiefe Werte auf beiden Variablen, *group* und *grid*, geprägt ist.

Bereits Durkheim (1994: 73, 63) diskutiert die Möglichkeit von individueller Religion, „die das Individuum für sich aufrichtet und für sich allein zelebriert“, kommt dann aber zum Schluss, dass zumindest für seine Gegenwart dieser scheinbar individuellen Erfindungen gelte, dass es sich nicht um eigenständige religiöse Phänomene handle, sondern um blosser Aspekte der gemeinschaftlichen Religion, an der die Individuen partizipierten. Diese Eigenständigkeit ist zumindest insofern bei den eben beobachteten Fällen ebenfalls nicht gegeben, als soziale Kontakte auch für die beobachteten Formen individualisierter Religion konstitutiv sind. Die Gemeinsamkeiten zwischen den individuellen Involviertheiten sind gerade aufgrund der hohen Individualität und dem tiefen Grad an *group*, der über Grenzziehungen als Rückhalt für hochspezifische religiöse Inhalte dienen könnte, gross. In einem freien Markt mit tiefem *grid* verbreiten sich markttaugliche Konzepte ohne Schranken, können es zu hoher Präsenz bringen und führen damit zur Homogenität individualisierter Religion.

In den beobachteten Beispielen aus dem Bereich alternativer Religiosität stehen sich Individuen im Austausch gegenüber, ohne dass dieser institutionell oder gemeinschaftlich vermittelt worden wäre. Damit besteht ein grundlegender Unterschied zu dem, was Durkheim unter Religion versteht, nämlich in der Art und Weise

der sozialen Vermittlung. Als Merkmal von Religion sieht Durkheim die „Kirche“ (*Église*) (siehe Abschn. 2.1.3.2). Freilich finden sich in den hier beobachteten individualisierten Formen Strukturen, z. B. formale Organisationen, aber die partizipierenden Individuen sind nicht über Mitgliedschaft oder Zugehörigkeit dauerhaft mit ihnen verbunden. Wie von Durkheim (1994: 72, 62) für Magie festgestellt, gibt es zwar Assoziationen zwischen den Anbietern, z. B. an Messen über den Buchhandel oder Kurszentren, aber sie sind nicht vollumfänglich konstitutiv für das Angebot, damit handelt es sich nicht um Religion in Durkheims Sinne. Die hier verwendete Religionsdefinition (siehe Abschn. 2.7) ist jedoch nicht auf eine gemeinschaftliche oder organisatorische Einheit, wie sie Durkheim mit dem Begriff der *Église* vorgeschwebt haben mag, angewiesen. Damit lassen sich die von Pike (2004) beschriebenen Neopaganen durchaus als religiös bezeichnen. Obwohl das rituelle Vokabular gross ist, lässt sich als Gemeinsamkeit das Erzeugen eines „sacred space“ (Pike 2004: 108) ausmachen. So wird beispielsweise durch das Streuen von Salz oder das Abbrennen von Weihrauch eine Grenze zwischen heilig und profan gezogen. Dies erlaubt es in diesen Fällen, die Unterscheidung zwischen transzendent/immanent oder heilig/profan auszumachen. Die Diversität des Feldes der individualisierten Religion macht es aber schwierig, es in seiner Gänze einer Kategorie wie Religion zuzuordnen. Es gibt im Feld alternativer Religiosität keine zentralisierten oder umfassend autoritativen Selbstbeobachtungen, anhand derer eine Semantik wie das Gegensatzpaar transzendent/immanent als Massstab für das ganze Feld identifiziert werden könnte. Die individualisierte Form, die die beobachteten Phänomene wie Bekenntnisrituale kennzeichnet, macht pauschalere Urteile problematisch. Es ist damit sinnvoller, die Frage, ob es sich um Religion handelt, falls sie überhaupt von Interesse ist, fallspezifisch und nicht über das ganze Feld hinweg zu entscheiden.

5.3.5.2 Soziale Ordnung

Wie kann der Zusammenhang der beobachteten religiösen Individualisierung mit der sozialen Ordnung der Gesellschaft beschrieben werden? Da es sich nicht in Durkheims Sinne um eine Kirche/moralische Gemeinschaft handelt, scheinen die konstitutiven Folgen für die soziale Ordnung zunächst einmal zweifelhaft. Um die Frage differenzierter zu beantworten, ist es wichtig, die religiöse Individualität in einen Kontext breiterer Vorgänge der Individualisierung zu stellen. Die gesteigerte Individualität ist kein ausschliesslich religiöses Phänomen, sondern eine übergreifende gesellschaftliche Tendenz, als deren Reproduktion die diskutierten religiösen Rituale gesehen werden können.

Diese religiöse Individualität bedeutet, auch wenn sie auf Kosten von Gemeinschaftlichkeit geht, keine Vereinzelung, sondern bindet das Individuum in soziale Kontakte ein. Die Beispiele von Gruppenmeditationen bei Sutcliffe, Pike und Wood

zeigen die Wichtigkeit von Interaktionen, und damit von Kontakten, für diese Form von Religion. Dies macht Goffmans (1961: 13) Vermutung anwendbar, dass kollokale Interaktion umso einflussreicher ist, je weniger stark die übergreifende Gemeinschaft ist. Dieser Schluss bestätigt denjenigen, den Schroer zum breiteren Vorgang der Individualisierung zieht. Die „individualisierte Gesellschaft“ ist nicht als Auflösung aller sozialen Bezüge zu verstehen: „Von einem globalen Solidaritätsschwund, einer ersatzlosen Streichung aller Gemeinschaftsformen (...) kann keine Rede sein“, (Schroer 2001: 455). Es bestehe angesichts der Kontakte, Bindungen und Vereinigungen kein Bedarf, der kommunitaristischen Forderungen Folge zu leisten, die „Unübersichtlichkeit der Gesellschaft“ in die „Überschaubarkeit der Gemeinschaft“ zurückzuführen (Schroer 2001: 456).

Das Feld alternativer Religiosität wird nicht über dauerhafte Strukturen aufrecht erhalten, die die einzelnen Interaktionen bestimmen, weshalb den Situationen eine hohe Flexibilität zukommt. Verschiedenste Elemente können eingebracht werden und auch die Beteiligten wechseln immer wieder. Insofern gibt das Feld alternativer Religiosität die Komplexität der Gesellschaft ziemlich unvermittelt wieder, statt dass die rituelle Interaktion von abgegrenzten Gemeinschaften bestimmt würde. Damit gibt es keine situationsübergreifenden, starken und relativ selbständigen gemeinschaftlichen Strukturen, die die Interaktionen in ihrem Sinne strukturieren.

Diese individualisierte und interaktionsbezogene Form von Religion führt gleichwohl, wie gezeigt, zu einer relativ grossen Uniformität an Überzeugungen und Ähnlichkeiten von Praktiken. Dies steht im Gegensatz zu einer segmentierten Aufteilung der Gesellschaft in starke Gemeinschaften, mit jeweils eigenen und relativ autonomen Komplexen von Glaubensvorstellungen und Ritualen. Diese gleichmässige und mit schwachen Gruppen verbundene Form von Religion weist auch ein schwaches *grid* auf: Es gibt keine starken Rollenzuweisungen oder Zugangseinschränkungen, abgesehen von monetären, das heisst nicht religiös bereitgestellten Mitteln. Das legt den Schluss nahe, dass von dieser Form von Religiosität das Individuum weniger in seiner Relation zu anderen bestimmt wird und weniger an seiner sozialen Position als an seiner eigenen Befindlichkeit arbeitet. Das heisst, dass die religiösen Rituale zur Konstitution des modernen Individuums beitragen. Mit Tschannen kann der „religiöse Individualismus“ über die Idee der Ermächtigung definiert werden:

„(. . .)l'individualisme croyant réfère à une situation où une personne utilise la croyance comme *ressource* pour résoudre un problème apparu dans sa *trajectoire* personnelle, l'idée de trajectoire renvoyant au processus par lequel la personne se *construit comme sujet*.“ (Tschannen 2008: 132; Hervorhebungen im Original)

Religiöser Individualismus ist dabei durch Wahl ausgezeichnet. Bei französischen Buddhisten stellt Tschannen fest, dass Religion als Ressource für Problemlösung

verwendet wird (vgl. Tschannen 2008: 140). Damit pflegt Religion gewissermassen das Individuum, das in modernen Zusammenhängen stark beansprucht wird, und tut dies in einem weitgehend hierarchiefreien Raum, in dem nicht Leistungen gemessen, sondern das Ich gepflegt wird. Die hier vorgestellten Praktiken erlauben durch diese Pflege eine Arrangierung mit den sozialen Umständen und erzeugen ein Individuum, das mit ihnen umgehen kann.

Für dieses Arrangieren mit der Welt dürften zwei Faktoren massgeblich sein:

1. Sowohl in der Geschichte des Bekenntnisses, die weg von der religiösen Beichte hin zur weltlicheren Auseinandersetzung mit dem Individuum und seinen Verstössen führt, als auch im Feld alternativer Religiosität findet sich eine Verschiebung der Mittel und Ziele weg vom Jenseitigen oder Transzendenten hin zur Innerweltlichkeit. Im Zentrum der Bezüge steht dabei die Pflege der alltäglichen Bedürfnisse des Individuums. Der bestehenden sozialen Ordnung wird damit keine jenseitige gegenübergestellt, die einen vertröstenden oder aktivierenden Kontrast zu ihr darstellen würde; vielmehr geht es um die rituell herbeiführbare Realisierung diesseitiger Bedürfnisse. Dies geht mit dem Ausbleiben einer stark selegierenden und strukturierenden Form der Gemeinschaft und damit einhergehenden distinkten Vorstellungen einher. Es ist zu erwarten, dass für die Ausformulierung und Plausibilisierung von Glaubensvorstellungen, die über das Konzept eines Jenseits der Gesellschaft eine starke Alternative gegenüberstellen, eine starke, entweder umfassend bestimmende oder distinkte Gemeinschaft notwendig wäre. Die beobachteten schwachen und unverbindlichen Strukturen sind dagegen strukturell stark in die Gesellschaft eingebunden, entsprechend sind ihre Heilsvorstellungen innerweltlich und weltbejahend.
2. Auch jenseits der innerweltlichen Ausrichtung der Vorstellungen ist in der Sozialform des Individuums im Vergleich zu derjenigen der Gemeinschaft ein Potenzial zur Arrangierung mit der Welt zu vermuten: Es bestehen schwache Bindungen zu einem grossen Personenkreis, der niederschwellig betreten und wieder verlassen werden kann. Religiöse Rituale tragen damit nicht zu einem Kollektiv bei, das Grundlage einer subkulturellen Abschottung oder einer gegenkulturellen Opposition sein kann. Entsprechende Formen von Religiosität stehen in einer problemlosen Koexistenz mit anderen Ansprüchen in der Gesellschaft. Beispielsweise stellen komplementäre religiöse Praktiken im Gesundheitsbereich weniger ein Problem dar, als Gebote, die durch die Kopplung an Gemeinschaftszugehörigkeit verbindlich sind, wie beispielsweise ein Verbot von Bluttransfusionen. Der mit den alternativ-religiösen Praktiken verbundene Individualismus macht für die praktizierenden Individuen wie auch für Beobachter allenfalls dahinter stehende Autoritäten unsichtbar, weshalb auch daraus

abgeleitete Ansprüche auf individuelle Entscheidungen, denen in der Gesellschaft als Instanz ein gewisses Mass an Legitimität zukommt, nicht auf als gesellschaftsgefährdend wahrgenommene Strukturen zurückgeführt werden.

Angesichts dieser beiden Folgen für die soziale Ordnung können mit Martin (2014) solche Formen von Religion als neues „Opium der Bourgeoisie“ betrachtet werden, da das Individuum in seinem innerweltlichen Funktionieren unterstützt wird und zwar entlang einer kapitalistischen, individualisierenden Logik mit ihrer Betonung von individueller Verantwortung und Machbarkeit. Damit stärke sie diese Logik und die davon erzeugte Ordnung.⁶⁸ Ob diese Erzeugung und Einbindung des Individuums in die soziale Ordnung mit der Folge ihrer Reproduktion mit Martin und Giddens eher negativ als „Kommodifizierung“ bezeichnet werden soll oder mit Durkheim als ein die soziale Ordnung aufrecht erhaltender „Kult des Individuums“ positiv zu werten ist, kann nur mit einem werthaften Massstab beurteilt werden und wird deshalb hier nicht entschieden.

⁶⁸Freilich kann dieser Schluss, auch wenn ihn die Fälle und die Analyse der involvierten Strukturen nahe legen, nicht über alle Elemente des Feldes alternativer Religiosität verallgemeinert werden. Wie bereits erwähnt ist das Feld heterogen und die beobachteten Vorgänge sowie ihre Folgen sind dezentral.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Das Fazit dieser Untersuchung ist in drei Abschnitte gegliedert: Erstens werden die Grundbegriffe Praxis und Ritualisierung geklärt, zweitens wird die im Verlauf dieser Arbeit verfolgte Argumentation durch ihre Positionierung im Rahmen dreier grundlegender theoretischer Dilemmata rekonstruiert. Schliesslich wird, drittens, eine Antwort auf die Frage danach gegeben, wie jenseits elementarer Formen der Zusammenhang von religiösen Ritualen und sozialer Ordnung beschaffen ist.

6.1 Praxis und Ritualisierung

6.1.1 Praxis

Praxis wird als eine menschliche Aktivität verstanden, die strukturiert ist und durch ihren Vollzug auf diese Strukturierung zurückwirkt. Mit der Betonung der Strukturiertheit von Handlungen wird darauf hingewiesen, dass sie nicht zufällig oder das Ergebnis situativer Entscheidungen sind, sondern durch die Bedingungen, im Rahmen derer sie stehen und unter denen sie durchgeführt werden, bestimmt werden. Strukturiertheit bedeutet die Erwartbarkeit bestimmter Verhaltensweisen für die Handelnden, für den Wissenschaftler die Erklärbarkeit der Aktivitäten über den Blick auf diese Strukturen. Die Strukturen wiederum werden durch den Blick auf diese Aktivitäten erklärbar, denn diese sind es, die die Strukturen reproduzieren.

Ein solches im Vergleich mit anderen Theorien noch wenig ausgefallen anmutendes Verständnis von Handlung und Struktur gilt es weiter zu spezifizieren. Dazu soll insbesondere identifiziert werden, wie gemäss der vorliegenden Version von Praxistheorie die eben beschriebene Strukturierung des Handelns funktioniert.

Diesbezüglich aufschlussreich ist die Rolle, die darin Wissen und Verbalisierung zugewiesen wird: Die Motivation und das Wissen, das zum Vollzug des Handelns

notwendig ist, liegt nicht in verbalisierbarer Form vor, sondern ist implizit vorhanden. Die Handelnden folgen einer Regel, die sie nicht explizieren können. Ihnen liegt kein Modell vor, das sie in Handlungen übersetzen. In praxistheoretischen Ansätzen wird die Wirkung von Struktur auf das Handeln nicht in der bewussten Übernahme von und der Entscheidung für bestimmte Handlungsziele gesehen. Und das Handeln funktioniert auch nicht als Befolgung bestimmter gleichermaßen bewusst vorhandener Handlungskompetenzen.

Damit ist mehr darüber gesagt, wie die Praxis nicht funktioniert, als wie sie funktioniert: Das Zusammenspiel von Individuum und Gesellschaft erfolgt nicht als Abwägung und Entscheidung auf der Seite des Individuums und der Bereitstellung von geteilten, in einer Logik organisierten Werten auf der Seite der Gesellschaft, die dem Individuum zur Übernahme und Realisierung überlassen werden. Wie, wenn nicht über die Abwägung und Entscheidung unter Massgabe von Werten werden die Selektionen der Individuen angeleitet? Mit dem blossen Verweis auf Unbewusstheit und Impliztheit ist noch nicht erklärt, wie die Strukturierung erfolgt. Sie funktioniert insbesondere über zwei Faktoren:

Erstens sind emotional konstituierte Relevanzen massgeblich. Das Handeln richtet sich an affektiven Präferenzen aus, in Schatzkis Terminologie an einer Teleoaffektivität, die nicht bewusst erkannt oder benannt werden muss. Diese Affektivität dürfte meist wenig enthusiastisch in Form von *confidence* bestehen, einem unspektakulären Gefühl der Sicherheit, das Richtige auf die richtige Art und Weise zu tun. Zweitens müssen überhaupt die Ressourcen, Fähigkeiten und das Handlungswissen vorhanden sein, die nötig sind, um das affektiv ansprechende Verhalten realisieren zu können. Mit Bourdieu wäre insbesondere auch auf die körperlichen Fähigkeiten hinzuweisen, die praktisch eingeübt werden und für die Reproduktion notwendig sind. Dies weist auf den Charakter der Habitualität hin, der Praxis typischerweise zukommen dürfte: Was bereits eingeübt wurde, wird besser beherrscht und eher mit *confidence* versehen. Werden Praktiken vollzogen, kann sich damit Teleoaffektivität und Handlungswissen einspielen, was ihre dauerhafte Reproduktion wahrscheinlicher macht. An dieser Stelle wäre mit Bourdieu der Begriff des Habitus anzusiedeln: Damit bezeichnet er kollektive Dispositionen, die Selektionen (z. B. die Präferenz für bestimmte Formen von Kunst bei bestimmten gesellschaftlichen Schichten) wahrscheinlich machen. Diese Wahrscheinlichkeit ist das Ergebnis eines *sets* von praktisch eingeübten Teleoaffektivitäten und Kompetenzen.

Trotz der Betonung der Impliztheit und Nicht-Bewusstheit stellt Praxis Handeln im Sinne sinnhaften Verhaltens dar. Diejenigen, die eine Praxis vollziehen, sind möglicherweise nicht über die Motive und Bedeutungen informiert, die der Praxis zugeschrieben werden könnten, aber sie können ihr jeweiliges Handeln über das, was David Bloor als *glossing* nennt, bezeichnen. Eine Person, die eine Kerze anzündet,

weiss, dass sie gerade eine Kerze anzündet. Dieses *glossing* ist auch ein *framing* im Sinne Goffmans, da es eine Antwort auf die Frage, was denn vorgeht, gibt und entsprechende Regeln im oben ausgeführten Sinne mit sich bringt. Damit ist das mit Max Weber gestellte Mindestanforderung an Handeln als sinnhaftes Verhalten erfüllt – reflexartiges Zwinkern mit den Augen stellt dagegen beispielsweise nur Verhalten dar, nicht Handeln und auch keine Praxis.

Wichtig zur Einordnung dieses Verständnisses von Praxis ist ein grundsätzlicher Unterschied zur Begriffsstrategie Webers. Zunächst einmal steht der Begriff der Praxis, nicht wie bei Weber derjenige des Handelns, im Zentrum, da der Fokus nicht auf einzelnen Akten liegt. Eine noch grundsätzlichere Differenz besteht darin, dass Weber verschiedene Idealtypen des Handelns formuliert. Davon weist einer, das traditionale Handeln, zwar eine gewisse Nähe zu den eben zusammengefassten Betonungen eines Verständnisses von Praxis auf. Praxistheorien formulieren mit „Praxis“ jedoch keinen Idealtyp, sondern einen Universaltyp menschlicher Aktivität. Jegliche Arten des Handelns finden im Rahmen einer Praxis statt. Damit gilt auch ein Handeln, das mit der Explikation von Sinn, mit Reflexivität, einhergeht wie beispielsweise die diskursive Aushandlung von Bedeutungen, als Praxis. Auch auf Diskurse oder Kommunikation trifft das zu, was über Praxis ausgesagt wird, auch sie werden letztlich als durch Strukturen strukturiert gesehen. Die Strukturen können im Rahmen diskursiver Praxis Gegenstand von Reflexivität und Explikation werden, dieser Zugriff ist jedoch einer der Beobachtung, nicht der Konstitution, sie bleiben auch dann Bedingungen des Handelns, die nicht einfach abgeschüttelt werden können. Vielmehr stellt die Reflexion selbst eine Praxis dar, die in bestimmten Strukturen angelegt ist und im Rahmen affektiver Relevanzen und Fähigkeiten umgesetzt wird.

Beispielsweise handelt es sich auch beim Betreiben von Wissenschaft trotz all der darin geforderten Reflexivität um eine teleoaffektiv besetzte, durch implizites Wissen angeleitete Angelegenheit. Der Einzelne in ihrem Rahmen Handelnde kann diese Praxis nicht durch Reflexion und einen darauf basierenden voluntaristischen Kraftakt ohne Weiteres verändern oder aufgeben. Beispielsweise wird das Verfassen einer Habilitationsschrift nicht einfach abgebrochen: Interessen, Fähigkeiten, Karrierechancen, mangelnde Zufriedenheit mit unfertigen Kapiteln, Abgabetermine usw. sind Strukturen, die es wahrscheinlich machen, dass weiter gearbeitet wird. Nicht einmal die praxistheoretisch informierte Bewusstheit über diese quasi im Hintergrund wirkenden Faktoren ändert etwas an ihrer Wirkung.

Die soziologische Diskussion zur Beziehung von Struktur und Handeln beantwortet die hier vorliegende Praxistheorie mit der eingangs genannten Nähe von Praxis zu Struktur und, da Praxis eine Aktivität darstellt, auch zu Handlung. Strukturen stellen, so Niklas Luhmann, aus der Perspektive von Beobachtungen im Feld,

aber auch seitens des Wissenschaftlers, Erwartungen dar, sind also Konfigurationen der Wirklichkeit, die jeweils bestimmte Anschlüsse nahe legen: Beispielsweise findet sich auf einem Tisch eine Packung Streichhölzer und eine Kerze, die nicht brennt, wobei eine Person an den Tisch heran tritt. Diese Person hegt, wie auch der Beobachter, an diese Ausgangslage bestimmte Erwartungen. Als solche Anschlusswahrscheinlichkeit kommt der Struktur eine virtuelle Dimension zu: Der springende Punkt an der Situation verstanden als Struktur ist nicht das, was passiert (das Wirkliche, das heisst im Moment: Nichts), sondern das, was sie ermöglicht, ja wahrscheinlich macht, nämlich, dass die Person die Kerze anzündet (das Mögliche, das in den Augen der erwartenden Beobachter vor dem Vollzug zur Virtualität wird). Diese virtuelle Struktur kann aufgrund von Erwartungen, damit verbundener Antizipation, Kalkulation oder Unterstellung, auf jeden Fall aber durch mit der Struktur als Erwartung verbundene Teleoaffektivität in der Praxis zu Aktivität und damit realisiert werden. In der Absicht, Licht zu machen, in dem Glauben, einen Auftrag zu befolgen, oder der blossen Freude am Anzünden einer Kerze zündet die Person die Kerze an. Möglicherweise sind Erfahrungen früherer Durchführungen oder explizite Regeln in Form von Anweisungen involviert, es reicht aber auch aus – und ist angesichts der Glühbirne, die über dem Tisch glüht und bisher zu erwähnen vergessen wurde, wahrscheinlich –, dass die Person einfach Freude am Handlungsvollzug empfindet, das heisst: Teleoaffektivität und Handlungswissen reichen aus. Im Rahmen von Praxis wird Struktur zum Handeln.

Zweifellos schreiben Praxistheorien dem Menschen, der gewissermassen als Primat der Praxis verstanden wird, eher wenig Souveränität zu. Letztlich ist er jedoch aus einer entsprechenden Sichtweise nicht zum blossen Vollzug übergeordneter Strukturen verurteilt. Strukturen erhöhen nur die Wahrscheinlichkeiten bestimmter Selektionen, sie determinieren sie nicht. Die Realisierung von Strukturen in Handlungen bringt Unbestimmtheiten mit sich, die Improvisationen und Unerwartetes bedingen können. Aus unterschiedlichsten Gründen und Ursachen, Zufällen (Windstoss), Unfähigkeiten (brechendes Streichholz), Launen (Antriebslosigkeit) kann es auch nicht zum Anzünden der Kerze kommen. Zudem ist ein Individuum nicht nur in eine Praxis eingebunden: Es gibt konkurrierende Praktiken mit ihren eigenen Zwängen und so können diese Praktiken gegenseitig den Vollzug irritieren. Man kann, um auf ein etwas lebensnäheres Beispiel zurückzugreifen, nicht den ganzen Tag habilitieren, auch wenn es notwendig oder vielleicht sogar attraktiv scheint. Das Individuum wird dadurch, dass es an mehreren Praktiken zu partizipieren hat, nicht unbedingt freier, aber die einzelne Praxis weniger determinierend.

Das hier vertretene Praxisverständnis bleibt, dies sei als letztes bemerkt, zudem stets eine *soziologische* Theorie: Wenn Handlungsvollzüge nicht über die eigenmächtigen Selektionen des Individuums verstanden werden, heisst das nicht, dass

biologische Gegebenheiten, neuronale Muster oder materielle Verteilungen für ihre Erklärung verantwortlich werden. Es wird nach den sozialen Strukturen gefragt, die die Praxis im oben ausgeführten Sinne hervorbringen und die Menschen in diese Aktivitäten einbinden – und die Annahme ist, dass ein Grossteil der beobachteten Varianz in der sozialen Welt darüber verstanden werden kann.

6.1.2 Ritualisierung

Ritualisierung ist eine spezifische Art und Weise der Strukturierung von Handlung: Praxis wird nach dem Vorbild früherer Durchführungen vollzogen, sie folgt einer bestimmten Form und Tradition. Ritualisierung kann sich ohne gezielte diesbezügliche Interventionen einspielen, wenn sich beispielsweise regelmässig nach Feierabend die Belegschaft eines Büros zum Umtrunk in einem Gasthaus einfindet. Bei einer solchen stillschweigenden Befolgung von Gewohnheit lässt sich kaum zwischen den drei hier genannten Dimensionen von Ritualisierung, nämlich Formalisierung, Tradition und Repetition, unterscheiden. Ritualisierung kann jedoch auch zu einer von bestimmten Akteuren gezielt angestrebten Unternehmung werden, wodurch die drei Dimensionen auseinander treten: Dann wird von Akteuren im Feld die genaue Repetition früherer Durchführungen einer Praxis gefordert (Repetitivität). Es werden bestimmte Formen, wie beispielsweise spezifische Kleidung, vorgeschrieben, die die jeweilige Praxis von anderen Aktivitäten unterscheidet (Formalisierung), oder die Praxis wird in einer Tradition verortet, die zum Ideal wird (Tradition). Was auf einer Dimension von Ritualisierung versäumt wird, kann auf anderen Dimensionen gewissermassen kompensiert werden. Wenn beispielsweise das beinahe erste Mal ein Papst in den vorzeitigen Ruhestand tritt und das rituell begangen werden soll, kann diesbezüglich nicht auf Repetitivität zurückgegriffen werden. Umso mehr dürfte deshalb bei den Praktiken, die stattfinden, Tradition betont werden, umso wichtiger ist die rituelle Kostümierung und die Beibehaltung anderer Formen wie z. B. der Kommunikation einer feierlichen Stimmung seitens der Beteiligten – so wird klar, dass es sich um ritualisierte Praxis handelt, auch wenn sie so das erste Mal stattfindet.

Wichtig ist die Frage, welche Ebene, diejenige des Gegenstandes oder diejenige des Wissenschaftlers, bei der Definition von Ritualisierung und Ritual welche Rolle spielt. Ritualisierung findet auf der Ebene des Feldes statt, dürfte aber meist erst durch den Wissenschaftler als solche benannt werden. Dabei kann eine ritualisierte Praxis seitens des Wissenschaftlers als ein Ritual bezeichnet werden, wenn auf der Ebene des Untersuchungsgegenstandes bestimmte entsprechende Praktiken über ein *glossing* gebündelt und als Einheit identifiziert werden – wofür im Untersuchungsge-

genstand freilich nicht die Kategorisierung als „Ritual“ notwendig ist. Schliesslich ist Ritualisierung eine Frage des Mehr oder Weniger, während Ritual eine dichotome Angelegenheit darstellt. Zu bestimmen, ab welchem Mass von Ritualisierung das Verdikt „Ritual“ angebracht ist, bleibt wiederum dem Wissenschaftler überlassen.

Was sind die Folgen der Ritualisierung von Praxis? Auf einer sehr allgemeinen Ebene mögen dazu Antworten möglich sein. Insbesondere wird die Realisierung von Strukturen, ihr Transfer von Virtualität zu Aktualität, zuverlässig und damit Struktur gestärkt. Die durch die Repetitivität angelegte Wiederholung und das Festhalten an Form und Tradition legt die Häufigkeit sowie die Art und Weise dieser Realisierung zudem fest. Damit sinkt die Flexibilität und Reflexivität wird aus dem Vollzug der Praxis mit zunehmender Ritualisierung ausgeschlossen. Zudem wird mit regelmässiger Durchführung der Ritualvollzug für die Teilnehmenden habituiert: Die Kompetenz in der Durchführung, die dafür notwendigen Fähigkeiten und Affektivität spielen sich ein. Wenn das Anzünden der Kerze auf dem Tisch im oben genannten Beispiel ritualisiert ist und die Versuchsperson an dieser Ritualisierung Anteil hatte, ist die Chance gross, dass die Kerze bald brennt.

In den beobachteten Beispielen religiöser Rituale wurden unterschiedliche Folgen von Ritualisierung festgestellt: die zuverlässige Herstellung von Kontakten unter den Teilnehmenden, die Etablierung von Machtverhältnissen, die Plausibilisierung einer Symbolik, oder die Demonstration einer Gruppengrenze. Bevor das weiter ausgeführt wird, gilt es resümierend theoretische Probleme, die im Verlauf dieser mit „Praxis“ und „Ritualisierung“ hantierenden Untersuchung diskutiert werden mussten, zu klären.

6.2 Theoretische Dilemmata

Die Arbeit an der Fragestellung dieser Untersuchung mit der hier gewählten praxistheoretischen Position nötigte zur Navigation zwischen verschiedenen theoretischen Dilemmata hindurch. Der entsprechende Kurs wurde unter Rückgriffen auf Mikrosoziologie, Netzwerktheorie und Systemtheorie befolgt, die sich als Ergänzungen zur Praxistheorie wichtig, aber ihrerseits nicht unproblematisch erwiesen.

6.2.1 Subjektivismus vs. Objektivismus

Praxistheorien stellen den Versuch dar, die Alternative zwischen Subjektivismus und Objektivismus zu vermeiden. Ersterer würde die soziale Welt über die Entscheidungen des Einzelnen verstehen, letzterer als Realisierung übergreifender Strukturen.

Dem Subjektivismus wird mit dem praxistheoretischen Handlungsverständnis als erstes abgeschworen. Individuen spielen zwar als Ausgangspunkt von Handlungen, in ihrer körperlichen Anwesenheit und Involviertheit und als Träger von Emotionen eine zentrale Rolle. Aber die Praxis, in der sie diese Rolle spielen, wird, wie eben noch einmal nachgezeichnet, als sozial strukturiert thematisiert. Der Blick auf Rituale rüttelt nicht an diesem Bild: Ritualisierte Praxis kann sich zwar semantisch (evangelikaler Gottesdienst) oder strukturell (Zen-Meditation) auf den Einzelnen beziehen, die Ritualisierung liess sich dennoch als sozial strukturiert entlarven. Auch die beobachteten rituellen Praktiken im Feld alternativer Religiosität, das ohne starke Autoritätsstrukturen auskommt und hohe individuelle Mobilität ermöglicht, reproduziert in hohem Masse homogene Strukturen, die das Individuum nahtlos in die soziale Ordnung der Gesellschaft einfügen.

Auf der Seite des Subjektivismus siedelt Bourdieu auch den Interaktionismus an, den er als Position kritisiert, die die soziale Welt als durch situative Vorgänge strukturiert betrachtet. Die soziale Welt geht nicht aus dem Individuum, sondern aus der Situation hervor. Die Annahme, dass Rituale die über sie hinausgehende soziale Ordnung bestimmen, könnte das nahe legen. Gerade in der Mikrosoziologie, auf die insbesondere in der Version von Randall Collins zur Analyse von Interaktionen zurückgegriffen wurde, findet sich die Auffassung der Situation als Ausgangspunkt des Sozialen. Als praxistheoretisch anschlussfähige Gegenposition konnte auf Erving Goffman Bezug genommen werden, der in Auseinandersetzung mit Mikrosoziologen, die ihn einst als Gewährsmann betrachteten, die Strukturiertheit von Situationen durch *frames* betonte. Sinnzuschreibungen, Kompetenzen, affektive Strukturen ermöglichen erst die rituellen Situationen, die dann ihrerseits zur Aufrechterhaltung dieser Ordnung beitragen. Den diskutierten Fallbeispielen entspricht das: Die beobachtete ritualisierte Praxis fand nicht als spontane Emergenz statt.

Schwieriger scheint die Vermeidung des Objektivismus. Immer wieder ist in Praxistheorien von Struktur die Rede und oft scheinen Praktiken von übergreifenden Strukturen determinierte Vollzüge darzustellen, die keinen Spielraum für die Situation oder das Individuum offen lassen. Auch die Betrachtung der Fallbeispiele birgt die Gefahr der Überschätzung der strukturierenden Wirkungen von Ritualen. Die Individuen, die sich nicht an die Strapazen der Zen-Meditation gewöhnen, wurden kurz erwähnt, näher betrachtet aber dann doch diejenigen, die sich die notwendigen Fähigkeiten antrainierten. Auch bei den evangelikalischen *Celebrations* standen die Ritualteilnehmer im Fokus, nicht diejenigen, die der Angelegenheit irritiert oder gelangweilt fernblieben. Von Seiten des Forschers kann das idealisierte Zusammenspiel von Struktur und Handlung, das ritualisierte Praxis zu verwirklichen sucht, für

ein Abbild der weitaus kontingenteren Realität der Gesamtheit der jeweiligen sozialen Ordnung gehalten werden.

Dem wurde hier einerseits systemtheoretisch entgegengewirkt, indem Interaktion als von ihrer gesellschaftlichen Umwelt abgegrenztes System verstanden wurde, das mit spezifischen Begrifflichkeiten zu analysieren ist. Diese Entkopplung verhindert, dass Rituale als Abbild ihres sozialen Kontexts verstanden werden. Wie andere Situationen verfügen sie, mit Goffman gesprochen, über eine Membran, die Einflüsse nicht unvermittelt und notwendigerweise zur Geltung kommen lässt. Nur so ist beispielsweise die Beständigkeit und konservierende Funktion der Todesrituale bei den Zoroastriern in Indien denkbar, die trotz gemeinschaftlichem Aufruhr unirritiert fortgeführt wurden.

Als weitere Massnahme gegen Objektivismus galt es, die sozialen Ordnungen ihrerseits nicht objektivierend oder reifizierend zu konzipieren: So wurden netzwerktheoretisch Gemeinschaften als Gemengelage von Beziehungen, nicht als homogene Einheiten thematisiert. Somit wurde den Gemeinschaften, aber auch der Gesellschaft, nicht mehr die Einheit und Einheitlichkeit zugeschrieben, die Durkheim den Aborigines unterstellte. Diese Einheit wurde nicht als Ausgangspunkt einer in den Worten Bourdieu „Hervorbringung ohne Hervorbringer“ gesehen, sondern als Ziel von Bemühungen und gezielten Ritualisierungen – beispielsweise durch *one-to-many*-Rituale wie in den *Celebrations* –, untersucht.

6.2.2 Idealismus vs. Positivismus

Das hier verwendete Konzept von Praxis wendet sich gegen die Auffassung, dass Symbole, Werte oder Bedeutungen einer eigenen Sphäre zuzuordnen sind und so etwas wie Symbolsysteme bilden. Es richtet sich auch gegen eine entsprechende Auffassung von Kultur, die die genannten Elemente von einem Gegenüber, das je nachdem als „Gesellschaft“, „Struktur“ oder „soziale Systeme“ bezeichnet wird, unterscheidet. Eine solche Auffassung hat ausgehend von der Durkheiminterpretation von Talcott Parsons, vermittelt über Clifford Geertz, gerade die Religionswissenschaft und ein Bild von „Religion als Kultur“ geprägt.

Ein solches Konzept eines separaten Reichs der Ideen, das einer eigenen Logik folgt, ist praxistheoretisch als idealistisch zu kritisieren. Bedeutungen sind nicht unabhängig von Handlungsvollzügen zu sehen. Diese bestimmen auch die Beziehungen der Symbole untereinander. Eine solche Gegenposition zur Symbolsystemkonzeption kann sich wie Anne Rawls auf das epistemologische Argument der *Formes* berufen. Eine Herangehensweise über Rituale versucht den Idealismus gezielt dadurch zu vermeiden, dass Strukturen und Handlungen im Zentrum stehen und

explizite Bedeutungen zwar hinzukommen können, diese aber abgesehen von einer basalen Sinnhaftigkeit nicht notwendigerweise hinzukommen müssen.

Wird so die Autonomie der Kultur verneint, könnte man, so würde Clifford Geertz argumentieren, auf einen Positivismus zusteuern. Diese andere Seite des Dilemmas scheint tatsächlich für Praxistheorien verlockender. Mit einer Position, die Rituale als Resultate übergreifender sozialer Strukturen versteht, handelt man sich Geertz' Vorwurf des „Vulgärpositivismus“ ein. Religion und Ritual würden dabei als bloße Spiegelung gesellschaftlicher Vorgaben gesehen, wie dies beispielsweise dem Marx der *Deutschen Ideologie* vorgeworfen werden kann. Was als Mittel gegen Objektivismus gilt, könnte auch gegen einen solchen Positivismus helfen: Rituale werden als eigenständige Einheiten gesehen, die kontingent ablaufen und nicht von anderen Einheiten determiniert werden. Das heißt, dass die praxistheoretisch vorgesehene Strukturierung von Ritualen nicht unvermittelt und unausweichlich verläuft, weshalb rituelle Praxis nicht als blosser Reflex einer übergreifenden Ordnung verstanden werden muss. Zudem wirken sie ihrerseits auf diese Strukturen zurück, sind also keine blossen Folgen oder Symptome.

Positivismus im Sinne von Talcott Parsons' Vorwurf der Verkennung der sinnhaften Dimension des sozialen Lebens musste in der vorliegenden Untersuchung ebenfalls problematisiert werden: Gerade die Mikrosoziologie von Randall Collins, dessen Interaktionsrituale zwar Symbole hervorbringen, aber kaum auf ihnen basieren, ist diesbezüglich einseitig. Auch Netzwerktheorien, die für den Blick auf Gemeinschaften fruchtbar gemacht wurden, dürften aufgrund ihrer Konzentration auf formale Merkmale sozialer Beziehungen in den Ruch eines solchen Positivismus geraten. Als Gegenmassnahme war wichtig, mit Durkheim rituelle Praxis nicht als sinnfreie Affektivität oder dumpfe Traditionalität zu sehen, die gerade durch das Ausbleiben von Sinnzuschreibungen gekennzeichnet ist. Eine solche Gegenüberstellung zwischen im Sinne Webers affektuell oder traditionellem im Gegensatz zu wertrationalem Handeln wurde abgelehnt: Rationalität und Ritualisierung stehen nicht in einem Gegensatz zueinander und dementsprechend sind Rituale nicht als blosses reaktives Verhalten zu sehen.

Praxis ist immer mit einer minimalen Sinnhaftigkeit verknüpft, insofern die Handelnden über den Vorgang des *glossing* eine Idee davon haben, was sie gerade tun und via *frames* zumindest entsprechende Regeln aktivieren. Inwiefern Bedeutungen und Modelle dabei verbalisiert und expliziert werden, inwiefern Reflexivität besteht oder nur impliziten Regeln gefolgt wird, wird theoretisch offen gelassen und stellt eine empirische Frage dar. In den diskutierten Fallbeispielen ist der Stellenwert von explizit zugeschriebenen Bedeutungen unterschiedlich: Die Praxis der Kommunen kommt weitgehend ohne komplexe Deutungen aus, und buddhistische Meditation wird gerade so mit *frames* versehen, dass von Verbalisierungen

abgesehen wird, während in den evangelikalischen *Celebrations* die Kommunikation theologischer Konzepte eine wichtige Rolle spielt – auf diese Unterschiede wird im letzten Abschnitt zurückzukommen sein. Keiner der Fälle würde jedoch darauf hinweisen, dass Bedeutung und Handeln in verschiedenen Systemen angesiedelt sind.

6.2.3 Deduktion vs. Geschichte

Sozialwissenschaft steht seit jeher in der Spannung, eine nomothetische Wissenschaft nach naturwissenschaftlichem Vorbild zu sein und nach Erklärungen zu suchen, die sich in Gesetzen verallgemeinern lassen, oder eine ideographische Wissenschaft nach dem Vorbild der Geschichte zu sein, die ihre Gegenstände in ihrer Spezifität zu verstehen versucht.

Bei Durkheim finden sich nomothetische Tendenzen in Form eines soziologischen Generalisierungsinteresses, einer Verallgemeinerung vom Einfachen auf das Komplexe. In seiner Folge machen im Funktionalismus und Strukturfunktionalismus die Identifikation zeitloser Strukturmerkmale und Funktionskataloge den Kern der Theoriebildung aus. Eine praxistheoretische Position kann auf die eingespielte Kritik an solchen funktionalistischen Generalisierungen aufbauen. Deren deduktiv-nomothetischer Anspruch hält einer kritischen Überprüfung nicht stand und der Erklärungswert ist nicht so gross, wie beansprucht.

Praxistheorien verfolgen meist keine verallgemeinernde Theoriebildung. In ihren Ursprüngen im Marx der *Deutschen Ideologie* wendet sich Praxistheorie der Geschichte zu und mit Wittgenstein hat der wichtigste philosophische Pate nicht das Erklären, sondern das Verstehen im Blick, das sich beispielsweise gegen den Evolutionismus von James George Frazer richtete. Andererseits liegt Praxistheorien, auch wenn sie anderweitig keine Universalaussagen anstreben mögen, doch ein universales Verständnis von menschlicher Aktivität zugrunde. Praxis ist ein zeitloser Begriff, ein Verständnis von Struktur und Handlung, das kontextübergreifend angewandt wird. Auch das Verständnis von Ritualisierung verweist auf formale, ahistorische Eigenschaften. Und je wichtiger die mikrosoziologischen Anleihen und der darin enthaltene Interaktionismus in einer Ritualtheorie sind, desto stärker werden Geschichte und Kontext ausgeblendet, und universale Modelle der Struktur von Interaktion halten Einzug.

Darauf wurde, wie im vorherigen Abschnitt gezeigt, reagiert. Jedoch dürften Grundbegrifflichkeiten wie „Handlung“ oder „Praxis“ mit übergreifendem Anspruch schliesslich trotzdem notwendig sein, um überhaupt über verschiedene Kontexte hinweg vergleichen zu können. Entscheidend ist, diese Begrifflichkeiten

als wissenschaftliche Konzepte zu reflektieren, was gerade der Blick auf die Geschichte dieser Begriffe erlaubt. Dieser Blick führte dazu, dass beispielsweise die Unterstellung der Wichtigkeit von Symbolen in Ritualen, die im Anschluss an Durkheim oft getätigt wird, zurückgenommen wurde. Ob eine explizite Symbolik eine Rolle spielt, wird dem Feld überlassen. Auch die Annahme, dass ritualisierte Praxis von universaler Notwendigkeit für das menschliche Zusammenleben ist, wurde abgelegt. Stattdessen wurde Ritualisierung als Vorgang gesehen, in dem gewisse formale Kriterien der Handlungsstrukturierung wichtig werden können, aber nicht müssen. Die Antwort liefert die Empirie.

Während die Praxistheorie als Referenz solcher Begriffsreflexion dienen konnte, ist sie als Ausgangspunkt der kritischen Auseinandersetzung mit der Historizität von Begriffen weniger geeignet als beispielsweise poststrukturalistische Strömungen, die an der Prominenz des Begriffes „Diskurs“ zu erkennen sind. Hier wurde zur Historisierung der Konzepte der sozialen Ordnung oder der Religion auf die Systemtheorie Luhmanns zurückgegriffen – diese führt die Geschichtsbezüge fort, die sich beim späteren Talcott Parsons finden, verabschiedet sich jedoch von den ahistorischen Funktionskatalogen, an denen dieser festhielt. Luhmann folgend wurde beispielsweise die Unterscheidung zwischen Interaktion und Gesellschaft als Resultat einer Geschichte der Ausdifferenzierung gesehen, statt auf die formal-soziologische Diskussion der Beziehung zwischen Mikro- und Makroebene des Sozialen zurückzugreifen. Auch „Religion“ wurde als Resultat einer Geschichte der Ausdifferenzierung gesehen und darüber definiert – nicht etwa durch den Verweis auf ein Wesen der Religion oder die analytische Definitionsfreiheit des Wissenschaftlers.

Auf einer solchen Grundlage wurden die Beziehungen real existierender Einheiten untersucht. In der Realität sind sie einem dauerhaften Wandel unterzogen. Das macht die Generalisierung schwieriger, als es Durkheim in seinem Vorhaben vorsah, elementare Formen der Beziehung zwischen Religion und sozialer Ordnung zu identifizieren, die sich auch in komplexeren Verhältnissen wiederfinden liessen.

6.3 Religiöse Rituale und soziale Ordnung

Endlich soll ein allgemeines Modell zum Zusammenhang von religiösen Ritualen und sozialer Ordnung präsentiert werden. Es wird von den beobachteten Fällen gestützt und kann mit den beigezogenen Theorien und Konzepten erklärt werden.

Ein zweidimensionales Koordinatensystem stellt die Ausgangslage dafür dar (siehe Abb. 6.1). Die X-Achse bildet eine von links nach rechts ansteigende Komplexität ab. Steigende Komplexität bedeutet, dass immer mehr Beziehungen zwischen den Elementen eines Systems möglich sind, wobei nicht alle verwirklicht

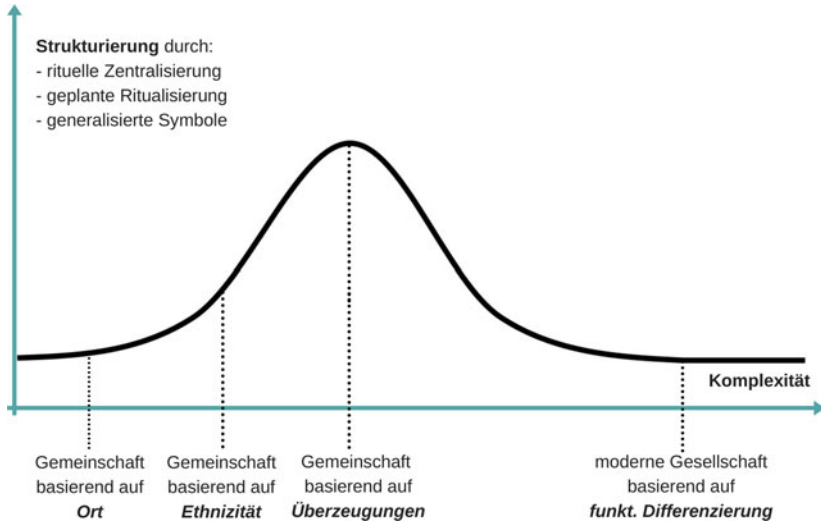


Abb. 6.1 Komplexität und Strukturierung sozialer Ordnungen

werden können. Es geht also nicht um die Kompliziertheit eines Uhrwerks, in dem unzählige Teilchen fest ineinander greifen, sondern um die Merkmale beispielsweise einer Kindergartenklasse mit all ihren Unwägbarkeiten und Entwicklungspotenzialen. Komplexität ist dabei auch nicht als bloße Vervielfältigung elementarer Formen zu verstehen, deren Grundstrukturen im Komplexen multipliziert werden. Komplexität schafft unerwartete und neue Formen, die nicht anhand des Blicks auf einfache Formen vorhergesehen werden können. Eine Interaktion zwischen drei Personen schafft beispielsweise Herausforderungen, die auf der Basis der Kenntnis über Interaktionen zwischen zwei Personen nicht vorhersehbar waren und nicht über diese erklärt oder auf sie zurückgeführt werden können.

Mit der Y-Achse werden gleichzeitig mehrere Faktoren gebündelt, von denen angenommen wird, dass sie stark miteinander korrelieren: Einerseits ist dabei ein Anstieg an Ritualisierung der Praxis gemeint, der gegen oben zudem ein zunehmend absichtlich geplanter Charakter zukommt. Gleichzeitig verschiebt sich gegen oben die Struktur der ritualisierten Praxis immer stärker in Richtung von *one-to-many*-Kommunikation, und die rituelle Praxis wird immer stärker auf bestimmte Ereignisse hin zentralisiert. Schliesslich findet sich eine abnehmende Konkretheit und zunehmende Abstraktheit der Symbolik, die mit einem stärkeren Generalisierungspotenzial einhergeht. Das heisst, es werden weniger konkrete und lokale Dinge

symbolisiert (z. B. ein bestimmter Ort), stattdessen finden sich abstrakte Werte (z. B. Liebe), die von sachlichen, zeitlichen oder sozialen Bezügen unabhängig sind.

Das Schema dient nicht dazu, Karrieren einer Gemeinschaft oder religiösen Tradition durch die verschiedenen Sozialformen hindurch darzustellen. Es impliziert auch keine Entwicklungsrichtung oder Ablösung der einen Form durch die andere.

In diesem Schema lassen sich nun die beobachteten Sozialformen – abgesehen von der Interaktion, die hier in ritualisierter Form als Explanans dient – einordnen.

Als Gemeinschaften des Ortes sind Kommunen durch geringe Komplexität geprägt, die sich darin zeigt, dass die Mitglieder in engem Kontakt miteinander stehen und ihre Leben im Rahmen der begrenzten Möglichkeiten der Gemeinschaft führen. Diese gemeinsame Lebensführung besteht in der Praxis der alltäglichen Verrichtungen. Um Kontakte herzustellen, sind kollektive Rituale nicht notwendig, Zeit und Energie dafür sind neben den für die Selbstversorgung aufzubringenden Anstrengungen sowieso knapp. Somit müssen keine rituellen Zusammenkünfte geplant und formalisiert werden. Wo von Ritualisierung überhaupt die Rede sein kann, spielt sie sich wie das Singen während der Arbeit entlang pragmatischer Notwendigkeiten ein. Oder sie widmet sich über kollektive Bekenntnisrituale der Lösung von Problemen, die sich aus dem engen Zusammenleben ergeben. Auch eine generalisierte Symbolik ist nicht notwendig: Die Gemeinschaft ist für alle Beteiligten offensichtlich und eindeutig vom Rest der Welt unterscheidbar, um das zu symbolisieren ist kaum Abstraktion notwendig. Damit kommen Gemeinschaften des Ortes auf der X- wie der Y-Achse niedrige Werte zu.

Eine Gemeinschaft, die sich über ethnische Kriterien definiert, löst sich von der Festlegung auf einen lokalen Lebenszusammenhang, was die Garantie regelmässiger Kontakte zwischen den Gemeinschaftsmitgliedern aufhebt. Der Alltag führt die Mitglieder damit zwar nicht automatisch zusammen, das Leben im ethnisch definierten Zusammenhang bringt jedoch gewisse geteilte Praktiken mit sich, wie z. B. Kleidung oder Heiratsregeln. Kommt wie beim beobachteten Beispiel der Parsi Zoroastrier eine religiöse Grenzziehung hinzu, wird sie durch die ethnisch bestimmte Lebensführung gestützt. Über entsprechende Kriterien ist das Individuum primordial an die Gemeinschaft und damit auch an die Religion gebunden. Seine Teilnahme oder Emotionalität stellt deshalb nicht den primären Bezugspunkt der religiösen Rituale dar, in diesen geht es vielmehr um die Aufrechterhaltung und sichtbare Realisierung der Gemeinschaftsgrenzen, z. B. über den Ausschluss von Nicht-Mitgliedern. Die Reproduktion der Rituale ist durch Traditionalität angeleitet, die Ritualisierung funktioniert als Reproduktion früherer Durchführungen und kann auf Dispositionen und Infrastrukturen zählen, die genau diese (und keine andere) Reproduktion gewährleisten. Die Ritualisierung ist damit gegeben, gezielte Planung ist bloss zu ihrer Sicherstellung notwendig. Wer eine Machtposition

innerhalb der Gemeinschaft erlangen möchte, muss sich an diesem rituellen Komplex orientieren.

Die in die rituelle Praxis involvierte Symbolik, bei den Parsen die Unterscheidung Reinheit/Unreinheit, setzt an der gemeinschaftlichen Grenzziehung an. Damit ist sie an die rituellen und alltäglichen gemeinschaftlichen Vollzüge gebunden. Durch die Zuordnung von Handlungen, Wesenheiten und Gegenständen auf die Seite der Reinheit oder der Unreinheit gewinnt sie eine alltägliche Konkretion, ist also wenig generalisiert. Immerhin ist das Mass an Ritualisierung, Zentralisierung und Generalisierung der Symbolik im Vergleich zu den Gemeinschaften des Ortes grösser.

Eine auf Überzeugungen basierende Gemeinschaft, in Tönnies' Worten eine Gemeinschaft des Geistes, basiert auf der Übernahme von Überzeugungen seitens ihrer Mitglieder, beispielsweise von religiösen Glaubensvorstellungen. Dabei kann sie sich nicht auf örtliche oder ethnische Gemeinsamkeiten verlassen. Damit sind die Bindungen der Individuen nicht durch den Alltag oder primordiale Merkmale gegeben, was die Mobilität der Individuen und damit auch die Komplexität der Gemeinschaft erhöht. In einer solchen Gemeinschaft, die sonst nicht in praktischen Vollzügen versammelt wäre, sind Rituale für das Schaffen von Kontakten entscheidend. Sie integrieren die Individuen in Beziehungen zu anderen Mitgliedern und sie kommunizieren und plausibilisieren auf emotionale Art und Weise die geteilten Glaubensvorstellungen. Diese decken im Vergleich zu den anderen Gemeinschaftsformen eine komplexere soziale Ordnung ab, damit ist auch die Symbolik komplexer, kann nicht an einem konkreten Ort und nicht einmal einer festen Gruppe festgemacht werden, sondern muss die Mitglieder in ihrem Voluntarismus der Zugehörigkeit und der Mobilität ihrer Lebensführung, die sie immer wieder aus der Gemeinschaft hinaus führen, abdecken. Deshalb muss eine systematisierte und generalisierte Symbolik entwickelt werden und entsprechend wird auch deren Ritualisierung zum Produkt zielstrebigere Bemühungen. Eine generalisierte Symbolik muss wiederum ritualisierbare Konkretion erhalten. Die hohe Komplexität der Ausgangslage auf der X-Achse, so lässt sich dies zusammenfassen, geht mit hoher ritueller Zentralisierung, *one-to-many*-Ritualen und hochgradig generalisierter Symbolik einher. Die Explizitheit der Symbolik und die Ausdifferenziertheit der Rituale machen es einfach, in dieser Form von Gemeinschaft Religion zu erkennen. Entsprechend ist sie der Ausgangspunkt für Religionsdefinitionen und der zweifelhafte Prototyp für daran ansetzende Theoriebildung.

Noch weiter steigt die Komplexität, wenn der Blick auf die soziale Ordnung der modernen Gesellschaft fällt. Die funktionale Differenzierung stellt einen Gegensatz zur Form der Gemeinschaft dar. Vergesellschaftete Beziehungen sind sachlich spezifisch und zeitlich begrenzt, was in einem dadurch geprägten sozialen Ganzen zu

einer höheren Dynamik, einer grösseren Anzahl uneingelöster Anschlussmöglichkeiten und damit Unvorhersehbarkeiten führt.

Eine Überführung einer solchen Ordnung in einheitsstiftende *one-to-many*-Rituale ist praktisch nicht mehr möglich. Zwar können Grossrituale massenmedial vermittelt werden, doch die Medien sind ihrerseits komplex, stehen in Konkurrenz zueinander, filtern und selektieren die übermittelten Inhalte und werden ihrerseits selektiv konsumiert oder gar nicht erst empfangen. Eine Symbolik, die angesichts der Komplexität der Gesellschaft und der Individualität ihrer Mitglieder konsensfähig wäre, müsste in so hohem Masse generalisiert sein, dass sie jegliche Verbindlichkeit verliert. Im Rahmen von Zivilreligion wird all dies dennoch versucht, doch auch wenn dies gelingen würde, wären dadurch hergestellte Einheiten bloss Nationen und damit Gemeinschaften, die sich durch je spezifische Konfigurationen von Ethnizität, Ort und Geist definieren. Die Gesellschaft lässt sich so nicht integrieren.

Auch wenn religiöse Rituale zur Konstitution und Reproduktion von Gemeinschaften beitragen, tun sie das innerhalb der Gesellschaft, denn die Gemeinschaften sind schliesslich Teil von ihr. Die Gesellschaft selbst ist jedoch keine Gemeinschaft mehr, sie kann sich nicht mehr versammeln und konzentrieren, wie es Durkheim vorschwebte. Religiöse Rituale, die sich auf die soziale Ordnung der Gesellschaft beziehen und damit am ehesten die Nachfolge von Durkheims Kollektivritualen antreten, passen sich der Komplexität der Gesellschaft an. Sie bedürfen keines bestimmten Personenkreises und keiner übergreifender Institutionen, ihre Referenz ist nicht die Gemeinschaft, sondern das Individuum. Ihr Vollzug und ihre Wirkungen sind dezentral, schwieriger zu identifizieren und hinsichtlich ihrer Relevanz schwieriger zu beurteilen als die kollektiven Rituale der Aborigines oder die Grossrituale der Zivilreligion.

In der Einleitung der *Formes* beschreibt Durkheim die Vielfalt der Gesellschaft und der Formen religiöser Rituale darin mit dem Bild einer verschwenderischen Vegetation, einer „luxuriante végétation“. Der darunter liegende „fond commun“ des religiösen Lebens, aus dem die Vielfalt spriesse, sei kaum mehr zu erkennen. Aus dem, was Durkheim von den seiner Meinung nach elementaren Formen von Religion lernte, zog er den Schluss, dass diese den zentralen Faktor bei der Erzeugung von Solidarität und der Aufrechterhaltung sozialer Ordnung darstellen. Wie das in der modernen Gesellschaft genau ablaufen soll, konnte er dabei jedoch nicht überzeugend darlegen.

100 Jahre später ist das Dickicht nicht lichter geworden und mit einem Waldboden rechnet man nicht einmal mehr. Denn dem Gegenstand Religion wäre der Versuch, ihn auf ein festes Substrat zurückzuführen, nicht angemessen. Die Möglichkeit, anhand elementarer Formen auf komplexere Formen zu schliessen, ist deshalb auszuschliessen, was die Ausgangslage für die Theoriebildung erschwert. Ebenfalls

unmöglich ist es, soziale Ordnungen durch das Eruiieren eines zentralen und universalen Faktors zu erklären. Die Antwort auf die Frage der Wirkung von Religion auf das Soziale kann somit auch keine einfache sein. Die Wissenschaft, das wusste bereits Durkheim, lehrt als erstes, wie komplex alles ist. Die in diesem Buch vorgenommene Analyse ist ein Beitrag dazu, einen Teil dieser Komplexität zu verstehen, ohne im Gestrüpp hängen zu bleiben.

Open Access Dieses Kapitel wird unter der Creative Commons Namensnennung 4.0 International Lizenz (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>) veröffentlicht, welche die Nutzung, Vervielfältigung, Bearbeitung, Verbreitung und Wiedergabe in jeglichem Medium und Format erlaubt, sofern Sie den/die ursprünglichen Autor(en) und die Quelle ordnungsgemäß nennen, einen Link zur Creative Commons Lizenz beifügen und angeben, ob Änderungen vorgenommen wurden.

Die in diesem Kapitel enthaltenen Bilder und sonstiges Drittmaterial unterliegen ebenfalls der genannten Creative Commons Lizenz, sofern sich aus der Abbildungslegende nichts anderes ergibt. Sofern das betreffende Material nicht unter der genannten Creative Commons Lizenz steht und die betreffende Handlung nicht nach gesetzlichen Vorschriften erlaubt ist, ist für die oben aufgeführten Weiterverwendungen des Materials die Einwilligung des jeweiligen Rechteinhabers einzuholen.



Literatur

- Abercrombie, Nicholas/Hill, Stephen/Turner, Bryan S. (1980): *The Dominant Ideology Thesis*, London/Worcester: George Allen & Unwin.
- Abercrombie, Nicholas/Hill, Stephen/Turner, Bryan S. (1986): *Sovereign Individuals of Capitalism*, London; Boston: Allen & Unwin.
- Abercrombie, Nicholas/Hill, Stephen/Turner, Bryan S. (Hg.) (1990): *Dominant Ideologies*, London/Boston: Unwin Hyman.
- Abu-Lughod, Lila (2006): *Writing Against Culture*, in: Moore, Henrietta L./Sanders, Todd (Hg.): *Anthropology in theory: Issues in epistemology*, Malden: Blackwell Pub.
- Adams, Julia/Clemens, Elisabeth Stephanie/Orloff, Ann Shola (2005): *Introduction: Social Theory, Modernity, and the Three Waves of Historical Sociology*, in: Adams, Julia/Clemens, Elisabeth Stephanie/Orloff, Ann Shola (Hg.): *Remaking modernity: Politics, history, and sociology, Politics, history, and culture*, Durham: Duke University Press, 1–72.
- Adriaansens, Hans P. M. (1979): *The Conceptual Dilemma: Towards a Better Understanding of the Development in Parsonian Action-Theory*, in: *The British Journal of Sociology* Bd. 30, Nr. 1, 5–24.
- Alexander, Jeffrey C. (1978): *Formal and Substantive Voluntarism in the Work of Talcott Parsons: A Theoretical and Ideological Reinterpretation*, in: *American Sociological Review* Bd. 43, Nr. 2, 177–198.
- Alexander, Jeffrey C. (1982): *Positivism, Presuppositions, and Current Controversies*, London: Routledge & Kegan Paul.
- Alexander, Jeffrey C. (1987): *Action and Its Environments*, in: Alexander, Jeffrey C./Giesen, Bernhard/Münch, Richard/Smelser, Neil J. (Hg.): *The micro-macro link*, Berkeley: University of California Press, 289–318.
- Alexander, Jeffrey C. (1990): *Analytic Debates: Understanding the Relative Autonomy of Culture*, in: Alexander, Jeffrey C./Seidman, Steven (Hg.): *Culture and society: Contemporary debates*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1–27.
- Alexander, Jeffrey C. (1995): *The Reality of Reduction: The Failed Synthesis of Pierre Bourdieu*, in: *Fin de siècle social theory: Relativism, reduction, and the problem of reason*, London; New York: Verso, 128–217.
- Alexander, Jeffrey C. (2006): *Cultural Pragmatics: Social Performance between Ritual and Strategy*, in: Alexander, Jeffrey C./Giesen, Bernhard/Mast, Jason L. (Hg.): *Social perfor-*

- mance: Symbolic action, cultural pragmatics, and ritual, *Cambridge cultural social studies*, Cambridge, UK; New York: Cambridge University Press, 29–90.
- Alexander, Jeffrey C./Colomy, Paul (Hg.) (1990): *Differentiation theory and social change: comparative and historical perspectives*, New York: Columbia University Press.
- Alexander, Jeffrey C./Giesen, Bernhard (1987): *From Reduction to Linkage: The Long View of the Micro-Macro Debate*, in: Alexander, Jeffrey C./Giesen, Bernhard/Münch, Richard/Smelser, Neil J. (Hg.): *The micro-macro link*, Berkeley: University of California Press, 1–42.
- Alexander, Jeffrey C./Giesen, Bernhard/Münch, Richard/Smelser, Neil J. (Hg.) (1987): *The Micro-Macro Link*, Berkeley: University of California Press.
- Alexander, Jeffrey C./Philip, Smith/Norton, Matthew (Hg.) (2011): *Interpreting Clifford Geertz: cultural investigation in the social sciences*, *Cultural sociology*, New York: Palgrave Macmillan.
- Althusser, Louis (1977a): *Anmerkungen über die ideologischen Staatsapparate (ISA)*, in: Althusser, Louis (Hg.): *Ideologie und ideologische Staatsapparate: Aufsätze zur marxistischen Theorie, Positionen*, Hamburg: VSA-Verlag, 154–168.
- Althusser, Louis (1977b): *Ideologie und ideologische Staatsapparate: Aufsätze zur marxistischen Theorie, Positionen*, Hamburg: VSA-Verlag.
- Andelson, Jonathan G. (2002): *Coming Together and Breaking Apart: Sociogenesis and Schismogenesis in Intentional Communities*, in: Brown, Susan Love (Hg.): *Intentional community: An anthropological perspective*, *SUNY series in anthropological studies of contemporary issues*, Albany: State University of New York Press, 131–151.
- Anderson, Benedict R. O’G (2006): *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*, London; New York: Verso.
- Archer, Margaret (1996): *Social Integration and System Integration: Developing the Distinction*, in: *Sociology* Bd. 30, Nr. 4, 679–699.
- Archer, Margaret S. (2007): *Social Integration, System Integration, and Global Governance*, in: Rossi, Ino (Hg.): *Frontiers of globalization research*, Springer, US, 221–241.
- Archer, Margaret S. (2010a): *Routine, Reflexivity, and Realism*, in: *Sociological Theory* Bd. 28, Nr. 3, 272–303.
- Archer, Margaret Scottford (Hg.) (2010b): *Conversations about Reflexivity, Ontological Explorations*, Abingdon; New York: Routledge.
- Asad, Talal (1983): *Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz*, in: *Man* Bd. 18, Nr. 2, 237–259.
- Asad, Talal (1993a): *The Construction of Religion as an Anthropological Category*, in: *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 27–54.
- Asad, Talal (1993b): *Introduction*, in: *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 1–24.
- Asad, Talal (1993c): *Toward a Genealogy of the Concept of Ritual*, in: *Genealogies of religion: Discipline and reasons of power in Christianity and Islam*, Baltimore: The Johns Hopkins University Press, 55–79.
- Bader, Christopher D./Mencken, F. Carson/Parker, James (2006): *Where Have All the Communes Gone? Religion’s Effect on the Survival of Communes*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* Bd. 45, Nr. 1, 73–85.

- Bagguley, Paul (2003): Reflexivity Contra Structuration, in: *The Canadian Journal of Sociology/Cahiers canadiens de sociologie* Bd. 28, Nr. 2, 133–152.
- Baker, Joseph O. (2010): Social Sources of the Spirit: Connecting Rational Choice and Interactive Ritual Theories in the Study of Religion, in: *Sociology of Religion* Bd. 71, Nr. 4, 432–456.
- Barbalet, J. M. (1998): *Emotion, Social Theory, and Social Structure: a Macrosociological Approach*, Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Barth, Frederick (1970): Introduction, in: Barth, Fredrik (Hg.): *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*, Bergen/Oslo/London: Universitets Forlaget/George Allen & Unwin, 9–38.
- Bateson, Gregory. (1985): *Ökologie des Geistes: anthropologische, psychologische, biologische und epistemologische Perspektiven*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Baumann, Gerd (1992): Ritual Implicates ‘Others’: Rereading Durkheim in a Plural Society, in: Coppet, Daniel de (Hg.): *Understanding rituals*, European Association of Social Anthropologists, London New York: Routledge, 97–116.
- Beck, Ulrich (1997): The Reinvention of Politics: Towards a Theory of Reflexive Modernization, in: Beck, Ulrich/Giddens, Anthony/Lash, Scott (Hg.): *Reflexive modernization: Politics, tradition and aesthetics in the modern social order*, Cambridge: Polity Press, 1–55.
- Beck, Ulrich/Giddens, Anthony/Lash, Scott (Hg.) (1994): *Reflexive Modernization: Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*, Cambridge: Polity Press.
- Beckford, James A. (2003): *Social Theory and Religion*, Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Bell, Catherine M. (1992): *Ritual Theory, Ritual Practice*, New York: Oxford University Press.
- Bell, Catherine M. (1997): *Ritual: Perspectives and Dimensions*, New York: Oxford University Press.
- Bellah, Robert N. (1964): Religious Evolution, in: *American Sociological Review* Bd. 29, Nr. 3, 358–374.
- Bellah, Robert N. (1967): Civil Religion in America, in: *Daedalus* Bd. 96, Nr. 1, 1–21.
- Bellah, Robert N. (1973): Introduction, in: *Émile Durkheim: On morality and society; selected writings*. Ed. and with an introduction by Robert N. Bellah, *The Heritage of sociology*, Chicago: University of Chicago Press, ix–lv.
- Bellah, Robert N. (1976): Response to the Panel on Civil Religion, in: *Sociological Analysis* Bd. 37, Nr. 2, 153–159.
- Bellah, Robert N. (1986): Zivreligion in Amerika, in: Kleger, Heinz/Müller, Alois (Hg.): *Religion des Bürgers: Zivreligion in Amerika und Europa*, Nr. 3 in *Religion, Wissen, Kultur*, München: C. Kaiser, 19–41.
- Bellah, Robert N. (2005): God, Nation, and Self in America: Some Tensions Between Parsons and Bellah, in: Fox, René C./Lidz, Victor M./Bershady, Harold J. (Hg.): *After Parsons. A theory of social action for the 21st century*, New York: Russell Sage Foundation, 137–147.
- Bellah, Robert N. (2011): *Religion in Human Evolution: from the Paleolithic to the Axial Age*, Cambridge: The Belknap Press of the Harvard University Press.
- Bellah, Robert N./Madsen, Richard/Sullivan, William M./Swidler, Ann/Tipton, Steven M. (1985): *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley: University of California Press.
- Bennett, John W. (1975): Communes and Communitarianism, in: *Theory and Society* Bd. 2, Nr. 1, 63–94.

- Berger, Bennett M. (1998): Disenchanted the Concept of Community, in: *Society* Bd. 35, Nr. 2, 324–327.
- Berremán, Gerald D. (1978): Scale and Social Relations: Thoughts and Three Examples, in: Barth, Fredrik (Hg.): *Scale and social organization*, Oslo: Universitetsforlaget, 41–77.
- Bershady, Harold J. (1973): *Ideology and Social Knowledge*, New York: Wiley.
- Black, Max (1961): Some Questions about Parsons' Theories, in: Black, Max (Hg.): *The social theories of Talcott Parsons: A critical examination*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 268–288.
- Blackshaw, Tony (2010): *Key Concepts in Community Studies*, Sage key concepts, Los Angeles; London: SAGE.
- Blau, Peter M./Scott, William Richard (2003): *Formal Organizations: a Comparative Approach*, Stanford business classics, Stanford: Stanford University Press.
- Bloch, Jon P. (1998): Individualism and Community in Alternative Spiritual Magic, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, Bd. 37, Nr. 2, 286.
- Bloch, Maurice (1989a): *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*, London School of Economics monographs on social anthropology, Bd. 58, London etc: Athlone Press.
- Bloch, Maurice (1989b): Symbols, Song, Dance and Features of Articulation: Is Religion an Extreme Form of Traditional Authority? in: *Ritual, history, and power: Selected papers in anthropology*, Nr. 58 in *Monographs on social anthropology*, London/Atlantic Highlands: Athlone Press, 19–45.
- Bloor, David (2001): Wittgenstein and the Priority of Practice, in: Schatzki, Theodore R./Knorr Cetina, Karin/von Savigny, Eike (Hg.): *The practice turn in contemporary theory*, London: Routledge, 95–106.
- Bluhm, Harald (2010): Einführung. Die deutsche Ideologie - Kontexte und Deutungen, in: Bluhm, Harald (Hg.): *Karl Marx, Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie*, Nr. Bd. 36 in *Klassiker auslegen*, Berlin: Akademie Verlag, 1–23.
- Boissevain, Jeremy (1974): *Friends of Friends; Networks, Manipulators and Coalitions*, Pavilion series; social anthropology, Oxford: Blackwell.
- Bongaerts, Gregor (2007): Soziale Praxis und Verhalten – Überlegungen zum Practice Turn in Social Theory, in: *Social Practice and Behavior – Reflections on the Practice Turn in Social Theory*. Bd. 36, Nr. 4, 246–260.
- Borgatti, Stephen P./Lopez-Kidwell, Virginie (2011): *Network Theory*, in: Scott, John/Carrington, Peter J. (Hg.): *The SAGE handbook of social network analysis*, London; Thousand Oaks: SAGE, 40–54.
- Bortolini, Matteo (2012): The trap of intellectual Success: Robert N. Bellah, the American Civil Religion Debate, and the Sociology of Knowledge, in: *Theory and Society* Bd. 41, Nr. 2, 187–210.
- Bossy, John (1975): The Social History of Confession in the Age of the Reformation, in: *Transactions of the Royal Historical Society*, Bd. 25, 21–38.
- Bourdieu, Pierre (1972): *Esquisse d'une théorie de la pratique: précédé de trois études d'ethnologie kabyle, Travaux de droit, d'économie, de sociologie et de sciences politiques*, Bd. No 92, Genève: Droz.
- Bourdieu, Pierre (1987a): Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft, Nr. 658 in *Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Bourdieu, Pierre (1987b): *Sociologues de la croyance et croyance de sociologues*, in: *Archives de Sciences Sociales des Religions* Bd. 63, Nr. 1, 155–161.
- Bourdieu, Pierre (1989): *Social Space and Symbolic Power*, in: *Sociological Theory* Bd. 7, Nr. 1, 14–25.
- Bourdieu, Pierre (1992): *On Symbolic Power*, in: Bourdieu, Pierre (Hg.): *Language and symbolic power*. Edited and introduced by John B. Thompson, Cambridge/Oxford: Polity Press/Blackwell Publishers, 163–170.
- Bourdieu, Pierre (1993): *Sozialer Sinn: Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre (1997): *Elemente zu einer soziologischen Theorie der Kunstwahrnehmung*, in: Gerhards, Jürgen (Hg.): *Soziologie der Kunst: Produzenten, Vermittler und Rezipienten*, Opladen: Westdeutscher, 307–336.
- Bourdieu, Pierre (2000a): *Das religiöse Feld: Texte zur Ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz: UVK, Univ.-Verl. Konstanz.
- Bourdieu, Pierre (2000b): *Eine Interpretation der Religion nach Max Weber*, in: Egger, Stephan (Hg.): *Das religiöse Feld: Texte zur ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz: UVK, Univ.-Verl. Konstanz, 11–37.
- Bourdieu, Pierre (2000c): *Genese und Struktur des religiösen Feldes*, in: Egger, Stephan (Hg.): *Das religiöse Feld: Texte zur ökonomie des Heilsgeschehens*, Konstanz: UVK, Univ.-Verl. Konstanz, 39–110.
- Bourdieu, Pierre (2008a): *Die Auflösung des Religiösen*, in: *Religion. Schriften zur Kulturosoziologie* 5, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, Pierre Bourdieu, Schriften, Bd. 13, 243–249.
- Bourdieu, Pierre (2008b): *Soziologie des Glaubens und der Glaube der Soziologen*, in: *Religion. Schriften zur Kulturosoziologie* 5, Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft, Pierre Bourdieu, Schriften, Bd. 13, 225–230.
- Bourdieu, Pierre (2009): *Entwurf einer Theorie der Praxis auf der ethnologischen Grundlage der kabyliischen Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Bourdieu, Pierre/Wacquant, Loïc J. D. (2006): *Reflexive Anthropologie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Brint, Steven (2001): *Gemeinschaft Revisited: A Critique and Reconstruction of the Community Concept*, in: *Sociological Theory* Bd. 19, Nr. 1, 1–23.
- Brown, Susan Love (2002): *Community as Cultural Critique*, in: Brown, Susan Love (Hg.): *Intentional community: An anthropological perspective*, SUNY series in anthropological studies of contemporary issues, Albany: State University of New York Press, 153–179.
- Bruce, Steve (2001): *Religion as a Chain of Memory by Danièle Hervieu-Léger*, in: *American Journal of Sociology* Bd. 106, Nr. 5, 1478–1480.
- Bruce, Steve (2002): *God is Dead: Secularization in the West, Religion in the modern world*, Malden: Blackwell Pub.
- Bruhn, John G. (2011): *The sociology of community connections. Second edition*, New York: Springer.
- Brumann, Christoph (2001): *Religious Consensus and Secular Dissent. Two Alternative Paths to Survival for Utopian Communes*, in: *Anthropos* Bd. 96, Nr. 1, 87–103.
- Burhenn, Herbert (1980): *Functionalism and the Explanation of Religion*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* Bd. 19, Nr. 4, 350–360.

- Burt, Ronald S. (1992): *Structural Holes: the Social Structure of Competition*, Cambridge: Harvard University Press.
- Burt, Ronald S. (2004): *Structural Holes and Good Ideas*, in: *American Journal of Sociology* Bd. 110, Nr. 2, 349–399.
- Cahnmann, Werner J. (1970): *Tönnies und Durkheim: Eine dokumentarische Gegenüberstellung*, in: *ARSP: Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie / Archives for Philosophy of Law and Social Philosophy* Bd. 56, Nr. 2, 189–208.
- Calhoun, Craig J. (1994): *Nationalism and Civil Society: Democracy, Diversity and Self-Determination*, in: Calhoun, Craig J. (Hg.): *Social theory and the politics of identity*, Oxford, Cambridge: Blackwell, 304–335.
- Camic, Charles (1986): *The Matter of Habit*, in: *American Journal of Sociology* Bd. 91, Nr. 5, 1039–1087.
- Camic, Charles (1987): *The Making of a Method: A Historical Reinterpretation of the Early Parsons*, in: *American Sociological Review* Bd. 52, Nr. 4, 421–439.
- Carlton-Ford, Steven L. (1992): *Charisma, Ritual, Collective Effervescence, and Self-Esteem*, in: *Sociological Quarterly* Bd. 33, Nr. 3, 365–387.
- Carlton-Ford, Steven L. (1993): *The Effects of Ritual and Charisma: the Creation of Collective Effervescence and the Support of Psychic Strength, Cults and nonconventional religious groups*, New York: Garland Pub.
- Carrier, James G. (1992): *Occidentalism: The World Turned Upside-down*, in: *American Ethnologist* Bd. 19, Nr. 2, 195–212.
- Chaves, Mark (1994): *Secularization as Declining Religious Authority*, in: *Social Forces* Bd. 72, Nr. 3, 749–774.
- Cheal, David (1992): *Ritual: Communication in Action*, in: *Sociological Analysis* Bd. 53, Nr. 4, 363–374.
- Cicourel, Aaron V. (1987): *The Interpenetration of Communicative Contexts: Examples from Medical Encounters*, in: *Social Psychology Quarterly* Bd. 50, Nr. 2, 217–226.
- Collins, Peter (2006): *Reading Religious Architecture*, in: Arweck, Elisabeth/Collins, Peter (Hg.): *Reading religion in text and context: Reflections of faith and practice in religious materials, Theology and religion in interdisciplinary perspective series*, Aldershot/ Burlington: Ashgate, 137–156.
- Collins, Randall (1975): *Conflict Sociology: toward an Explanatory Science*, New York: Academic Press.
- Collins, Randall (1980): *Erving Goffman and the Development of Modern Social Theory*, in: Ditton, Jason (Hg.): *The view from Goffman*, London: Macmillan, 170–209.
- Collins, Randall (1981): *On the Microfoundations of Macrosociology*, in: *American Journal of Sociology* Bd. 86, Nr. 5, 984–1014.
- Collins, Randall (1987): *Looking Forward or Looking Back?: Reply to Denzin*, in: *American Journal of Sociology* Bd. 93, Nr. 1, 180–184.
- Collins, Randall (1988a): *The Durkheimian Tradition in Conflict Sociology*, in: Alexander, Jeffrey C. (Hg.): *Durkheimian sociology: Cultural studies*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 107–128.
- Collins, Randall (1988b): *The Micro Contribution to Macro Sociology*, in: *Sociological Theory* Bd. 6, Nr. 2, 242–253.

- Collins, Randall (1990): Stratification, Emotional Energy, and the Transient Emotions, in: Kemper, Theodore D. (Hg.): Research agendas in the sociology of emotions, SUNY series in the sociology of emotions, Albany: State University of New York Press, 27–57.
- Collins, Randall (2004): Interaction ritual chains, Princeton Studies in Cultural Sociology, Princeton: Princeton University Press.
- Collins, Randall (2007): Reply to Erickson and Schwalbe, in: Contemporary Sociology Bd. 36, Nr. 3, 215–218.
- Collins, Randall (2010): The Micro-sociology of Religion: Religious Practices, Collective and Individual, The Association of Religion Data Archives. Guiding Paper Series, Amsterdam.
- Colomy, Paul (1990): Revisions and Progress in Differentiation Theory, in: Alexander, Jeffrey C./Colomy, Paul (Hg.): Differentiation theory and social change: Comparative and historical perspectives, New York: Columbia University Press, 465–495.
- Constable, Thomas (Hg.) (1856): Diary of George Brown. Merchant in Glasgow, 1745–1753, Glasgow: Selbstverlag.
- Coram, Bruce T. (1987): The Tough Test and the Thin Theory: The Minimal Conditions Required for Capitalism to Exist, in: The British Journal of Sociology Bd. 38, Nr. 4, 464–481.
- Couldry, Nick (2003): Media Rituals: a Critical Approach, London; New York: Routledge.
- Creelan, Paul (1987): The Degradation of the Sacred: Approaches of Cooley and Goffman, in: Symbolic Interaction Bd. 10, Nr. 1, 29–56.
- Cristi, Marcela/Dawson, Lorne L. (2007): Civil Religion in America and in Global Context, in: The SAGE Handbook of the Sociology of Religion, London: SAGE Publications Ltd, 267–292.
- Cummins, Robert (1975): Functional Analysis, in: The Journal of Philosophy Bd. 72, Nr. 20, 741–765.
- Cummins, Robert (2002): Neo-Teleology, in: Ariew, André/Cummins, Robert (Hg.): Functions: New essays in the philosophy of psychology and biology, Oxford; New York: Oxford University Press, 157–172.
- Dahme, Heinz-Jürgen (1981): Soziologie als exakte Wissenschaft: Georg Simmels Ansatz und seine Bedeutung in der gegenwärtigen Soziologie. Bd. 1, Simmel im Urteil der Soziologie, Enke-Copythek, Stuttgart: Fenke.
- Dahrendorf, Ralf (1958): Out of Utopia: Toward a Reorientation of Sociological Analysis, in: American Journal of Sociology Bd. 64, Nr. 2, 115–127.
- Daniel, Ute (2004): Kompendium Kulturgeschichte: Theorien, Praxis, Schlüsselwörter, Nr. 1523 in Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 4. Aufl.
- Davis, Kingsley/Moore, Wilbert E. (1945): Some Principles of Stratification, in: American Sociological Review Bd. 10, Nr. 2, 242–249.
- Dayan, Daniel/Katz, Elihu (1988): Articulating Consensus: The Ritual and Rhetoric of Media Events, in: Alexander, Jeffrey C. (Hg.): Durkheimian sociology: Cultural studies, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 161–186.
- Dayan, Daniel/Katz, Elihu (2000): Defining Media Events. High Holiday of Mass Communication, in: Newcomb, Horace (Hg.): Television: The critical view, New York: Oxford University Press, 6. Aufl., 401–420.
- Dellwing, Michael (2010): Rituelle Spiele mit Beziehungen, in: Berliner Journal für Soziologie Bd. 20, Nr. 4, 527–544.

- Demerath, N. J./Peterson, Richard A. (Hg.) (1967): *System, Change, and Conflict: a Reader on Contemporary Sociological Theory and the Debate over Functionalism*, New York: Free Press.
- Demerath III., N. J. (1996): Who Now Debates Functionalism? From “System, Change and Conflict” to “Culture, Choice, and Praxis”, in: *Sociological Forum* Bd. 11, Nr. 2, 333–345.
- Denzin, Norman K. (1987): The Death of Sociology in the 1980s: Comment on Collins, in: *American Journal of Sociology* Bd. 93, Nr. 1, 175–180.
- Denzin, Norman K. (1995): Review of *Sharing the Journey: Support Groups and America’s New Quest for Community* by Robert Wuthnow, in: *Contemporary Sociology* Bd. 24, Nr. 2, 266–267.
- Denzin, Norman K./Keller, Charles M. (1981): *Frame Analysis Reconsidered*, in: *Contemporary Sociology* Bd. 10, Nr. 1, 52–60.
- Desroche, Henri (1972): Pour une sociologie des “idéations collectives”, in: *Social Compass* Bd. 19, Nr. 2, 199–211.
- Diani, Mario/Bison, Ivano (2004): *Organizations, Coalitions, and Movements*, in: *Theory and Society* Bd. 33, Nr. 3/4, 281–309.
- Diehl, David/McFarland, Daniel (2010): *Toward a Historical Sociology of Social Situations*, in: *American Journal of Sociology* Bd. 115, Nr. 6, 1713–1752.
- Dillon, Michele (2010): 2009 Association for the Sociology of Religion Presidential Address: Can Post-Secular Society Tolerate Religious Differences?, in: *Sociology of Religion* Bd. 71, Nr. 2, 139–156.
- Dobbelaere, Karel (1993): *Church Involvement and Secularization: Making Sense of the European Case*, in: Beckford, James A./Barker, Eileen/Dobbelaere, Karel (Hg.): *Secularization, rationalism, and sectarianism: Essays in honour of Bryan R. Wilson*, Oxford; New York: Clarendon Press; Oxford University Press, 19–36.
- Dobbelaere, Karel (1999): *Towards an Integrated Perspective of the Processes Related to the Descriptive Concept of Secularization*, in: *Sociology of Religion* Bd. 60, Nr. 3, 229–247.
- Douglas, Mary (1973): *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*, Vintage books, Bd. 942, New York: Random House.
- Douglas, Mary (1978): *Cultural Bias*, Occasional paper of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, Bd. 35, London: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland.
- Douglas, Mary (1981): *Ritual, Tabu und Körpersymbolik: sozialanthropologische Studien in Industriegesellschaft und Stammeskultur*, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 353, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Douglas, Mary (1999): *Implicit Meanings: Selected Essays in Anthropology*, London; New York: Routledge, 2. Aufl.
- Douglas, Mary (2004): *Natural Symbols Explorations in Cosmology*, London; New York: Taylor & Francis e-library.
- Durkheim, Émile (1889): Ferdinand Tonnies. *Communauté et société. Abhandlung des Communismus und des Socialismus als empirischer Culturformen*, in: *Presses universitaires de France* (Paris) Bd. 17, 416–422.
- Durkheim, Émile (1895): *Les règles de la méthode sociologique*, Paris: F. Alcan.
- Durkheim, Émile (1961): *Die Regeln der soziologischen Methode*, *Soziologische Texte*, Bd. Band 3, Neuwied: Luchterhand.

- Durkheim, Émile (1973): *Der Selbstmord*, Soziologische Texte, Bd. Band 32, Neuwied: Luchterhand.
- Durkheim, Émile (1986a): *De la division du travail social*, Quadrige, Bd. 84, Paris: PUF, 11^é ed.. Aufl.
- Durkheim, Émile (1986b): *Der Individualismus und die Intellektuellen*, in: Bertram, Hans (Hg.): *Gesellschaftlicher Zwang und moralische Autonomie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 54–70.
- Durkheim, Émile (1990a): *Le suicide: étude de sociologie*, Nr. 19 in Quadrige, Paris: Presses universitaires de France, 5. Aufl.
- Durkheim, Émile (1990b): *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*, Paris: Presses universitaires de France.
- Durkheim, Émile (1992): *Über soziale Arbeitsteilung: Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Nr. 1005 in Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 6. Aufl.
- Durkheim, Émile (1994): *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Nr. 1125 in Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Durkheim, Émile (1995): *The Elementary Forms of Religious Life*, New York: Free Press.
- Durkheim, Émile (2002): *L'individualisme et les intellectuels*, Paris: Mille et une nuits.
- Durkheim, Émile/Mauss, Marcel (1987): *Über einige primitive Formen von Klassifikation. Ein Beitrag zur Erforschung der kollektiven Vorstellungen*, in: *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 169–256.
- Edgell, Penny/Gerteis, Joseph/Hartmann, Douglas (2006): *Atheists as "Other": Moral Boundaries and Cultural Membership in American Society*, in: *American Sociological Review* Bd. 71, Nr. 2, 211–234.
- Edgell, Penny/Hartmann, Douglas/Stewart, Evan/Gerteis, Joseph (2016): *Atheists and Other Cultural Outsiders: Moral Boundaries and the Non-Religious in the United States*, in: *Social Forces* Bd. 95, Nr. 2, 607–638.
- Effrat, Marcia Pelly (1973): *Approaches to Community: Conflicts and Complementarities*, in: *Sociological Inquiry* Bd. 43, Nr. 3/4, 1–32.
- Eisenstadt, S. N. (1964): *Social Change, Differentiation and Evolution*, in: *American Sociological Review* Bd. 29, Nr. 3, 375–386.
- Eisenstadt, S. N. (1968): *Some New Looks at the Problem of Relations between Traditional Societies and Modernization*, in: *Economic Development and Cultural Change* Bd. 16, Nr. 3, 436–450.
- Eisenstadt, S. N. (1999): *Multiple Modernities in an Age of Globalization*, in: *The Canadian Journal of Sociology/Cahiers canadiens de sociologie* Bd. 24, Nr. 2, 283–295.
- Eisenstadt, S. N. (2000): *Multiple Modernities*, in: *Daedalus* Bd. 129, Nr. 1, 1–29.
- Eisenstadt, Shmuel N. (2005): *Modernity in Socio-Historical Perspective. Essays in Homage to Shmuel N. Eisenstadt*, in: Ben Rafael, Eliezer/Sternberg, Yitzak (Hg.): *Comparing modernities: Pluralism versus homogeneity: Essays in homage to Shmuel N. Eisenstadt*, International comparative social studies, Leiden; Boston: Brill, 31–56.
- Eisenstadt, Shmuel Noah (2006): *Some Comparative Reflections on the Continual Reconstruction of Tradition*, in: Larbig, Thorsten/Wiedenhofer, Siegfried (Hg.): *Tradition and tradition theories: An international discourse*, Studien zur Traditionstheorie, Münster: Lit, 6–26.

- Elder-Vass, Dave (2007): Reconciling Archer and Bourdieu in an Emergentist Theory of Action, in: *Sociological Theory* Bd. 25, Nr. 4, 325–346.
- Emirbayer, Mustafa (1996): Useful Durkheim, in: *Sociological Theory*, Bd. 14, Nr. 2, 109.
- Emirbayer, Mustafa (1997): Manifesto for a Relational Sociology, in: *American Journal of Sociology* Bd. 103, Nr. 2, 281–317.
- Engler, Steven (2003): Modern Times: Religion, Consecration and the State in Bourdieu, in: *Cultural Studies* Bd. 17, Nr. 3-4, 445–467.
- Evans-Pritchard, Edward Evan (1965): *Theories of Primitive Religion*, Oxford: Oxford University Press.
- Evens, T. M. S. (1999): Bourdieu and the Logic of Practice: Is All Giving Indian-Giving or is 'Generalized Materialism' not enough? in: *Sociological Theory* Bd. 17, Nr. 1, 3–31.
- Fardon, Richard (1987): The Faithful Disciple: On Mary Douglas and Durkheim, in: *Anthropology Today* Bd. 3, Nr. 5, 4–6.
- Farias, Miguel/Lalljee, Mansur (2008): Holistic Individualism in the Age of Aquarius: Measuring Individualism/Collectivism in New Age, Catholic, and Atheist/Agnostic Groups, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* Bd. 47, Nr. 2, 277–289.
- Filloux, Jean-Claude (1990): Personne et sacré chez Durkheim, in: *Archives de sciences sociales des religions* Bd. 69, Nr. 1, 41–53.
- Fine, Gary Alan (1991): On the Macrofoundations of Microsociology: Constraint and the Exterior Reality of Structure, in: *The Sociological Quarterly* Bd. 32, Nr. 2, 161–177.
- Fine, Gary Alan (2005): Review: Interaction Ritual Chains by Randall Collins, in: *Social Forces* Bd. 83, Nr. 3, 1287–1288.
- Fish, Jonathan S. (2004): The Neglected Element of Human Emotion in Talcott Parsons's The Structure of Social Action, in: *Journal of Classical Sociology* Bd. 4, Nr. 1, 115–134.
- Fish, Jonathan S. (2005): Talcott Parsons and the Sociology of Emotion, in: *Sociological Perspectives* Bd. 48, Nr. 1, 135–152.
- Flere, Sergej/Lavric, Miran (2007): Operationalizing the Civil Religion Concept at a Cross-Cultural Level, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* Bd. 46, Nr. 4, 595–604.
- Foucault, Michel (1987): Das Subjekt und die Macht, in: Dreyfus, Hubert L./Rabinow, Paul (Hg.): *Michel Foucault: Jenseits von Strukturalismus u. Hermeneutik, Die weiße Reihe*, Frankfurt am Main: Athenäum, 243–261.
- Foucault, Michel (1993): Technologien des Selbst, in: Martin, Luther H/Gutman, Huck/Hutton, Patrick H (Hg.): *Technologien des Selbst*, Frankfurt am Main: S. Fischer, 24–62.
- Frazer, James George (1976): *The Golden Bough: a Study in Magic and Religion*, London: Macmillan, 3. Aufl.
- Frazer, James George (1994): *Der goldene Zweig: das Geheimnis von Glauben und Sitten der Völker*, Rowohlt's Enzyklopädie Kulturen & Ideen, Bd. 483, Reinbek bei Hamburg: Rowohlt Taschenbuch Verlag.
- Freud, Sigmund (1940): *Zwangshandlungen und Religionsübungen*, in: *Gesammelte Werke. Chronologisch geordnet. Siebenter Band, Werke aus den Jahren 1906-1909*, London: Imago Publishing, Bd. 7, 129–139.
- Fuchs, Stephan (1988): The Constitution of Emergent Interaction Orders: A Comment on Rawls, in: *Sociological Theory* Bd. 6, Nr. 1, 122–124.

- Fuchs, Stephan (1997): Review: Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach by Margaret S. Archer, in: *The Canadian Journal of Sociology/Cahiers canadiens de sociologie* Bd. 22, Nr. 3, 385–386.
- Fuhse, Jan (2006): Gruppe und Netzwerk - eine begriffsgeschichtliche Rekonstruktion, in: *Berliner Journal für Soziologie* Bd. 16, Nr. 2, 245–263.
- Fuhse, Jan A. (2009): The Meaning Structure of Social Networks, in: *Sociological Theory* Bd. 27, Nr. 1, 51–73.
- Gamson, William A./Wolfsfeld, Gadi (1993): Movements and Media as Interacting Systems, in: *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Bd. 528, 114–125.
- Garfinkel, Harold (1967): *Studies in Ethnomethodology*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Garfinkel, Harold (1988): Evidence for Locally Produced, Naturally Accountable Phenomena of Order, Logic, Reason, Meaning, Method, etc. In and as of the Essential Quiddity of Immortal Ordinary Society, (I of IV): An Announcement of Studies, in: *Sociological Theory* Bd. 6, Nr. 1, 103–109.
- Garfinkel, Harold (1996): Ethnomethodology's Program, in: *Social Psychology Quarterly* Bd. 59, Nr. 1, 5–21.
- Gartman, David (2007): The Strength of Weak Programs in Cultural Sociology: A Critique of Alexander's Critique of Bourdieu, in: *Theory and Society* Bd. 36, Nr. 5, 381–413.
- Geertz, Clifford (1973): Religion as a cultural system, in: *The interpretation of cultures: Selected essays*, New York: Basic Books, Inc, 87–125.
- Geertz, Clifford (1987): Religion als kulturelles System, in: *Dichte Beschreibung: Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Nr. 696 in Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 44–95.
- Geiger, Theodor (1931): *Gesellschaft*, in: Vierkandt, Alfred (Hg.): *Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart: Ferdinand Enke, 201–211.
- Gerhardt, Uta (2001): Parsons's Analysis of the Societal Community, in: Treviño, A. Javier (Hg.): *Talcott Parsons today: His theory and legacy in contemporary sociology*, Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 177–222.
- Gerhardt, Uta (2002): *Talcott Parsons: an Intellectual Biography*, Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Geser, Hans (1996): *Elementare soziale Wahrnehmungen und Interaktionen. Ein theoretischer Integrationsversuch*.
- Giddens, Anthony (1976): Classical Social Theory and the Origins of Modern Sociology, in: *American Journal of Sociology* Bd. 81, Nr. 4, 703–729.
- Giddens, Anthony (1977): *Studies in Social and Political Theory*, London: Hutchinson.
- Giddens, Anthony (1985): Reason without Revolution? Habermas's Theorie des kommunikativen Handelns, in: Bernstein, Richard J. (Hg.): *Habermas and modernity, Studies in contemporary German social thought*, Cambridge, Mass: MIT Press, 95–119.
- Giddens, Anthony (1986): *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*, Berkeley: University of California Press.
- Giddens, Anthony (1991): *Modernity and Self-identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Stanford: Stanford University Press.
- Giddens, Anthony (1993): *New Rules of Sociological Method: a Positive Critique of Interpretative Sociologies*, Stanford: Stanford University Press, 2. Aufl.

- Giddens, Anthony (1994): *Living in a Post-Traditional Society*, in: Beck, Ulrich/Giddens, Anthony/Lash, Scott. (Hg.): *Reflexive modernization: Politics, tradition and aesthetics in the modern social order*, Cambridge: Polity Press, 56–101.
- Giddens, Anthony (1995): *Politics, Sociology and Social Theory: Encounters with Classical and Contemporary Social Thought*, Stanford: Stanford University Press.
- Giesen, Bernard (1997): *Review Essay: Old Wine in New Bottles (Realist Social Theory: The Morphogenetic Approach by Margaret Archer)*, in: *American Journal of Sociology* Bd. 103, Nr. 2, 461–63.
- Giesen, Bernhard (1987): *Beyond Reductionism: Four Models Relating Micro and Macro Levels*, in: Alexander, Jeffrey C./Giesen, Bernhard/Münch, Richard/Smelser, Neil J. (Hg.): *The micro-macro link*, Berkeley: University of California Press, 337–355.
- Giesen, Bernhard (1991): *Die Entdinglichung des Sozialen: eine evolutionstheoretische Perspektive auf die Postmoderne*, Nr. 908 in *Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Giesen, Bernhard (1999): *Kollektive Identität: die Intellektuellen und die Nation 2*, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 1410, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Gilmore, Lee (2010): *Theater in a Crowded Rite: Ritual and Spirituality at Burning Man*, Berkeley: University of California Press.
- Gladigow, Burhard (1988): *Gegenstände und wissenschaftlicher Kontext von Religionswissenschaft*, in: Cancik, Hubert/Gladigow, Burkhard/Laubscher, Matthias (Hg.): *Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe*, Stuttgart: Kohlhammer, 26–40.
- Goffman, Erving (1961): *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*, Harmondsworth: Penguin.
- Goffman, Erving (1963): *Behavior in Public Places. Notes on the Social Organization of Gatherings*, New York: The Free Press.
- Goffman, Erving (1971): *Relations in Public. Microstudies of the Public Order*, New York: Basic Books.
- Goffman, Erving (1974): *Frame Analysis: an Essay on the Organization of Experience*, New York: Harper & Row.
- Goffman, Erving (1977): *The Arrangement between the Sexes*, in: *Theory and Society* Bd. 4, Nr. 3, 301–331.
- Goffman, Erving (1981a): *Forms of talk*, University of Pennsylvania Publications in Conduct and Communication, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Goffman, Erving (1981b): *A Reply to Denzin and Keller*, in: *Contemporary Sociology* Bd. 10, Nr. 1, 60–68.
- Goffman, Erving (1982): *Interaction Ritual: Essays on Face-to-face Behavior*, New York: Pantheon Books.
- Goffman, Erving (1983): *The Interaction Order: American Sociological Association, 1982 Presidential Address*, in: *American Sociological Review* Bd. 48, Nr. 1, 1–17.
- Goldenweiser, A. A. (1915): *Review of Les Formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie by Émile Durkheim*, in: *American Anthropologist* Bd. 17, Nr. 4, 719–735.
- Gonos, George (1977): *‘Situation’ versus ‘Frame’: The ‘Interactionist’ and the ‘Structuralist’ Analyses of Everyday Life*, in: *American Sociological Review* Bd. 42, Nr. 6, 854–867.
- Goody, Jack (1961): *Religion and Ritual: The Definitional Problem*, in: *The British Journal of Sociology* Bd. 12, Nr. 2, 142–164.

- Gordon, Steven L. (1990): Social Structural Effects on Emotion, in: Kemper, Theodore D. (Hg.): Research agendas in the sociology of emotions, SUNY series in the sociology of emotions, Albany: State University of New York Press, 145–179.
- Gouldner, Alvin Ward (1970): *The Coming Crisis of Western Sociology*, London: Heinemann.
- Granovetter, Mark S. (1973): The Strength of Weak Ties, in: *American Journal of Sociology* Bd. 78, Nr. 6, 1360–1380.
- Greve, Jens (2012): Emotionen, Handlungen und Ordnungen: Überlegungen zu Randall Collins, in: Schnabel, Annette/Schützeichel, Rainer (Hg.): *Emotionen, Sozialstruktur und Moderne*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 181–199.
- Greve, Jens (2013): Randall Collins: Interaction Ritual Chains, in: Senge, Konstanze/Schützeichel, Rainer (Hg.): *Hauptwerke der Emotionssoziologie*, Wiesbaden: Springer Fachmedien, 64–67.
- Grigo, Jacqueline (2014): *Religiöse Kleidung. Vestimentäre Praxis zwischen Identität und Differenz*, Bielefeld: Transcript.
- Grimes, Ronald L. (2003): Performance Theory and the Study of Ritual, in: Szerszynski, Bronislaw/Heim, Wallace/Waterton, Clare (Hg.): *Nature performed: Environment, culture and performance*, Sociological review monograph, Oxford: Blackwell, 109–138.
- Habermas, Jürgen (1981a): Talcott Parsons: Problems of Theory Construction, in: *Sociological Inquiry* Bd. 51, Nr. 3-4, 173–196.
- Habermas, Jürgen (1981b): *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 1. Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, Jürgen (1981c): *Theorie des kommunikativen Handelns. Band 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hahn, Alois (2000): Konstruktionen des Selbst, der Welt und der Geschichte: Aufsätze zur Kulturosoziologie, Nr. 1505 in *Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Hall, John R. (1988): Social Organization and Pathways of Commitment: Types of Communal Groups, Rational Choice Theory, and the Kanter Thesis, in: *American Sociological Review* Bd. 53, Nr. 5, 679–692.
- Hallett, Tim (2003): Emotional Feedback and Amplification in Social Interaction, in: *The Sociological Quarterly* Bd. 44, Nr. 4, 705–726.
- Hammer, Olav (2010): I Did It My Way? Individual Choice And Social Conformity In New Age Religion, in: Aupers, Stef/Houtman, Dick (Hg.): *Religions of modernity*, Brill, 49–68.
- Hampton, Keith/Wellman, Barry (2003): Neighboring in Netville: How the Internet Supports Community and Social Capital in a Wired Suburb, in: *City & Community* Bd. 2, Nr. 4, 277–311.
- Handelman, Don (2004): Re-Framing Ritual, in: Kreinath, Jens/Hartung, Constance/Deschner, Annette (Hg.): *The dynamics of changing rituals: The transformation of religious rituals within their social and cultural context*, New York: Lang, Toronto studies in religion, Bd. 29, 9–20.
- Hase, Thomas (2001): *Zivilreligion: religionswissenschaftliche Überlegungen zu einem theoretischen Konzept am Beispiel der USA*, Religion in der Gesellschaft, Bd. 9, Würzburg: Ergon-Verlag.
- Hauhart, Robert C. (2003): The Davis-Moore Theory of Stratification: The Life Course of a Socially Constructed Classic, in: *The American Sociologist* Bd. 34, Nr. 4, 5–24.

- Hechter, Michael (Hg.) (1983): *The Microfoundations of Macrosociology*, Philadelphia: Temple University Press.
- Hedges, Ellie/Beckford, James A. (2000): *Holism, Healing and the New Age*, in: Sutcliffe, Steven/Bowman, Marion (Hg.): *Beyond New Age: Exploring alternative spirituality*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 169–187.
- Heinrich, Michael (1999): *Die Wissenschaft vom Wert: die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, Münster: Westfälisches Dampfboot.
- Heinrich, Michael (2004): *Praxis und Fetischismus. Eine Anmerkung zu den Marxschen Thesen über Feuerbach und ihrer Verwendung*, in: Kirchhoff, Christine/Reichelt, Helmut (Hg.): *Gesellschaft als Verkehrung: Perspektiven einer neuen Marx-Lektüre. Festschrift für Helmut Reichelt*, Freiburg: Ça Ira, 249–270.
- Hempel, Carl Gustav (1965): *The Logic of Functional Analysis*, in: *Aspects of scientific explanation and other essays in the philosophy of science*, New York: Free Press, 297–330.
- Hennig, Marina (2007): *Re-evaluating the Community Question from a German Perspective*, in: *Social Networks* Bd. 29, Nr. 3, 375–390.
- Henning, Christoph/Thomä, Dieter (2010): *Was bleibt von der Deutschen Ideologie?* in: Bluhm, Harald (Hg.): *Karl Marx, Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie*, Nr. 36 in *Klassiker auslegen*, Berlin: Akademie Verlag, 205–222.
- Héran, François (1986): *Le rite et la croyance*, in: *Revue française de sociologie* Bd. 27, Nr. 2, 231–263.
- Heritage, John (1984): *Garfinkel and Ethnomethodology*, Cambridge; New York: Polity Press.
- Hervieu-Léger, Danièle (2000): *Religion as a Chain of Memory*, New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
- Hilbert, Richard A. (1991): *Ethnomethodological Recovery of Durkheim*, in: *Sociological Perspectives* Bd. 34, Nr. 3, 337–357.
- Hill, Stephen (1990): *Britain: The Dominant Ideology Theses after a Decade*, in: Abercrombie, Nicholas/Hill, Stephen/Turner, Bryan S. (Hg.): *Dominant ideologies*, London; Boston: Unwin Hyman, 1–37.
- Hobbes, Thomas (1885): *Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth, Ecclesiastical and Civil*, Morley's universal library, Bd. 21, London: Routledge.
- Hobbes, Thomas (1976): *Leviathan*, Stuttgart: Reclam.
- Hochschild, Michael (1998): *Was leisten religiöse Bewegungen?* in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft*, Nr. 6, 65–78.
- Holden, Daphne/Schrock, Doug (2007): *“Get Therapy and Work on It”: Managing Dissent in an Intentional Community*, in: *Symbolic Interaction* Bd. 30, Nr. 2, 175–198.
- Holmwood, John (1996): *Founding Sociology? Talcott Parsons and the Idea of General Theory*, London: Longman.
- Honneth, Axel/Kocyba, Hermann/Schwibs, Bernd (1986): *The Struggle for Symbolic Order an Interview with Pierre Bourdieu*, in: *Theory, Culture & Society* Bd. 3, Nr. 3, 35–51.
- Horkheimer, Max/Adorno, Theodor W. (2013): *Dialektik der Aufklärung: Philosophische Fragmente*, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag, 21. Aufl.
- Houtman, Dick/Aupers, Stef (2007): *The Spiritual Turn and the Decline of Tradition: The Spread of Post-Christian Spirituality in 14 Western Countries, 1981–2000*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* Bd. 46, Nr. 3, 305–320.
- Jenkins, Richard (2002): *Pierre Bourdieu*, London; New York: Routledge.

- Jensen, Stefan (1980): Einleitung, in: *Zur Theorie der sozialen Interaktionsmedien*. Herausgegeben und eingeleitet von Stefan Jensen, Opladen: Westdeutscher Verlag, Studienbücher zur Sozialwissenschaft, Bd. 39, 7–55.
- Jensen, Stefan (2003): Funktionalismus und Systemtheorie - von Parsons zu Luhmann, in: *Jetzkowitz, Jens/Stark, Carsten/Münch, Richard (Hg.): Soziologischer Funktionalismus: Zur Methodologie einer Theorietradition*, Opladen: Leske + Budrich, 177–203.
- Joas, Hans (1987): Durkheim und der Pragmatismus. Bewusstseinspsychologie und die soziale Konstitution der Kategorien, in: *Schriften zur Soziologie der Erkenntnis*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 257–288.
- Joas, Hans (1988): Eine soziologische Transformation der Praxisphilosophie. Giddens' Theorie der Strukturierung, in: *Die Konstitution der Gesellschaft: Grundzüge einer Theorie der Strukturierung, Theorie und Gesellschaft*, Band 1, Frankfurt am Main: Campus, 9–23.
- Jones, Donald G./Richey, Russell E. (1974): The Civil Religion Debate, in: *Richey, Russell E./Jones, Donald G. (Hg.): American civil religion*, A Harper forum book, New York: Harper & Row, 3–18.
- Jones, Robert Alun (1974): Durkheim's Critique of Spencer's Ecclesiastical Institutions, in: *Sociological Inquiry* Bd. 44, Nr. 3, 205–209.
- Jones, Robert Alun (1993): Durkheim and la cité antique. An Essay on the Origins of Durkheim's Sociology of Religion, in: *Turner, Stephen P. (Hg.): Emile Durkheim: Sociologist and moralist*, London; New York: Routledge, 23–49.
- Kanter, Rosabeth Moss (1968): Commitment and Social Organization: A Study of Commitment Mechanisms in Utopian Communities, in: *American Sociological Review* Bd. 33, Nr. 4, 499–517.
- Kanter, Rosabeth Moss (1972): *Commitment and Community. Communes and Utopias in Sociological Perspective*, Harvard Paperback, Cambridge: Harvard University Press.
- Kanter, Rosabeth Moss (1973): Utopian Communities, in: *Sociological Inquiry* Bd. 43, Nr. 3/4, 263–290.
- Karp, Ivan (1986): Agency and Social Theory: a Review of Anthony Giddens, in: *American Ethnologist* Bd. 13, Nr. 1, 131–137.
- Katriel, Tamar (1998): The Dialogic Community. 'Soul Talks' among Early Israeli Communal Groups, in: *Liebes, Tamar/Curran, James (Hg.): Media, ritual, and identity, Communication and society*, London: Routledge, 114–135.
- Katz, Elihu/Liebes, Tamar (2007): 'No More Peace!': How Disaster, Terror and War Have Upstaged Media Events, in: *International Journal of Communication* Bd. 1, Nr. 1, 157–166.
- Kaviraj, Sudipta (2000): Modernity and Politics in India, in: *Daedalus* Bd. 129, Nr. 1, 137–162.
- Keck, Frédéric (2012): Goffman, Durkheim et les rites de la vie quotidienne, in: *Archives de Philosophie* Bd. 75, Nr. 3, 471–492.
- Kemper, Theodore D. (1990): Stratification, Emotional Energy, and the Transient Emotions, in: *Kemper, Theodore D. (Hg.): Research agendas in the sociology of emotions, SUNY series in the sociology of emotions*, Albany: State University of New York Press, 3–23.
- Kemper, Theodore D. (2011): Status, power and ritual interaction: a relational reading of Durkheim, Goffman, and Collins, Farnham; Burlington: Ashgate.
- Kendon, Adam (1985): Behavioural Foundations for the Process of Face Attunement in Face-to-Face Interaction, in: *Ginsburg, G. P./Brenner, Marilyn/Cranach, Mario von (Hg.): Discovery strategies in the psychology of action*, Nr. 35 in *European monographs in social psychology*, London; Orlando: Academic Press, 229–253.

- Kendon, Adam (1988): Goffman's Approach to Face-to-Face Interaction, in: Drew, Paul/Wootton, Anthony J. (Hg.): Erving Goffman. Exploring the Interaction Order, Boston: Northeastern University Press, 14–40.
- Kim, Kwang-ki (2003): Order and Agency in Modernity: Talcott Parsons, Erving Goffman, and Harold Garfinkel, Albany: State University of New York Press.
- King, Anthony (2000): Thinking with Bourdieu against Bourdieu: A 'Practical' Critique of the Habitus, in: *Sociological Theory* Bd. 18, Nr. 3, 417–433.
- King, Richard (2013): The Copernican Turn in the Study of Religion, in: *Method & Theory in the Study of Religion* Bd. 25, Nr. 2, 137–159.
- Klaw, Spencer (1993): *Without Sin: the Life and Death of the Oneida Community*, New York: Allen Lane.
- Kluckhohn, Clyde (1951): Value and Value-Orientations in the Theory of Action, in: Parsons, Talcott/Shils, Edward (Hg.): *Toward a general theory of action*, Cambridge: Harvard University Press, 388–433.
- Krech, Volkhard (2009): What Are the Impacts of Religious Diversity? A Review of the Methodological Considerations and Empirical Findings of a Research Project on Religious Pluralisation in North Rhine-Westphalia, Germany, in: *Religion* Bd. 39, Nr. 2, 132–146.
- Krech, Volkhard (2013): Secularization, Re-Enchantment, or Something in between? Methodical Considerations and Empirical Observations Concerning a Controversial Historical Idea, in: Marion, Eggert/Lucian, Hölischer (Hg.): *Religion and Secularity, Dynamics in the history of religions*, Bd. 4, 77–108.
- Krech, Volkhard/Schlamelcher, Jens/Hero, Markus (2013): Typen religiöser Sozialformen und ihre Bedeutung für die Analyse religiösen Wandels in Deutschland, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie & Sozialpsychologie* Bd. 65, Nr. 1, 51–71.
- Krech, Volkhard/Tyrell, Hartmann (Hg.) (1995): *Religionssoziologie um 1900*, Nr. 1 in *Religion in der Gesellschaft*, Würzburg: Ergon.
- Kroeber, Alfred L./Parsons, Talcott (1958): The Concepts of Culture and of Social System, in: *American Sociological Review* Bd. 23, Nr. 5, 582–583.
- Krüger, Henrik (2006): Probleme und Perspektiven von Rahmenkonzepten im Kontext ritualdynamischer Konzepte, in: Jungaberle, Henrik/Weinhold, Jan (Hg.): *Rituale in Bewegung: Rahmungs- und Reflexivitätsprozesse in Kulturen der Gegenwart*, Nr. 11 in *Performanzen*, Berlin: Lit, 37–60.
- Kunz, Ralph (2004): Von der Zucht zur Wucht. Die Stagnation traditioneller Freikirchen und der Boom des freikirchlichen Erlebnismilieus, in: Schaaf, Susanne/Mettner, Matthias (Hg.): *Religion zwischen Sinnsuche, Erlebnismarkt und Fundamentalismus: Zu Risiken und Nebenwirkungen von ICF und anderen christlichen Trendgemeinschaften*, Schriftenreihe Infosekta Zürich, Fachstelle für Sektenfragen, Zürich: Infosekta Zürich, 16–22.
- Kuper, Adam (1985): Durkheim's Theory of Primitive Kinship, in: *The British Journal of Sociology* Bd. 36, Nr. 2, 224–237.
- Kuper, Adam (1988): *The Invention of Primitive Society: Transformations of an Illusion*, London; New York: Routledge.
- Laclau, Ernesto (1990): *New Reflections on the Revolution of our Time*, Phronesis, London; New York: Verso.
- Laclau, Ernesto/Mouffe, Chantal (1991): *Hegemonie und radikale Demokratie. Zur Dekonstruktion des Marxismus*, Wien: Passagen Verlag.

- Lamont, Michèle/Molnár, Virág (2002): The Study of Boundaries in the Social Sciences, in: Annual Review of Sociology Bd. 28, Nr. 1, 167–195.
- Lash, Scott (1994): Expert-systems or Situated Interpretation? Culture and Institutions in Disorganized Capitalism, in: Beck, Ulrich/Giddens, Anthony/Lash, Scott (Hg.): Reflexive modernization: Politics, tradition and aesthetics in the modern social order, Cambridge: Polity Press, 198–215.
- Le Bon, Gustave (1982): Psychologie der Massen, Kröners Taschenausgabe, Bd. 99, Stuttgart: Kröner, 15. Aufl.
- Lévi-Strauss, Claude (1945): French Sociology, in: Gurvitch, Georges/Moore, Wilbert E. (Hg.): Twentieth Century Sociology, New York: The Philosophical Library, 503–537.
- Levine, Hal B. (1999): Reconstructing Ethnicity, in: The Journal of the Royal Anthropological Institute Bd. 5, Nr. 2, 165–180.
- Lichtblau, Klaus (2000): ‚Vergemeinschaftung‘ und ‚Vergesellschaftung‘ bei Max Weber. Eine Rekonstruktion seines Sprachgebrauchs, in: Zeitschrift für Soziologie Bd. 29, Nr. 6, 423–443.
- Lichtblau, Klaus (2001): Soziologie und Anti-Soziologie um 1900: Wilhelm Dilthey, Georg Simmel und Max Weber, in: Merz-Benz, Peter-Ulrich/Wagner, Gerhard (Hg.): Soziologie und Anti-Soziologie: Ein Diskurs und seine Rekonstruktion, Konstanz: UVK.
- Lichtblau, Klaus (2011): Die Eigenart der kultur- und sozialwissenschaftlichen Begriffsbildung, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften.
- Lockwood, David (1956): Some Remarks on ‘The Social System’, in: The British Journal of Sociology Bd. 7, Nr. 2, 134–146.
- Lockwood, David (1992a): Social Integration and System Integration, in: Solidarity and Schism. ‘The Problem of Disorder’ in Durkheimian and Marxist Sociology, Oxford: Clarendon Press, 399–412.
- Lockwood, David (1992b): Solidarity and Schism. ‘The Problem of Disorder’ in Durkheimian and Marxist Sociology, Oxford: Clarendon Press.
- Luckmann, Thomas (1991): Die unsichtbare Religion, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 947, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Lüddeckens, Dorothea (2006): Emotion, in: Kreinath, Jens/Snoek, Jan/Stausberg, Michael (Hg.): Theorizing Rituals, Leiden: Brill, Bd. 2, 545–570.
- Lüddeckens, Dorothea (2016): „Boundary making“ via (religiöse) Kleidung? in: Nollert, Michael/Sheikhzadegan, Amir (Hg.): Gesellschaften zwischen Multi- und Transkulturalität, Zürich: Seismo Verlag, 165–187.
- Lüddeckens, Dorothea/Karanjia, Ramiyar (2011): Days of Transition: The Parsi Death Rituals, Göttingen: Wallstein.
- Lüddeckens, Dorothea/Walthert, Rafael (2010): Das Ende der Gemeinschaft? Neue religiöse Bewegungen im Wandel, in: Lüddeckens, Dorothea/Walthert, Rafael (Hg.): Fluide Religion. Neue religiöse Bewegungen im Wandel. Theoretische und empirische Systematisierungen, Sozialtheorie, Bielefeld: Transcript, 19–53.
- Lüddeckens, Dorothea/Walthert, Rafael (2013): Religion als religiös-ethnische Gemeinschaft. Das Beispiel der Parsi Zoroastrier in Indien, in: KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie Bd. 65, Nr. S1, 333–357.
- Lüddeckens, Dorothea/Walthert, Rafael (2018): Religiöse Gemeinschaft, in: Pollack, Detlef/Krech, Volkhard/Müller, Olaf/Hero, Markus (Hg.): Handbuch Religionssoziologie, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 267–288.

- Luhmann, Niklas (1969): *Klassische Theorie der Macht: Kritik ihrer Prämissen*, in: *Zeitschrift für Politik* Bd. 16, Nr. 2, 149–170.
- Luhmann, Niklas (1971a): *Sinn als Grundbegriff der Soziologie*, in: Habermas, Jürgen/Luhmann, Niklas (Hg.): *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung? Theorie-Diskussion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 25–100.
- Luhmann, Niklas (1971b): *Systemtheoretische Argumentationen. Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas*, in: Habermas, Jürgen/Luhmann, Niklas (Hg.): *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie: Was leistet die Systemforschung? Theorie-Diskussion*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 291–404.
- Luhmann, Niklas (1975): *Funktion und Kausalität*, in: *Soziologische Aufklärung 1. Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, Opladen: Westdeutscher Verlag, Bd. 4, 4. Aufl., 9–30.
- Luhmann, Niklas (1980): *Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition*, in: *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie d. modernen Gesellschaft*, Band 1, Theorie, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 9–71.
- Luhmann, Niklas (1984): *Soziale Systeme. Grundriss einer allgemeinen Theorie*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1987): *The Evolutionary Differentiation between Society and Interaction*, in: Alexander, Jeffrey C./Giesen, Bernhard/Münch, Richard/Smelser, Neil J. (Hg.): *The micro-macro link*, Berkeley: University of California Press, 112–131.
- Luhmann, Niklas (1988): *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (1989a): *Die Ausdifferenzierung der Religion*, in: *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*, Band 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 259–357.
- Luhmann, Niklas (1989b): *Individuum, Individualität, Individualismus*, in: *Gesellschaftsstruktur und Semantik: Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft* Bd. 3, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 149–258.
- Luhmann, Niklas (1992a): *Arbeitsteilung und Moral. Durkheims Theorie*, in: *Emile durkheim: Über soziale Arbeitsteilung: Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Nr. 1005 in *Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 6. Aufl., 19–38.
- Luhmann, Niklas (1992b): *Beobachtungen der Moderne*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas (1992c): *The Direction of Evolution*, in: Haferkamp, Hans/Smelser, Neil J. (Hg.): *Social change and modernity*, Berkeley: University of California Press, 279–293.
- Luhmann, Niklas (1994): *Die Unterscheidung Gottes*, in: *Soziologische Aufklärung. Beiträge zur funktionalen Differenzierung der Gesellschaft*, Nr. 4 in *Soziologische Aufklärung*, Opladen: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 2. Aufl., 236–283.
- Luhmann, Niklas (1995): *Die gesellschaftliche Differenzierung und das Individuum*, in: *Die Soziologie und der Mensch*, Opladen: Westdt. Verl., 125–141.
- Luhmann, Niklas (1998): *Die Gesellschaft der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2000): *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Luhmann, Niklas (2004): *Einführung in die Systemtheorie*, Heidelberg: Carl-Auer-Systeme-Verlag.
- Luhmann, Niklas (2005a): *Interaktion, Organisation, Gesellschaft*, in: *Soziologische Aufklärung: Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft*, Nr. 2 in *Soziologische Aufklärung*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 5. Aufl., 9–24.

- Luhmann, Niklas (2005b): Organisation und Entscheidung, in: Soziologische Aufklärung: Soziales System, Gesellschaft, Organisation, Nr. 3 in Soziologische Aufklärung, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 4. Aufl., 389–438.
- Luhmann, Niklas (2008): Ausdifferenzierung des Kunstsystems, in: Schriften zu Kunst und Literatur, Frankfurt am Main: Suhrkamp, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 1872, 316–352.
- Luhmann, Niklas (2010): »Nomologische Hypothesen«, funktionale Äquivalenz, Limitationalität: Zum wissenschaftstheoretischen Verständnis des Funktionalismus, in: »Nomological hypotheses«, functional equivalence, limitationality: the philosophy of science of functionalism. Bd. 16, Nr. 1, 3–27.
- Lukes, Steven (1975a): Émile Durkheim, his Life and Work: A Historical and Critical Study, Peregrine books, Harmondsworth: Penguin.
- Lukes, Steven (1975b): Political Ritual and Social Integration, in: Sociology Bd. 9, Nr. 2, 289–308.
- MacAloon, John J. (1984): Olympic Games and the Theory of Spectacle in Modern Societies, in: MacAloon, John J. (Hg.): Rite, drama, festival, spectacle: Rehearsals toward a theory of cultural performance, Philadelphia: Institute for the Study of Human Issues, 241–280.
- Malinowski, Bronisław (1949): Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur, in: Eine wissenschaftliche Theorie der Kultur und andere Aufsätze, Zürich: Pan, Internationale Bibliothek für Psychologie und Soziologie, Bd. Band 8, 45–170.
- Malinowski, Bronisław (1954): Magic, Science and Religion, and Other Essays, Doubleday anchor books, Bd. 23, Garden City: Doubleday.
- Malinowski, Bronisław (1973): Magie, Wissenschaft und Religion und andere Schriften, *Conditio humana*, Frankfurt am Main: SFischer.
- Mann, Michael (1970): The Social Cohesion of Liberal Democracy, in: American Sociological Review Bd. 35, Nr. 3, 423–439.
- Martin, Craig (2014): Capitalizing Religion: Ideology and the Opiate of the Bourgeoisie, London; New York: Bloomsbury Academic, an imprint of Bloomsbury Publishing Plc.
- Marx, Karl (1960): Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, in: Karl Marx, Friedrich Engels, Werke (MEW), Band 8, Berlin: Dietz, 111–207.
- Marx, Karl (1991): Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1890, Gesamtausgabe Karl Marx, Friedrich Engels. Abt. 2, ‚Das Kapital‘ und Vorarbeiten, Bd. 10, Berlin: Dietz.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1978a): Die Deutsche Ideologie. Kritik der neuesten deutschen Philosophie in ihren Repräsentanten Feuerbach, B. Bauer und Stirner, und des deutschen Sozialismus in seinen verschiedenen Propheten, in: Karl Marx, Friedrich Engels, Werke, Band 3, MEW, Berlin: Dietz Verlag, 9–530.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1978b): Thesen über Feuerbach, in: Karl Marx, Friedrich Engels, Werke, Band 3, MEW, Berlin: Dietz Verlag, 5–7.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1983): Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, in: Karl Marx, Friedrich Engels, Werke, Band 42, MEW, Berlin: Dietz Verlag, 47–768.
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (2008): Das Kapital I, Gesamtausgabe/Karl Marx, Friedrich Engels. Abt. 1, Werke, Artikel, Entwürfe, Bd. 23, Berlin: Dietz, 23. Aufl.
- Mathisen, James A. (1989): Twenty Years after Bellah: Whatever Happened to American Civil Religion? in: Sociological Analysis Bd. 50, Nr. 2, 129–146.

- Mauss, Marcel (1990): Die Gabe: Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 743, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- McCutcheon, Russell T. (2015): The Category "Religion" in Recent Publications: Twenty Years Later, in: *Numen* Bd. 62, Nr. 1, 119–141.
- McLaughlin, Peter (2001): What Functions Explain: Functional Explanation and Self-reproducing Systems, Cambridge studies in philosophy and biology, Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Meier, Kurt (1995): Gibt es einen ‚Bruch‘ in Durkheims früher Religionssoziologie? in: Krech, Volkhard/Tyrell, Hartmann (Hg.): *Religionssoziologie um 1900*, Nr. Bd. 1 in *Religion in der Gesellschaft*, Würzburg: Ergon, 129–157.
- Mellor, Philip A. (1998): Sacred Contagion and Social Vitality: Collective Effervescence in „Les Formes élémentaires de la vie religieuse“ in: *Durkheimian Studies*, Bd. 4, 87–114.
- Mellor, Philip A./Shilling, Chris (2010): Body Pedagogics and the Religious Habitus: A New Direction for the Sociological Study of Religion, in: *Religion* Bd. 40, Nr. 1, 27–38.
- Merton, Robert King (1968): Manifest and Latent Functions, in: *Social theory and social structure*, New York: Free Press, 19–84.
- Merz-Benz, Peter-Ulrich (1995): Tiefsinn und Scharfsinn : Ferdinand Tönnies' begriffliche Konstitution der Sozialwelt, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Merz-Benz, Peter-Ulrich (2006): Die Überwindung des Individualismus und das Theorem von Gemeinschaft und Gesellschaft - Ferdinand Tönnies und der Kommunitarismus, in: *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* Bd. 32, Nr. 1, 27–52.
- Merz-Benz, Peter-Ulrich (2012): Selbstaufklärung des soziologischen Denkens – Warum an den Klassikern kein Weg vorbei führt, in: Soeffner, Hans-Georg (Hg.): *Transnationale Vergesellschaftungen*, Springer Fachmedien Wiesbaden, 99–110.
- Mesch, Gustavo S./Talmud, Ilan/Quan-Haase, Anabel (2012): Instant Messaging Social Networks: Individual, Relational, and Cultural Characteristics, in: *Journal of Social and Personal Relationships* Bd. 29, Nr. 6, 736–759.
- Meyer, John W. (1986): Myths of Socialization and of Personality, in: Heller, Thomas C./Brooke-Rose, Christine (Hg.): *Reconstructing individualism: Autonomy, individuality, and the self in Western thought*, Stanford: Stanford University Press, 208–221.
- Miller, Timothy (2010): The Evolution of American Spiritual Communities, 1965–2009, in: *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* Bd. 13, Nr. 3, 14–33.
- Mills, C. Wright (1961): *The Sociological Imagination*, Evergreen books, Bd. 286, New York: Grove Press.
- Mische, Ann (2011): Relational Sociology, Culture, and Agency, in: Scott, John/Carrington, Peter J (Hg.): *The SAGE handbook of social network analysis*, London; Thousand Oaks: SAGE, 80–97.
- Mitchell, J. Clyde (1974a): Perceptions of Ethnicity and Ethnic Behaviour: An Empirical Exploration, in: Cohen, Abner (Hg.): *Urban ethnicity*, London: Tavistock Publications, ASA monographs, Bd. 12, 1–35.
- Mitchell, J. Clyde (1974b): Social Networks, in: *Annual Review of Anthropology*, Bd. 3, 279–299.
- Moebius, Stephan (2006): *Die Zauberlehrlinge: Soziologiegeschichte des Collège de Sociologie (1937–1939)*, Konstanz: UVK-Verlagsgesellschaft.
- Moebius, Stephan (2012): Nachwort, in: *Schriften zur Religionssoziologie.*, Berlin: Suhrkamp, 617–682.

- Moldenhauer, Benjamin. (2010): Die Einverleibung der Gesellschaft: der Körper in der Soziologie Pierre Bourdieus, Köln: PapyRossa-Verl.
- Morgner, Christian (2008): Weltereignisse der Massenmedien - Am Beispiel der Ermordung John F. Kennedys, in: Nacke, Stefan/Unkelbach, René/Werron, Tobias (Hg.): Weltereignisse: Theoretische und empirische Perspektiven, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 177–201.
- Morris, Colin (1972): *The Discovery of the Individual, 1050–1200*, London: S.P.C.K. for the Church Historical Society.
- Mouzelis, Nicos (1997): Social and System Integration: Lockwood, Habermas, Giddens, in: *Sociology* Bd. 31, Nr. 1, 111–119.
- Müller, Hans-Peter (1988): Social Structure and Civil Religion: Legitimation Crisis in a Later Durkheimian Perspective, in: Alexander, Jeffrey C. (Hg.): *Durkheimian sociology: Cultural studies*, Cambridge; New York: Cambridge University Press, 129–158.
- Müller, Hans-Peter (2009): Emile Durkheims Moralpolitik des Individualismus, in: *Berliner Journal für Soziologie* Bd. 19, Nr. 2, 227–247.
- Müller, Hans-Peter (2011): Rationalität, Rationalisierung, Rationalismus. Von Weber zu Bourdieu? in: Maurer, Andrea/Schimank, Uwe (Hg.): *Die Rationalitäten des Sozialen*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 43–64.
- Müller, Hans-Peter/Schmid, Michael (1992): Nachwort: Arbeitsteilung, Solidarität und Moral. Eine werkgeschichtliche und systematische Einführung in die ‚Arbeitsteilung‘ von Emile Durkheim, in: Durkheim, Emile (Hg.): *Über soziale Arbeitsteilung: Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Nr. 1005 in Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 6. Aufl., 481–532.
- Myers, W. David (1996): ‘Poor, sinning folk’: confession and conscience in Counter-Reformation Germany, Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Nassehi, Armin (1995): Religion und Biographie. Zum Bezugsproblem religiöser Kommunikation in der Moderne, in: Wohlrab-Sahr, Monika (Hg.): *Biographie und Religion: Zwischen Ritual und Selbstsuche*, Frankfurt/Main: Campus, 103–126.
- Nassehi, Armin (1997): Inklusion, Exklusion-Integration, Desintegration. Die Theorie funktionaler Differenzierung und die Desintegrationsthese, in: Heitmeyer, Wilhelm (Hg.): *Was hält die Gesellschaft zusammen?* Frankfurt am Main: Suhrkamp, Bundesrepublik Deutschland: auf dem Weg von der Konsens- zur Konfliktgesellschaft, Bd. 2, 2034, 113–148.
- Nassehi, Armin (2004): Sozialer Sinn, in: Nassehi, Armin/Nollmann, Gerd (Hg.): *Bourdieu und Luhmann: Ein Theorienvergleich*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 1696.
- Neander, Karen (1991): Functions as Selected Effects: The Conceptual Analyst’s Defense, in: *Philosophy of Science* Bd. 58, Nr. 2, 168–184.
- O’Dea, Thomas F. (1954): *The Sociology of Religion*, in: *The American Catholic Sociological Review*, Bd. 15, Nr. 2, 73.
- Örnebring, Henrik (2004): Revisiting the Coronation: A Critical Perspective on the Coronation of Queen Elizabeth II in 1953, in: *Nordicom Review* Bd. 25, Nr. 1-2, 175–197.
- Ortner, Sherry B. (1984): Theory in Anthropology since the Sixties, in: *Comparative Studies in Society and History* Bd. 26, Nr. 1, 126–166.
- Paden, William E. (1993): Schauplätze der Demut und des Misstrauens: Wüstenheilige und New-England-Puritaner, in: Martin, Luther H/Gutman, Huck/Hutton, Patrick H (Hg.): *Technologien des Selbst*, Frankfurt am Main: S. Fischer, 78–96.

- Palmer, Susan J. (2010): The Twelve Tribes: Preparing the Bride for Yahshua's Return, in: *Nova Religio: The Journal of Alternative and Emergent Religions* Bd. 13, Nr. 3, 59–80.
- Parsons, Talcott (1935): The Place of Ultimate Values in Sociological Theory, in: *International Journal of Ethics* Bd. 45, Nr. 3, 282–316.
- Parsons, Talcott (1949): *The Structure of Social Action. A Study in Social Theory with Special Reference to a Group of Recent European Writers*, Glencoe: The Free Press.
- Parsons, Talcott (1953): Some Comments on the State of the General Theory of Action, in: *American Sociological Review*, Bd. 18, 618–631.
- Parsons, Talcott (1954): The Theoretical Development of the Sociology of Religion. A Chapter in the History of Modern Social Science, in: *Essays in sociological theory*, A Free Press paperback, New York: Free Press, 197–211.
- Parsons, Talcott (1960): Pattern Variables Revisited: A Response to Robert Dubin, in: *American Sociological Review* Bd. 25, Nr. 4, 467–483.
- Parsons, Talcott (1964a): Evolutionary Universals in Society, in: *American Sociological Review* Bd. 29, Nr. 3, 339–357.
- Parsons, Talcott (1964b): *The Social System*, New York: The Free Press.
- Parsons, Talcott (1967): Durkheim's Contribution to the Theory of Integration of Social Systems, in: *Sociological theory and modern society*, New York: Free Press, 3–34.
- Parsons, Talcott (1968): On the Concept of Value-Commitments, in: *Sociological Inquiry* Bd. 38, Nr. 2, 135–159.
- Parsons, Talcott (1971): The system of modern societies, *Foundations of Modern Sociology Series*, Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Parsons, Talcott (1973): Culture and Social System Revisited, in: Schneider, Louis/Bonjean, Charles M. (Hg.): *The idea of culture in the social sciences*, Cambridge: Cambridge University Press, 33–46.
- Parsons, Talcott (1974a): Comment on: "Current Folklore in the Criticisms of Parsonian Action Theory?" in: *Sociological Inquiry* Bd. 44, Nr. 1, 55–58.
- Parsons, Talcott (1974b): Religion in Postindustrial America: The Problem of Secularization, in: *Social Research* Bd. 41, Nr. 2, 193–225.
- Parsons, Talcott (1975): *Gesellschaften: Evolutionäre und komparative Perspektiven*, Nr. 106 in *Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Parsons, Talcott (1977a): On Building Social System Theory: A Personal History, in: *Social systems and the evolution of action theory*, New York: The Free Press, 22–76.
- Parsons, Talcott (1977b): The Present Status of 'Structural-Functional' Theory in Sociology, in: *Social systems and the evolution of action theory*, New York: The Free Press, 101–117.
- Parsons, Talcott (1977c): Social Structure and the Symbolic Media of Interchange, in: *Social systems and the evolution of action theory*, New York: The Free Press, 204–228.
- Parsons, Talcott (1978a): *Action Theory and the Human Condition*, New York: Free Press.
- Parsons, Talcott (1978b): Durkheim on Religion Revisited: Another Look at the Elementary Forms of the Religious Life, in: *Action theory and the human condition*, New York: The Free Press, 213–232.
- Parsons, Talcott (1978c): Malinowski and the Theory of Social Systems, in: *Action theory and the human condition*, New York: The Free Press, 82–99.
- Parsons, Talcott (1978d): A Paradigm of the Human Condition, in: *Action theory and the human condition*, New York: The Free Press, 352–433.

- Parsons, Talcott (2003): *Das System moderner Gesellschaften*, Weinheim: Juventa-Verlag, 6. Aufl.
- Parsons, Talcott/Bales, Robert F./Shils, Edward A. (Hg.) (1953): *Working Papers in the Theory of Action*, New York/London: The Free Press/Collier-Macmillan.
- Parsons, Talcott/Platt, Gerald M. (1973): *The American University*, Cambridge: Harvard University Press.
- Parsons, Talcott/Shils, Edward (1951): *Values, Motives, and Systems of Action*, in: Parsons, Talcott/Shils, Edward (Hg.): *Toward a general theory of action*, Cambridge: Harvard University Press, 47–243.
- Parsons, Talcott/Shils, Edward (Hg.) (1965): *Toward a General Theory of Action*, Harper torchbooks. The academy library, Bd. 1083, New York: Harper & Row, 3. Aufl.
- Parsons, Talcott/Smelser, Neil J. (1957): *Economy and Society: a Study in the Integration of Economic and Social Theory*, International library of sociology and social reconstruction, London, 2. Aufl.
- Parsons, Talcott (1945): *The Present Position and Prospects of Systematic Theory in Sociology*, in: Gurvitch, Georges/Moore, Wilbert E. (Hg.): *Twentieth Century Sociology*, New York: The Philosophical Library, 42–69.
- Parsons, Talcott (1961): *An Outline of the Social System*, in: Parsons, Talcott/Shils, Edward/Naegele, Kaspar D./Pitts, Jesse R. (Hg.): *Theories of society: Foundations of modern sociological theory*. Volume 1, New York: Free Press of Glencoe, 30–79.
- Penner, Hans H. (1971): *The Poverty of Functionalism*, in: *History of Religions* Bd. 11, Nr. 1, 91–97.
- Penner, Hans H. (1999): *What's Wrong with Functional Explanations?* in: Frankenberg, Nancy/Penner, Hans H. (Hg.): *Language, truth, and religious belief: Studies in twentieth-century theory and method in religion*, Nr. 19 in *American Academy of Religion/Texts and translations series*, Atlanta, Ga: Scholars Press, 246–272.
- Perkmann, Markus (1998): *Social Integration and System Integration: Reconsidering the Classical Distinction*, in: *Sociology* Bd. 32, Nr. 3, 491–507.
- Pettenkofer, Andreas (2012): *Von der Situation ergriffen*, in: Schnabel, Annette/Schützeichel, Rainer (Hg.): *Emotionen, Sozialstruktur und Moderne*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 201–226.
- Pickering, W. S. F. (2009): *Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories*, Cambridge: James Clarke & Co.
- Pike, Sarah M. (2004): *New Age and Neopagan Religions in America*, Columbia contemporary American religion series, New York: Columbia University Press.
- Pope, Whitney (1973): *Classic on Classic: Parsons' Interpretation of Durkheim*, in: *American Sociological Review* Bd. 38, Nr. 4, 399–415.
- Pope, Whitney (1975a): *Durkheim as a Functionalist*, in: *The Sociological Quarterly* Bd. 16, Nr. 3, 361–379.
- Pope, Whitney (1975b): *Parsons on Durkheim, Revisited*, in: *American Sociological Review* Bd. 40, Nr. 1, 111–115.
- Pope, Whitney/Johnson, Barclay D. (1983): *Inside Organic Solidarity*, in: *American Sociological Review* Bd. 48, Nr. 5, 681–692.
- Prades, José A. (1993): *Religion civile et religion de l'humanité: retour sur l'anthropocentrisme durkheimien*, in: *Social Compass* Bd. 40, Nr. 3, 415–427.

- Preston, David L. (1988): *The Social Organization of Zen Practice: Constructing Transcultural Reality*, Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Putnam, Robert David (2000): *Bowling Alone: the Collapse and Revival of American Community*, New York: Simon & Schuster.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1940): On Social Structure, in: *The Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* Bd. 70, Nr. 1, 1–12.
- Radcliffe-Brown, A. R. (1949): Functionalism: A Protest, in: *American Anthropologist* Bd. 51, Nr. 2, 320–323.
- Rageth, Nina (2015): Gemeinschaft in der zweiten Generation, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* Bd. 23, Nr. 2, 258–284.
- Rappaport, Roy A. (1967): Ritual Regulation of Environmental Relations among a New Guinea People, in: *Ethnology* Bd. 6, Nr. 1, 17–30.
- Rappaport, Roy A. (1979): *Ecology, Meaning, and Religion*, Richmond: North Atlantic Books.
- Rappaport, Roy A. (1984): *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinea People*, New Haven: Yale University Press, Neue, erw. Aufl.
- Rappaport, Roy A. (1999): *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge; New York: Cambridge University Press.
- Rawls, Anne Warfield (1987): The Interaction Order Sui Generis: Goffman's Contribution to Social Theory, in: *Sociological Theory* Bd. 5, Nr. 2, 136–149.
- Rawls, Anne Warfield (1988): Interaction vs. Interaction Order: Reply to Fuchs, in: *Sociological Theory* Bd. 6, Nr. 1, 124–129.
- Rawls, Anne Warfield (1989): Interaction Order or Interaction Ritual: Comment on Collins, in: *Symbolic Interaction* Bd. 12, Nr. 1, 103–109.
- Rawls, Anne Warfield (1992): Reply to 'The Interaction Order and the Micro-Macro Distinction', in: *Sociological Theory* Bd. 10, Nr. 1, 129–132.
- Rawls, Anne Warfield (1996): Durkheim's Epistemology: The Neglected Argument, in: *American Journal of Sociology* Bd. 102, Nr. 2, 430–482.
- Rawls, Anne Warfield (2001): Durkheim's Treatment of Practice Concrete Practice vs Representations as the Foundation of Reason, in: *Journal of Classical Sociology* Bd. 1, Nr. 1, 33–68.
- Rawls, Anne Warfield (2004): *Epistemology and Practice: Durkheim's The Elementary Forms of Religious Life*, New York: Cambridge University Press.
- Rawls, Anne Warfield (2012): Durkheim's Theory of Modernity: Self-regulating Practices as Constitutive Orders of Social and Moral Facts, in: *Journal of Classical Sociology* Bd. 12, Nr. 3-4, 479–512.
- Reckwitz, Andreas (2003a): Der verschobene Problemzusammenhang des Funktionalismus: Von der Ontologie der sozialen Zweckhaftigkeit zu den Raum-Zeit-Distanzierungen, in: Jetzkowitz, Jens/Stark, Carsten/Münch, Richard (Hg.): *Soziologischer Funktionalismus: Zur Methodologie einer Theorietradition*, Opladen: Leske + Budrich, 57–81.
- Reckwitz, Andreas (2003b): Grundelemente einer Theorie sozialer Praktiken. Eine sozialtheoretische Perspektive, in: *Zeitschrift für Soziologie* Bd. 32, Nr. 4, 282–301.
- Richardson, John D./Stewart, Destin N. (2009): Medieval Confession Practices and the Emergence of Modern Psychotherapy, in: *Mental Health, Religion & Culture* Bd. 12, Nr. 5, 473–484.
- Riis, Ole/Woodhead, Linda (2010): *A Sociology of Religious Emotion*, Oxford; New York: Oxford University Press.

- Ritzer, George (1985): *The Rise of Micro-Sociological Theory*, in: *Sociological Theory* Bd. 3, Nr. 1, 88–98.
- Ritzer, George (1996): *Sociological Theory*, New York: The McGraw-Hill Companies, 4. Aufl.
- Robbins, Derek (2003): *Durkheim Through the Eyes of Bourdieu*, in: *Durkheimian Studies / Études Durkheimiennes*, Bd. 9, 23–39.
- Robertson, Roland (1977): *Individualism, Societalism, Worldliness, Universalism: Thematizing Theoretical Sociology of Religion*, in: *Sociological Analysis* Bd. 38, Nr. 4, 281–308.
- Robertson, Roland (1982a): *Parsons on the Evolutionary Significance of American Religion*, in: *Sociological Analysis* Bd. 43, Nr. 4, 307–325.
- Robertson, Roland (1982b): *Talcott Parsons on Religion: A Preface*, in: *Sociological Analysis* Bd. 43, Nr. 4, 283–285.
- Robertson, Roland (1993): *Community, Society, Globality, and the Category of Religion*, in: Barker, Eileen/James A. Beckford/Dobbelaere, Karel (Hg.): *Secularization, rationalism, and sectarianism: Essays in honour of Bryan R. Wilson*, Oxford: Clarendon Press, 1–17.
- Robertson Smith, William (1927): *Lectures on the Religion of the Semites. The Fundamental Institutions*, New York/London: The Macmillan Company, 3. Aufl.
- Rosenwein, Barbara H. (2005): *Y avait-il un «moi» au haut Moyen Âge?* in: *Revue Historique* Bd. 307, Nr. 1 (633), 31–52.
- Rössel, Jörg (2006): *Konflikttheorie und Emotionen. Zu Randall Collins' emotionssoziologischer Fundierung der Sozialtheorie*, in: Schützeichel, Rainer (Hg.): *Emotionen und Sozialtheorie: Disziplinäre Ansätze*, Frankfurt am Main; New York: Campus, 223–239.
- Rothenbuhler, Eric W. (1989): *Values and Symbols in Orientations to the Olympics*, in: *Critical Studies in Mass Communication*, Bd. 6, Nr. 2, 138.
- Rothenbuhler, Eric W. (1998): *Ritual Communication: from Everyday Conversation to Mediated Ceremony*, Thousand Oaks: Sage Publications.
- Rothenbuhler, Eric W. (2010): *Media Events in the Age of Terrorism and the Internet*, in: *Romanian Journal of Journalism & Communication/Revista Romana de Jurnalism si Comunicare RRJC* Bd. 5, Nr. 2, 34–41.
- Rüschemeyer, Dietrich (1985): *Spencer und Durkheim über Arbeitsteilung und Differenzierung: Kontinuität oder Bruch?* in: Luhmann, Niklas (Hg.): *Soziale Differenzierung: Zur Geschichte einer Idee*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 163–180.
- Sabeau, David Warren (1996): *Production of the Self during the Age of Confessionalism*, in: *Central European History*, Bd. Vol. 29, No. 1, 1–18.
- Sahlins, Marshall (1976): *Culture and Practical Reason*, A Phoenix book, Bd. 773, Chicago: University of Chicago Press.
- Schatzki, Theodore R. (1996): *Social Practices: a Wittgensteinian Approach to Human Activity and the Social*, New York: Cambridge University Press.
- Schatzki, Theodore R. (1997): *Practices and Actions A Wittgensteinian Critique of Bourdieu and Giddens*, in: *Philosophy of the Social Sciences* Bd. 27, Nr. 3, 283–308.
- Schatzki, Theodore R. (2002): *The Site of the Social: a Philosophical Account of the Constitution of Social Life and Change*, University Park: Pennsylvania State University Press.
- Schatzki, Theodore R./Knorr Cetina, Karin/von Savigny, Eike (Hg.) (2001): *The Practice Turn in Contemporary Theory*, London: Routledge.
- Scheff, Thomas J. (2005): *The Structure of Context: Deciphering 'Frame Analysis'*, in: *Sociological Theory* Bd. 23, Nr. 4, 368–385.

- Schegloff, Emanuel A. (1987): *Between Micro and Macro: Contexts and Other Connections*, in: Alexander, Jeffrey C./Giesen, Bernhard/Münch, Richard/Smelser, Neil J. (Hg.): *The micro-macro link*, Berkeley: University of California Press, 207–234.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst (1984): *Versuch einer Theorie des geselligen Betragens*, in: Meckenstock, Günter (Hg.): *Schriften aus der Berliner Zeit: 1796 - 1799*, Berlin: de Gruyter, *Kritische Gesamtausgabe Schriften und Entwürfe*, Bd. Abt. 1; Bd. 2, 163–184.
- Schluchter, Wolfgang (2009): *Grundlegungen der Soziologie*, Band 1, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schmalenbach, Herman (1922): *Die Soziologische Kategorie des Bundes*, in: Bd. 1, 35–105.
- Schmid, Michael (2010): *Theorien mittlerer Reichweite: Versuch einer Problemlklärung*, in: *Berliner Journal für Soziologie* Bd. 20, Nr. 3, 383–400.
- Schmitt, Marco/Fuhse, Jan (2015): *Zur Aktualität von Harrison White: Einführung in sein Werk*, Springer-Verlag.
- Schnabel, Annette (2012): *Emotionen, Sozialstruktur und Moderne - ein spannungsvolles Wechselverhältnis*, in: Schnabel, Annette/Schützeichel, Rainer (Hg.): *Emotionen, Sozialstruktur und Moderne*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 9–27.
- Schroer, Markus (2001): *Das Individuum der Gesellschaft: synchrone und diachrone Theorieperspektiven*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schütz, Alfred (1960): *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt: eine Einleitung in die verstehende Soziologie*, Wien: Springer-Verlag, 2. Aufl.
- Schütz, Alfred/Parsons, Talcott (1977): *Zur Theorie sozialen Handelns: ein Briefwechsel*, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 202, Frankfurt am Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag.
- Schützeichel, Rainer (2012): *Emotionen in Handlungen*, in: Schnabel, Annette/Schützeichel, Rainer (Hg.): *Emotionen, Sozialstruktur und Moderne*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 227–255.
- Schwalbe, Michael (2007): *Emile Durkheim and Erving Goffman Meet Dr. Magneto*, in: *Contemporary Sociology* Bd. 36, Nr. 3, 211–214.
- Schwartz, Barry (1991): *Mourning and the Making of a Sacred Symbol: Durkheim and the Lincoln Assassination*, in: *Social Forces* Bd. 70, Nr. 2, 343–364.
- Schwinn, Thomas (2013): *Zur Neubestimmung des Verhältnisses von Religion und Moderne: Säkularisierung, Differenzierung und multiple Modernitäten*, in: *On the reassessment of the relation between religion and modernity: Secularization, differentiation, and multiple modernities* Bd. 65, Nr. 1, 73–97.
- Sciulli, David/Gerstein, Dean (1985): *Social Theory and Talcott Parsons in the 1980s*, in: *Annual Review of Sociology* Bd. 11, 369–387.
- Segal, Robert A. (1999): *Weber and Geertz on the Meaning of Religion*, in: *Religion* Bd. 29, Nr. 1, 61–71.
- Seidman, Steven (1985): *Modernity and the Problem of Meaning: The Durkheimian Tradition*, in: *Sociological Analysis* Bd. 46, Nr. 2, 109–130.
- Sewell, William H., Jr. (1992): *A Theory of Structure: Duality, Agency, and Transformation*, in: *American Journal of Sociology* Bd. 98, Nr. 1, 1–29.
- Sewell, William H., Jr. (1999): *The Concept(s) of Culture*, in: Bonnell, Victoria E./Hunt, Lynn/Biernacki, Richard (Hg.): *Beyond the cultural turn: New directions in the study of society and culture*, Nr. 34 in *Studies on the history of society and culture*, Berkeley, Calif: University of California Press, 35–61.

- Sharot, Stephen (2001): *A Comparative Sociology of World Religions*, New York/London: New York University Press.
- Sharrock, Wes (1999): 'The Omnipotence of the Actor Erving Goffman on 'the Definition of the Situation'', in: Smith, Gregory W. H. (Hg.): *Goffman and social organization: Studies in a sociological legacy*, Nr. 17 in *Routledge studies in social and political thought*, London; New York: Routledge, 119–137.
- Sheldon, Richard C. (1965): 'Some Observations on Theory in Social Science', in: Parsons, Talcott/Shils, Edward (Hg.): *Toward a general theory of action*, New York: Harper & Row, Harper torchbooks. The academy library, Bd. 1083, 3. Aufl., 30–44.
- Shepherd, Gordon/Shepherd, Gary (2010): 'New Religions and Community', in: *Nova Religio* Bd. 13, Nr. 3, 5–13.
- Shey, Thomas H. (1977): 'Why Communes Fail: A Comparative Analysis of the Viability of Danish and American Communes', in: *Journal of Marriage and Family* Bd. 39, Nr. 3, 605–613.
- Shibley, Mark A. (1998): 'Contemporary Evangelicals: Born-Again and World Affirming', in: *Annals of the American Academy of Political and Social Science*, Bd. 558, 67–87.
- Shilling, Chris/Mellor, Philip A. (1998): 'Durkheim, Morality and Modernity: Collective Efferescence, Homo Duplex and the Sources of Moral Action', in: *The British Journal of Sociology*, Bd. 49, Nr. 2, 193.
- Shilling, Chris/Mellor, Philip A. (2011): 'Rethorising Emile Durkheim on Society and Religion: Embodiment, Intoxication and Collective Life', in: *Sociological Review* Bd. 59, Nr. 1, 17–41.
- Shils, Edward (1965): 'Charisma, Order, and Status', in: *American Sociological Review* Bd. 30, Nr. 2, 199–213.
- Shils, Edward/Young, Michael (1953): 'The Meaning of the Coronation', in: *The Sociological Review* Bd. 1, Nr. 2, 63–81.
- Shinn, Larry D. (1984): 'Auroville: Visionary Images and Social Consequences in a South Indian Utopian Community', in: *Religious Studies* Bd. 20, Nr. 2, 239–253.
- Siegler, Gretchen (2002). *In Search of Truth: Maintaining Communitas in a Religious Community*, in: Brown, Susan Love (Hg.): *Intentional community: An anthropological perspective*, SUNY series in anthropological studies of contemporary issues, Albany: State University of New York Press, 41–65.
- Simmel, Georg (1992): *Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*, Nr. 11 in *Gesamtausgabe/Georg Simmel*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Skorupski, John (1976): *Symbol and theory: a philosophical study of theories of religion in social anthropology*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Smelser, Neil (1962): *Theory of Collective Behavior*, International library of sociology and social reconstruction, London: Routledge & Kegan Paul.
- Smith, Jonathan Z. (1998): 'Religion, Religions, Religious', in: Taylor, Mark C. (Hg.): *Critical terms for religious studies*, Chicago: University of Chicago Press, 269–284.
- Spencer, Baldwin/Gillen, Francis James (1899): *The Native Tribes of Central Australia*, London: Macmillan and Co.
- Spencer, Baldwin/Gillen, James Francis (1904): *The Northern tribes of Central Australia*, London: Macmillan.
- Spickard, James V. (1989): 'A Guide to Mary Douglas's Three Versions of Grid/Group Theory', in: *Sociological Analysis* Bd. 50, Nr. 2, 151–170.

- Staal, Frits (1979): The Meaninglessness of Ritual, in: *Numen* Bd. 26, Nr. 1, 2–22.
- Stephan, Karen H./Stephan, G. Edward (1973): Religion and the Survival of Utopian Communities, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* Bd. 12, Nr. 1, 89–100.
- Stichweh, Rudolf (1980): Rationalität bei Parsons, in: *Zeitschrift für Soziologie* Bd. 9, Nr. 1, 54–78.
- Stichweh, Rudolf (2006): Strukturbildung in der Weltgesellschaft: Die Eigenstrukturen der Weltgesellschaft und die Regionalkulturen der Welt, in: Schwinn, Thomas (Hg.): *Die Vielfalt und Einheit der Moderne*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 239–257.
- Stichweh, Rudolf (2008): Zur Soziologie des Weltereignisses, in: Nacke, Stefan/Unkelbach, René/Werron, Tobias (Hg.): *Weltereignisse: Theoretische und empirische Perspektiven*, Wiesbaden: VS Verlag für Sozialwissenschaften, 17–40.
- Stråth, Bo (2001): Community/Society: History of the Concept, in: Smelser, Neil J./Baltes, Paul B. (Hg.): *International Encyclopedia of the Social & Behavioral Sciences*, Oxford: Pergamon, 2378–2383.
- Strong, P. M. (2013): Review Essay: The Importance of Being Erving - Erving Goffman, 1922 to 1982, in: *Symbolic Interaction* Bd. 37, Nr. 1, 1–10.
- Sutcliffe, Steven (2003): *Children of the New Age: a history of spiritual practices*, London; New York: Routledge.
- Swanson, G. E. (1953): The Approach to a General Theory of Action by Parsons and Shils, in: *American Sociological Review* Bd. 18, Nr. 2, 125–134.
- Swidler, Ann (1986): Culture in Action: Symbols and Strategies, in: *American Sociological Review* Bd. 51, Nr. 2, 273–286.
- Swidler, Ann (2008): Comment on Stephen Vaisey's 'Socrates, Skinner, and Aristotle: Three Ways of Thinking about Culture in Action', in: *Sociological Forum* Bd. 23, Nr. 3, 614–618.
- Tambiah, Stanley J. (1981): A Performative Approach to Ritual, in: *Proceedings of the British Academy*, Bd. 65, 113–169.
- Thoits, Peggy A. (1989): The Sociology of Emotions, in: *Annual Review of Sociology*, Bd. 15, 317–342.
- Tietz, Udo (2010): Die Gesellschaftsauffassung (S. 20–27, 50–70), in: Bluhm, Harald (Hg.): *Karl Marx, Friedrich Engels, Die deutsche Ideologie*, Nr. 36 in *Klassiker auslegen*, Berlin: Akademie Verlag, 61–81.
- Tilly, Charles (1981): *As Sociology Meets History*, Studies in social discontinuity, New York: Academic Press.
- Tiryakian, Edward A. (1974): Review of Émile Durkheim on Morality and Society, in: *American Journal of Sociology* Bd. 80, Nr. 3, 769–771.
- Tiryakian, Edward A. (1985): On the Signification of De-Differentiation, in: Eisenstadt, Shmuel Noah/Helle, Horst Jürgen (Hg.): *Macro-sociological theory*, Nr. Vol. 1 in *Perspectives on Sociological Theory*, London: Sage, 118–134.
- Tiryakian, Edward A. (2000): Parsons's Emergent Durkheims, in: *Sociological Theory* Bd. 18, Nr. 1, 60–83.
- Tiryakian, Edward A. (2011): The Missing Religious Factor in Imagined Communities, in: *American Behavioral Scientist* Bd. 55, Nr. 10, 1395–1414.
- Tönnies, Ferdinand (1931): *Gemeinschaft und Gesellschaft*, in: Vierkandt, Alfred (Hg.): *Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart: Ferdinand Enke, 180–191.

- Tönnies, Ferdinand (1991): *Gemeinschaft und Gesellschaft: Grundbegriffe der reinen Soziologie*, Bibliothek klassischer Texte, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, neudr. der 8. Aufl. von 1935, unveränd. 3. Aufl.
- Torpey, John (2009): The Problem of 'American Exceptionalism' Revisited, in: *Journal of Classical Sociology* Bd. 9, Nr. 1, 143–168.
- Tschannen, Olivier (2008): La croyance comme ressource pratique, in: *Archives de Sciences Sociales des Religions* Bd. 53, Nr. 142, 131–149.
- Turnbull, Colin. M. (1962): *The Forest People*, New York: Simon and Schuster.
- Turner, Bryan S. (1990): Conclusion: Peroration on Ideology, in: Abercrombie, Nicholas/Hill, Stephen/Turner, Bryan S. (Hg.): *Dominant ideologies*, London/Boston: Unwin Hyman, 229–256.
- Turner, Bryan S. (1991): *Religion and Social Theory: a Materialist Perspective*, Theory, Culture & Society, London; Newbury Park: Sage Publications, 2. Aufl.
- Turner, Bryan S. (2008): *The Body & Society: Explorations in Social Theory*, Theory, culture & society, Los Angeles: SAGE, 3. Aufl.
- Turner, Jonathan H./Beeghly, Leonard (1974): Current Folklore in the Criticisms of Parsonian Action Theory, in: *Sociological Inquiry* Bd. 44, Nr. 1, 47–55.
- Turner, Jonathan H./Boyns, David E. (2006): The Return of Grand Theory, in: Turner, Jonathan H. (Hg.): *Handbook of Sociological Theory*, Handbooks of sociology and social research, New York: Springer Science + Business Media, 353–378.
- Turner, Jonathan H./Maryanski, Alexandra (1979): *Functionalism*, The Benjamin/Cummings series in contemporary sociology, Menlo Park, Calif: The Benjamin/Cummings Publishing Company.
- Turner, Stephen (1999): The Significance of Shils, in: *Sociological Theory* Bd. 17, Nr. 2, 125–145.
- Turner, Victor (1974): *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Symbol, myth, and ritual, Ithaca: Cornell University Press.
- Turner, Victor (1982): *From Ritual to Theatre: The Human Seriousness of Play*, New York: PAJ.
- Turner, Victor W. (1986): *The Anthropology of Performance*, New York: PAJ Publications.
- Turner, Victor W. (1995): *The Ritual Process. Structure and Anti-Structure*. With a Foreword by Roger D. Abrahams, New York: Aldine de Gruyter.
- Tyrell, Hartmann (1985): Emile Durkheim - Das Dilemma der organischen Solidarität, in: Luhmann, Niklas (Hg.): *Soziale Differenzierung: Zur Geschichte einer Idee*, Opladen: Westdeutscher Verlag, 181–250.
- Tyrell, Hartmann (1994): Max Webers Soziologie – eine Soziologie ohne „Gesellschaft“, in: Wagner, Gerhard/Zipprian, Heinz (Hg.): *Max Webers Wissenschaftslehre: Interpretation und Kritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, Suhrkamp-Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 1118, 390–414.
- Tyrell, Hartmann (1998): Zur Diversität der Differenzierungstheorie. Soziologiehistorische Anmerkungen, in: *Historical Remarks on the Diversity of the Theory of Social Differentiation*. Bd. 4, Nr. 1, 119–149.
- Tyrell, Hartmann (2008): „Individualismus“ vor der „Individualisierung“: Begriffs- und theoriegeschichtliche Anmerkungen, in: Gräß, Wilhelm/Charbonnier, Lars (Hg.): *Individualisierung - Spiritualität - Religion: Transformationsprozesse auf dem religiösen Feld in*

- interdisziplinärer Perspektive, Nr. 1 in *Studien zu Religion und Kultur*, Berlin: Lit-Verl, 59–86.
- Vaisey, Stephen (2007): *Structure, Culture, and Community: The Search for Belonging in 50 Urban Communes*, in: *American Sociological Review* Bd. 72, Nr. 6, 851–873.
- Vaisey, Stephen (2008): *Socrates, Skinner, and Aristotle: Three Ways of Thinking about Culture in Action*, in: *Sociological Forum* Bd. 23, Nr. 3, 603–613.
- Vierkandt, Alfred (1931): *Sittlichkeit*, in: Vierkandt, Alfred (Hg.): *Handwörterbuch der Soziologie*, Stuttgart: Ferdinand Enke, 533–545.
- Voas, David/Bruce, Steve (2007): *The Spiritual Revolution: Another False Dawn for the Sacred*, in: Flanagan, Kieran/Jupp, Peter C. (Hg.): *A sociology of spirituality, Theology and religion in interdisciplinary perspective/BSA Sociology of Religion Study Group Series*, Aldershot; Burlington: Ashgate, 43–61.
- Wagner, Gerhard (1991): *Parsons, Hobbes und das Problem sozialer Ordnung: Eine theoriegeschichtliche Notiz in systematischer Absicht*, in: *Zeitschrift für Soziologie* Bd. 20, Nr. 2, 115–123.
- Wagner, Gerhard (1996): *Differenzierung als absoluter Begriff?* in: *Zeitschrift für Soziologie* Bd. 25, Nr. 2, 89–105.
- Wagner, Gerhard (2007): *Herrschaft und soziales Handeln*, in: Gostmann, Peter/Merz-Benz, Peter-Ulrich (Hg.): *Macht und Herrschaft*, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 19–26.
- Wallace, Ruth A. (1977): *Emile Durkheim and the Civil Religion Concept*, in: *Review of Religious Research* Bd. 18, Nr. 3, 287–290.
- Wallwork, Ernest (1984): *Religion and Social Structure in The Division of Labor*, in: *American Anthropologist* Bd. 86, Nr. 1, 43–64.
- Walthert, Rafael (2010): *Reflexive Gemeinschaft: Religion, Tradition und Konflikt bei den Parsi Zoroastriern in Indien*, Nr. Band 29 in *Religion in der Gesellschaft*, Würzburg: Ergon Verlag.
- Walthert, Rafael (2013): *Emotion, Ritual, and the Individual: The Production of Community in Evangelicalism*, in: *Journal of Religion in Europe* Bd. 6, Nr. 1, 90–119.
- Walthert, Rafael (2014): *Ritual and Discursive Practices. Community and Body in a Bourdieuan Perspective*, in: Ornella, Alexander D./Knauss, Stefanie/Höpflinger, Anna-Katharina. (Hg.): *Commun(ica)ting bodies: Body as a medium in religious symbol systems*, Zürich: Pano Verlag, 187–211.
- Walthert, Rafael (2017): *Tradition und Emotion. Ein evangelikaler Gottesdienst aus der Perspektive der Interaktionsrituale*, in: Hödl, Hans Gerald/Pock, Johann/Schweighofer, Teresa Maria (Hg.): *Christliche Rituale im Wandel: Schlaglichter aus theologischer und religionswissenschaftlicher Sicht*, Göttingen: V & R unipress, Vienna University Press, Wiener Forum für Theologie und Religion, Bd. 14, 21–40.
- Warner, William Lloyd (1974): *The Origins of Perplexity: Civil Religion and Moral Belief in the Thought of Thomas Jefferson*, in: Richey, Russell E./Jones, Donald G. (Hg.): *American civil religion, A Harper forum book*, New York: Harper & Row, 89–111.
- Weber, Max (1972): *Wirtschaft und Gesellschaft: Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen: J. C. B. Mohr.
- Weber, Max (1982a): *Die ‚Objektivität‘ sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis*, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 5. Aufl., 146–214.

- Weber, Max (1982b): Ueber einige Kategorien der verstehenden Soziologie, in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: J. C. B. Mohr, 5. erneut durchgesehene Aufl., 403–450.
- Weber, Max (1988a): Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Nr. 1488 in UTB für Wissenschaft, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 17–206.
- Weber, Max (1988b): Vorbemerkung, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Nr. 1488 in UTB für Wissenschaft, Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1–16.
- Weinhold, Jan/Rudolph, Michael/Ambos, Claus (2006): Framing als Zugang zur Ritualdynamik, in: Jungaberle, Henrik/Weinhold, Jan (Hg.): *Rituale in Bewegung: Rahmungs- und Reflexivitätsprozesse in Kulturen der Gegenwart*, Nr. 11 in *Performanzen*, Berlin: Lit, 19–36.
- Wellman, Barry (1979): The Community Question: The Intimate Networks of East Yorkers, in: *American Journal of Sociology* Bd. 84, Nr. 5, 1201–1231.
- Wellman, Barry (1983): Network Analysis: Some Basic Principles, in: *Sociological Theory*, Bd. 1, 155–200.
- Wellman, Barry (1997): *Structural Analysis: from Method and Metaphor to Theory and Substance*, Greenwich: JAI Press, 19–51.
- Wellman, Barry (Hg.) (1999): *Networks in the Global Village: Life in Contemporary Communities*, Boulder: Westview Press.
- Wellman, Barry/Potter, Stephanie (1999): The Elements of Personal Communities, in: Wellman, Barry (Hg.): *Networks in the global village: Life in contemporary communities*, Boulder, Colo: Westview Press, 49–81.
- Wenzel, Harald (2003): Analyse und Realität. Überlegungen zur Programmatik und paradigmatischen Bedeutung der Theorie Talcott Parsons', in: Jetzkowitz, Jens/Stark, Carsten/Münc, Richard (Hg.): *Soziologischer Funktionalismus: Zur Methodologie einer Theorietradition*, Opladen: Leske + Budrich, 111–140.
- White, Harrison C. (1992): *Identity and Control: a Structural Theory of Social Action*, Princeton: Princeton University Press.
- Wilson, Bryan R. (1976): Aspects of Secularization in the West, in: *Japanese Journal of Religious Studies* Bd. 3, Nr. 4, 259–276.
- Wilson, Bryan R. (1982): *Religion in Sociological Perspective*, Oxford; New York: Oxford University Press.
- Wimberley, Ronald C. (1979): Continuity in the Measurement of Civil Religion, in: *SA: Sociological Analysis* Bd. 40, Nr. 1, 59–62.
- Wimmer, Andreas (2008): The Making and Unmaking of Ethnic Boundaries: A Multilevel Process Theory, in: *American Journal of Sociology* Bd. 113, Nr. 4, 970–1022.
- Wimmer, Andreas (2013): *Ethnic Boundary Making: Institutions, Power, Networks*, Oxford studies in culture and politics, New York: Oxford University Press.
- Winch, Peter J. (1970): *The Idea of a Social Science and Its Relation to Philosophy*, Studies in philosophical psychology, London: Routledge & Kegan Paul, 6. Aufl.
- Wittgenstein, Ludwig (1967): Bemerkungen über Frazers 'The Golden Bough', in: *Synthese* Bd. 17, Nr. 3, 233–253.
- Wittgenstein, Ludwig (1999): *Philosophische Untersuchungen*, in: *Tractatus logico-philosophicus; Tagebücher 1914-1916; Philosophische Untersuchungen*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Bd. 1, 12. Aufl., 225–580.

- Wittgenstein, Ludwig (2015): Bemerkungen über die Grundlagen der Mathematik, Nr. 6 in Werkausgabe, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 10. Aufl.
- Wohlrab-Sahr, Monika (1997): Individualisierung: Differenzierungsprozess und Zurechnungsmodus, in: Beck, Ulrich/Sopp, Peter (Hg.): Individualisierung und Integration: Neue Konfliktlinien und neuer Integrationsmodus? Opladen: Leske + Budrich, 23–35.
- Wohlrab-Sahr, Monika/Kaden, Tom (2013): Struktur und Identität des Nicht-Religiösen: Relationen und soziale Normierungen, in: KZfSS Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie Bd. 65, Nr. 1, 183–209.
- Wolf, Christof (2012): Konzepte zur Messung religiöser Pluralität, in: Pollack, Detlef/Tucci, Ingrid/Ziebertz, Hans-Georg (Hg.): Religiöser Pluralismus im Fokus quantitativer Religionsforschung, Veröffentlichungen der Sektion Religionssoziologie der Deutschen Gesellschaft für Soziologie, VS Verlag für Sozialwissenschaften, 17–37.
- Wood, Matthew (2007): *Possession, Power, and the New Age: Ambiguities of Authority in Neoliberal Societies*, Theology and religion in interdisciplinary perspective series, Aldershot/Burlington: Ashgate.
- Wormer, Heather M. Van (2006): *The Ties That Bind: Ideology, Material Culture, and the Utopian Ideal*, in: *Historical Archaeology* Bd. 40, Nr. 1, 37–56.
- Wortmann, Hendrik (2007): Divergenzen und Konvergenzen in der Trias von Evolutions-, System- und Differenzierungstheorie, in: *On the relationship of systems theory, evolutionary theory and the theory of functional differentiation of society*. Bd. 13, Nr. 1/2, 99–109.
- Wright, Bonnie/Rawls, Anne Warfield (2005): *The Dialectics of Belief and Practice: Religious Process as Praxis*, in: *Critical Sociology* Bd. 31, Nr. 1-2, 187–211.
- Wrong, Dennis H. (1961): *The Oversocialized Conception of Man in Modern Sociology*, in: *American Sociological Review* Bd. 26, Nr. 2, 183–193.
- Wrong, Dennis Hume (1995): *The Problem of Order: What Unites and Divides Society*, Cambridge: Harvard University Press.
- Wuthnow, Robert (1987): *Meaning and Moral Order: Explorations in Cultural Analysis*, Berkeley: University of California Press.
- York, Michael (2001): *New Age Commodification and Appropriation of Spirituality*, in: *Journal of Contemporary Religion* Bd. 16, Nr. 3, 361–372.
- Zablocki, Benjamin David (1980a): *Alienation and Charisma: A Study of Contemporary American Communes*, New York: Free Press.
- Zablocki, Benjamin David (1980b): *The Joyful Community: An Account of the Bruderhof, a Communal Movement Now in its Third Generation*, Chicago: University of Chicago Press.
- Zondag, Hessel J (2013): *Expressive Individualism and Religion in the Netherlands*, in: *Social Compass* Bd. 60, Nr. 1, 41–58.