

Lokale Formen religiöser Organisation als strukturelle Modernisierung: Einflüsse auf die religiöse Gemeinschaftsbildung und Prozesse der Globalisierung

Local forms of religious organisation as structural modernisation: Effects on religious community building and globalisation

Bericht über einen religionssoziologischen Workshop am Fachbereich Evangelische Theologie, Philipps Universität Marburg

Vom 2. bis 6. Oktober 2002 fand unter Leitung von Gerdien Jonker und Karl-Fritz Daiber eine wissenschaftliche Tagung statt, die Veränderungsprozesse religiöser Gemeinschaftsbildung auf lokaler Ebene zum Gegenstand hatte. Der Teilnehmerkreis war international zusammengesetzt. Damit war die Beschreibung von einschlägigen Phänomenen in relativer Breite möglich. Theoretische Beiträge ergänzten die Einzelperspektiven.

Die Tagung wurde durch die VolkswagenStiftung finanziell gefördert. Eine Dokumentation der Tagung ist auf dem Archiv-Server der Universitätsbibliothek Marburg ab Mai 2003 abrufbar.

Das Hauptinteresse galt Prozessen der Bildung religiöser Organisationen, genauer Mitgliedschaftsorganisationen, und verstand dabei diese als Vorgänge struktureller Modernisierung.

Von Modernisierung kann in diesem Zusammenhang in dreifacher Hinsicht gesprochen werden:

- einmal als Rationalisierung von Sozialgestalten, etwa durch Bürokrati-

tiebildung, aber auch in Gestalt der Ausbildung definierter Mitgliedschaftsregeln,

- zum anderen als verstärkte Individualisierung und zwar in dem Sinne, dass Gruppenzugehörigkeit nicht mehr traditional oder natural (Familie, Stamm, Nation) vorgegeben ist, sondern auf Entscheidung beruht, zumindest die Disponibilität der Zugehörigkeit individuell bewusst bleibt,
- zum dritten kann Organisationsbildung und Modernisierung zusammengesehen werden, weil Organisationen als Mitgliedschaftsorganisationen im religiösen Kontext häufig Laienorganisationen sind, Initiativen und Mitwirkung der nicht-priesterlichen Religionsangehörigen ermöglichen und politisch gesprochen, unter Umständen Demokratiepotenziale darstellen können.

Der Workshop hat Phänomene religiöser Organisationsbildung auf lokale Organisationsbildung beschränkt. »Lokal« meint hier, dass eine regelmäßige Face-to-face-Kommunikation der Mitglieder unter- und miteinander möglich ist. Diese Rahmenbedingung realisiert sich in erster Linie im ge-

meinsamen Wohnort. Dass das räumliche Feld dabei unterschiedlich verstanden werden muss, ergibt sich aus der Verschiedenheit des alltagsweltlichen Raumerlebens und der Möglichkeiten des Umgangs mit räumlicher Nähe und Distanz (Stadt-Land-Differenz). Der Workshop hat sehr schnell gezeigt, dass die in diesem Sinne lokale Ebene nicht streng von der regionalen, auch nationalen Ebene getrennt werden kann. Nationale Organisationen bilden einerseits lokale Basen, wie umgekehrt lokale Organisationen sich überlokal vernetzen, und zwar bis hin zur Ausbildung globaler Organisationen oder Netzwerke. Nicht zuletzt von daher erweisen sich Organisationsbildungen als Globalisierungsfaktor, dies gilt nicht zuletzt für religiöse Organisationen.

Von daher gesehen wird Globalisierung als Ausbildung von weltweiten Kommunikationszusammenhängen erkennbar. Dies ist unter dem Aspekt der Medienkommunikation inzwischen eine Selbstverständlichkeit. Wichtiger ist, dass sich reale Begegnungsformen entwickeln. Hier sind internationale Kontakte von Gruppen zu nennen, zugleich freilich Konferenzen in einzelnen Weltregionen oder auf Weltebene überhaupt.

Phänomene von Globalisierung sind allerdings zugleich als strukturelle Veränderungen der Gesellschaftssysteme zu beschreiben, gekennzeichnet durch die weltweite Zunahme rationaler Sozialformen im Zusammenhang mit gesellschaftlicher Differenzierung und zugleich durch Zunahme auf individueller Entscheidung beruhender, interessengeleiteter Sozialformen. Unter beiden Bewegungsrichtungen kommt also der Organisationsbildung eine Schlüsselfunktion im Prozess struktureller gesellschaftlicher Globalisierung zu.

Die einzelnen Beiträge haben in unterschiedlicher Weise konkrete Phänomene, die in diesem Zusammenhang relevant sind, beschrieben. Im Folgenden sind sie als Entwicklungen in zwei Weltregionen (Europa und Ostasien) zusammengefasst.

Religiöse Organisationsbildung in Europa und in der Türkei

Max Weber hatte das alteuropäische religiöse Organisationssystem der Parochien als System gekennzeichnet, das auf lokaler Basis die Amtbezirke der Priester flächendeckend abgrenzte, ohne zu einer eigenen Vergesellschaftung der Laien zu führen (Max Weber, Gesamtausgabe, Band 22/2, Wirtschaft und Gesellschaft, Teilband 2: Religiöse Gemeinschaften, Tübingen 2001, 199-201). »Gemeindereligiösität« verwirklicht sich nach ihm innerhalb dieses Systems höchst labil.

Karl-Fritz Daiber (*Universität Marburg*) nahm in seinem einleitenden Beitrag diese Weber-These auf, zeichnete das katholische und protestantische Parochiesystem in seiner historischen Entwicklung nach, zeigte Neuansätze seit Pietismus, Aufklärung und den Vereinsbildungen des 19. Jahrhunderts auf, verwies auf die rechtliche Umwandlung der Parochien in Kirchengemeinden vor allem im Protestantismus und entwickelte von daher die These der un abgeschlossenen Transformation der Parochien in religiöse Mitgliedschaftsorganisationen. Auf der programmatischen Ebene führt dies seiner Meinung nach zum Anspruch, sämtliche Parochiemitglieder in die Gemeinschaft religiöser Kommunikation einzugliedern (Gemeindeaufbau), ohne dass dies faktisch gelingt, sich vielmehr die nominellen Gemeindeglieder nach Kern und Rand neu gruppieren, genauer: die Bildung von informellen Gemeindegliedern Formen der Randmitgliedschaft, der distanzierten Mitgliedschaft, mit produziert.

Dem christlichen Parochiensystem analoge Entwicklungen hat Emel Topcu-Brestrich (*University of Ankara*) für den türkischen Islam aufgezeigt. Die Westorientierungen führten im Laufe des 19. Jahrhundert, also in der Spätphase des osmanischen Reiches, zu Reformen, die im laizistischen türkischen Staat Atatürks einen vorläufigen Abschluss fanden. Eine vollständige Trennung zwischen Religion und Staat fand freilich insofern nicht statt, als Religion staatlich kontrolliert blieb. Der Präsident der staatlichen

Religionsbehörde (Diyanet) ist dem Premierminister direkt unterstellt. Von der zentralen Ebene werden alle lokalen Ebenen gesteuert. Örtliche Distrikte, etwa größere oder kleinere Städte, haben ein lokales Amt von Diyanet. Ein leitender Mufti beaufsichtigt die jeweils nachgeordneten Moscheen und Koranschulen. Die Laien errichten Abgaben, die zum Bau und zur Unterhaltung der Moscheen dienen und die Bezahlung hauptamtlicher Mitarbeiter ermöglichen. Maßgebend für die Zugehörigkeit ist im Allgemeinen der Wohnsitz, eine zusätzliche Vergesellschaftung der Laien im Sinne einer Gemeindebildung ist nicht gegeben. Die Bindung an eine spezielle Moschee ist nicht vorgeschrieben. Es handelt es sich also um ein System religiöser Vergesellschaftung ohne Ausbildung von rechtlich verfassten Laiengemeinschaften. Der muslimische Gedanke der Umma erleichtert ein derartiges System. Wo sich religiöse Gruppierungen neben der Diyanet-Organisation bilden, geraten diese leicht in Verdacht, lösen Kontrollbedürfnisse, ja Verbote aus. Auf der politischen Ebene einer islamisch geprägten Gesellschaft ist die Parteienbildung oft mit ein Ausdruck religiös beeinflusster Organisationsbildung. Entsprechende Prozesse wurden von Mansor Mohd Noor auch für Malaysia dargestellt.

Die infolge der Migration von Arbeitern und ihren Familien von der Türkei nach Europa, insbesondere nach Deutschland, entstandene islamische Minderheitenproblematik wurde von Gerdien Jonker (*Universität Marburg*) beleuchtet. Hier entsteht im Zusammenhang mit der Organisation ethnischer Vereine auch eine neue Notwendigkeit der Organisation religiösen Lebens, sofern es nicht nur durch einzelne je für sich oder in Familien praktiziert werden kann. Im Interesse der Schaffung von Moscheen als Gebetsstätten bildeten sich notwendigerweise Mitgliedschaftsorganisationen, speziell als Moscheevereine oder erweitert als Kulturvereine. Das deutsche Recht ermöglicht dies im Rahmen des allgemeinen Vereinsrechts. Die Rechtsentwicklung zeigt sich aber nach Darstellung von Jonker relativ resistent, wenn es darum geht, dem Islam die gleichen Rechte einzuräumen wie den christlichen Kirchen, jüdischen Gemeinden oder zum Teil den freireligiös-humanistischen Verbänden

(Körperschaften des öffentlichen Rechts). Die Folgewirkungen liegen weniger auf der örtlichen als auf der Ebene der Regionen (Länder) oder des Gesamtstaates und den entsprechenden politischen Mitwirkungsrechten und Einflussmöglichkeiten. Dass dem türkischen Islam in Deutschland Schwächen im Bereich der Organisation von Gläubigen zugesprochen werden müssen, ergibt sich aus einerseits theologischen Prämissen (Gott-Mensch-Relation ohne priesterliche Vermittlung), andererseits aus den veränderten gesellschaftlichen und damit kulturellen und politischen Bedingungen (Minderheitenproblematik, Islam als nicht mehr selbstverständlicher Teil der Alltagskultur).

Einen weiteren Aspekt der religiösen Organisationsbildung unter den Bedingungen der Minderheitensituation zeigte Martin Baumann (*Universität Luzern*) in seinem Beitrag über die hinduistischen Tamilen in Europa auf. Bezeichnenderweise geht es hier zunächst um Gemeinschaftsbildung auf ethnischer Grundlage. Zentrales Interesse gilt den Kultorten, also den Tempeln, die Gemeinschaftsrituale ermöglichen, spezielle Familienrituale und rituelle Vollzüge von einzelnen unter priesterlicher Leitung. Leitfrage wird von daher die Frage nach dem Vorhandensein von Tempeln, bzw. deren Eigentumsverhältnissen: Wem gehören die Tempel?

Baumann zeigte, dass die Modelle aus Sri Lanka im Grunde übernommen werden: Tempel können im Eigentum von einzelnen Priestern stehen, insbesondere charismatischen Priestern, im Eigentum von Familien oder aber von Vereinen, deren Vorstände in der Regel von sekundärer Bedeutung sind; auch hier dominieren die Priester. In der hinduistischen Religion geht es also weniger um religiöse Mitgliedschaftsorganisationen, es geht vielmehr um die Bereitstellung von Tempeln als religiösen Dienstleistungszentren, Wirtschaftsbetrieben ähnlicher als organisierten Gemeinschaften. Dies zeigt, dass auch unter den Bedingungen moderner Gesellschaften die religiöse Transformation nicht ausschließlich in Richtung Mitgliedschaftsorganisationen läuft, sondern dass die ältere Tradition, die auch die Bildung christlicher Parochien beeinflusst hat – nämlich die Tradition

geistlicher Dienstleistungszentren, die ihren Unterstützerverband nicht formell definiert – erhalten bleibt.

Eine ganz andere Situation zeichnete *Tatiana Barchunova* (*Novosibirsk State University*) im Rahmen ihrer Analyse der religiösen Situation in Novosibirsk. Hintergrund bildete die Umbruchssituation nach dem Ende der Sowjetunion, verbunden mit ökonomischer Ungesicherheit, mit dem Verlust eines politisch abgesicherten Orientierungssystems und einer gesellschaftlichen Ordnung, in der der Einzelne eine klare Statuszuweisung innerhalb der gesellschaftlichen Ordnung vorfand. Von dieser Ausgangslage her erklärt sich für sie, warum Menschen in religiösen Gruppen eine neue Orientierung, eine Unterstützung im Prozess der Identitätsbildung suchen. Wichtig für diese Gruppen ist ihre Gemeinschaftsfähigkeit und damit die Ermöglichung neuer sinnerschließender gemeinsamer Lernprozesse auf der Basis religiösen Glaubens.

Die Regierung reagiert auf diese Gruppenbildung pragmatisch-tolerant, auch wenn sich dabei die alte Vormachtstellung der orthodoxen Kirche reduziert. Auffällig ist, in welchem Maße die religiöse Gruppenbildung im christlichen Kontext verläuft. Sie stellt somit nicht zuletzt eine Pluralisierung des Christentums dar (Bedeutungszuwachs für Protestanten, Katholiken, kleinere christliche Gruppierungen). Die Bildung von Glaubensgemeinschaften vollzieht sich aber auch innerhalb der orthodoxen Kirche. Damit würde sich eine Veränderung eines an priesterlichen Dienstleistungen orientierten religiösen Sozialsystems andeuten.

Insgesamt haben die Untersuchungen unterschiedliche Entwicklungen aufgezeigt. Es ist anzunehmen, dass auch dort, wo die religiöse Organisation dienstleistungsorientiert bleibt, sie stärker als je zuvor von je individuellen Entscheidungen, nämlich sie in Anspruch zu nehmen, abhängig ist, sogar verstärkt abhängig wird. Neben der Bewegung hin zu Laienorganisationen, ja Glaubensgemeinschaften, steht die andere, Religion in der Gestalt ihres priesterlichen und damit kultischen Angebots je ad hoc auf Grund persönlicher Entscheidung in Anspruch zu nehmen.

Religiöse Organisationsbildung in Ostasien

Hongkong, Taiwan, Malaysia, Nepal und Pakistan

Lai Chi Tim (*Chinese University of Hong Kong*) untersuchte die Bildung von daoistischen Gemeinschaften und Mitgliederorganisationen im südlichen China. Er grenzte sich von Max Webers Interpretation des Daoismus als mehr oder weniger ausschließlich magisch orientiert ab und zeigte frühe Beispiele einer kontrollierten daoistischen Lebensführung auf. Der Bildung von Laiengruppen wies er eine lange Tradition zu, bis in die Zeit um Christi Geburt zurückgehend. In dieser langen Tradition sah er auch neue daoistische Gemeindebildungen in Hongkong, heute verbunden mit der Zielsetzung, die Tempel den jeweiligen lokalen Gesellschaften als religiöse Dienstleistungszentren zur Verfügung zu stellen (Totengedenken) und darüber hinaus erzieherische und karitative Einrichtungen aufzubauen.

Gruppen- und Organisationsbildungen ging *Karl-Fritz Daiber* im Blick auf den Buddhismus in Korea, Taiwan, Malaysia und Nepal nach: Auf lokaler Ebene haben sich vielfältige Formen religiöser Mitgliedschaftsorganisationen mit dem Charakter von Laiengemeinden gebildet. Diese Organisationen können tempelorientiert sein, auf eine charismatische geistliche Gründerpersönlichkeit zurückgehen und damit eine Art Neugründung einer Sekte oder eines Ordens darstellen, sie können aber auch auf Laieninitiativen aufbauen und damit Gruppen bewusster Buddhisten organisatorisch zusammenfassen. Zentral ist innerhalb dieser Gruppierungen eine Art Rückbesinnung auf eine ›reine Lehre‹. Insbesondere die Laienbewegungen sind durch ein antisynkretistisches Element gekennzeichnet. Diese geistliche Rückbesinnung ist indessen nicht orthodox einer einzigen Lehrströmung zugeordnet, sondern eher offen, unterschiedliche buddhistische Traditionen nutzend. Zu den Aktivitäten der Gruppen gehört häufig die Praxis karitativer Verantwortung, zum Teil als Verantwortung für die nationale Gesellschaft

und die Weltgemeinschaft formuliert. Religiöser Glaube soll Teil der Lebenspraxis werden und sich nicht allein auf den Vollzug religiöser Rituale beschränken. Damit kommen Züge eines »modernen Buddhismus« zum Tragen. Das Verhältnis zu Geistlichen ist nicht einheitlich. Zum Teil sind die neuen Organisationen Gründungen von Mönchen oder Nonnen. Bei den Laiengemeinden im strengen Sinne ist das Verhältnis zu diesen neu bestimmt: Sie werden von der Gemeinschaft berufen, ihre Dienste werden mehr oder weniger lange in Anspruch genommen. Auch die globale Vernetzung ist unterschiedlich akzentuiert, zum Teil fehlt sie vollständig. Die Organisationen verstehen sich dann in der Regel als Teil einer lokalen Gesellschaft. Dies ist insbesondere bei den Mitgliedschaftsorganisationen der lokalen Tempel der Fall. Zum Teil operieren die organisierten Gemeinschaften auch weltweit, oft als lokale Dependancen, die von einer Zentrale abhängig sind. Schließlich können die örtlichen, autonomen Gruppen in einem netzwerkartigen Verband zusammengefasst sein, der eine Vielfalt internationaler Kontakte ermöglicht.

Mansor Mohd Noor (*Universiti Sains Malaysia Penang*) hob im Blick auf die Situation im islamisch geprägten Malaysia vor allem die politische Funktion islamischer Organisationen hervor. Diese agieren in der Regel auf der nationalen Ebene, haben indessen in den einzelnen Regionen und Städten örtliche Gruppierungen. In ihnen drücken sich nicht zuletzt verschiedene religiöse und politische Strömungen des Islam aus, sie agieren zum Teil regierungskritisch und tragen nicht zuletzt dadurch zur Ausbildung einer Zivilgesellschaft bei. Auch die ethnisch fundierten Organisationen sah Mansor vor allem unter dem politischen Aspekt der Vertretung von Interessen. Ihre Funktion, Träger etwa chinesischer Volksreligiosität zu sein, stellte er nicht völlig in Frage, bezweifelte aber, dass dieser Funktion eine tragende Bedeutung zukommt.

Die Untersuchung von *Jamal Malik* (*Universität Erfurt*) bezog sich auf ein zweites asiatisches islamisches Land, nämlich auf Pakistan. Am Beispiel der religiösen Schulen zeigte er den gesellschaftlichen Antagonismus zwi-

schen lokalen, in diesem Fall vor allem pakistanisch-nationalen Varianten des Islam, und einem global orientierten Islam auf, der ein Interesse daran hat, islamische Staaten in der Weltstaatengemeinschaft zu verorten. Träger des ersten sind die Mullahs und ihre religiösen Schulen bzw. theologischen Ausbildungsstätten, Träger der zweiten Orientierung die politisch-staatlichen Eliten. Die partielle Einbeziehung der religiösen Schulen in das staatliche Schulsystem führte einerseits zu einer curricularen Modernisierung des Unterrichts der religiösen Schulen, andererseits lösten die mit der staatlichen Anerkennung verbundenen Subventionen ein Anwachsen der Zahl und der Bedeutung der religiösen Schulen aus und führten damit auch zu einer verstärkten Islamisierung. Ein besonderes Problem sei das Überangebot islamischer Theologen, dem der Arbeitsmarkt keinen entsprechenden Bedarf entgegenhalten könne. Maliks Beitrag nahm das Thema des Workshops nur ansatzweise auf, er wies aber auf einen einflußreichen Beitrag der Religionen zur Gestaltung lokaler Gesellschaften hin, nämlich auf den ihrer Schulen. Er verwies zugleich auf Globalisierungseinflüsse, die sich in der Gestalt lokaler bzw. nationaler Konflikte niedergeschlagen können.

Korea

Innerhalb des Workshops waren drei Beiträge ausschließlich Korea gewidmet. Im Rahmen des Vergleichs von Daiber waren zusätzliche Entwicklungen im koreanischen Buddhismus dargestellt worden, nämlich die Entstehung mitverantwortlicher aktiver Laiengemeinden als Mitgliedschaftsorganisationen. Dass sich organisatorische Strukturen gerade bei neuen Religionen bilden, zeigten Cha Ok Soong und Cha Seong Hwan.

Cha Ok Soong (Hanil University Chonju) untersuchte die Donghak-Religion, entstanden in der Mitte des 19. Jahrhunderts, heute unter dem Namen Chondogyo noch in Korea bestehend. Frau Cha sieht in dieser Religionsbildung einen Versuch, angesichts der immer stärker sich anbahnenden und von den europäischen Mächten erzwungenen Öffnung Chinas und Koreas, eine nationale Identität sichernde

Neuinterpretation religiöser Tradition als eigenständigen Weg der Modernisierung der Gesellschaft zu etablieren. Der charismatische Gründer greift dabei auf konfuzianistisches wie daoistisches Erbe zurück, auch Spuren christlich-katholischer Auffassungen lassen sich erkennen. Anders als der vorherrschende Mainstream des Konfuzianismus kommt der Begründer der Donghak-Religion zu einem Sozialkonzept, das die Gleichheit aller Menschen betont und die Hoffnung auf eine koreanische Staats- und Gesellschaftsordnung des himmlischen Weges in Korea zum Ausdruck bringt. Anhänger fand die neue Religion vor allem unter der benachteiligten ländlichen Bevölkerung. Die Donghak-Gemeinden wurden straff organisiert. Dies ermöglichte den Donghak-Bauern-Aufstand von 1894, der vor allem durch die Hilfe Japans niedergeschlagen werden konnte. Die Donghak-Religion hatte starke Nachwirkungen in der japanischen Kolonialzeit. Die koreanische Unabhängigkeitsbewegung von 1919 war von ihr beeinflusst.

Am Beispiel der Donghak-Religion zeigt sich exemplarisch der Einfluss religiöser Gruppen auf die Bewältigung der krisenhaften Veränderungen im Übergang zur koreanischen Moderne. Religion kann hier insofern eine zentrale Rolle spielen, weil ihr Erbe nationale Identität bewahren lässt und zugleich politische Zielvorstellungen für die Gestaltung der Zukunft vermittelt. Die Entwicklung einer Mitgliedschaftsorganisation, die von der lokalen zur nationalen Ebene durchgegliedert ist, ergibt sich einerseits aus der Notwendigkeit der Abgrenzung gegenüber den noch dominanten Kulturmustern, andererseits auch aus dem politischen Gestaltungswillen.

Die Suche nach einem eigenständigen Weg in die Moderne ist auch kennzeichnend für eine zweite koreanische Neureligion, den Won-Buddhismus, dessen Anfänge in das Jahr 1916 zurückgehen. Dieser ist nicht in gleichem Maße wie Donghak national orientiert, aber gleichwohl koreanisch eigenständig und von daher zunächst auch antijapanisch. Der Won-Buddhismus versteht sich als buddhismusnah, er ist aber zugleich von anderen Religionen beeinflusst. Von daher zeigt er sich als dialogoffen. Auffallend sind seine sozialen und seine erzieherischen Aktivitäten (vom Kin-

dergarten bis zu Universität). Hinsichtlich seiner Organisation verwies *Cha Seong Hwan (Hanil University Chonju)* auf deren hierarchisch-zentralistischen Charakter. Die Einzeltempel arbeiten streng weisungsgebunden. Lokale Laienorganisationen bestehen nicht. Die Dominanz einer großen Priesterschaft (Frauen und Männer) ist ungebrochen, bewährte Laien können in die Leitungsgremien berufen werden. Von daher schätzte Cha Seong Hwan die Potenziale dieser Religion für den Ausbau demokratischer Strukturen in der Gesamtgesellschaft als eher gering ein. Die auf den Kernbestand der Priesterschaft bezogene Organisation diene der Abgrenzung von anderen religiösen Gemeinschaften und habe darüber hinaus strategische Bedeutung (Identitätssicherung und Selbstbehauptung im multireligiösen Kontext).

Von ähnlichen Interessen ist die Ausbildung von konfuzianischen Organisationen in Korea bestimmt. Der Konfuzianismus war von 1392-1910 Staatsreligion. Seine Wirkung bestand nicht zuletzt in der Vermittlung von tragenden Kulturmustern bis hin zu deren rituellen Ausgestaltung. Von daher war die Bildung von speziellen Mitgliedschaftsorganisationen nicht erforderlich.

Keum Jang-tae (Seoul National University) zeigte in seiner Untersuchung zum gegenwärtigen Konfuzianismus in Korea die Reaktionsmuster auf, die seit 1945 zu einem organisierten Konfuzianismus führten. Der organisierte Konfuzianismus zählt in Korea zu den staatlich anerkannten Religionen, unabhängig von seiner Selbsteinschätzung als Religion oder Lebensphilosophie. Zahlenmäßig ist der organisierte Konfuzianismus unbedeutend. Da er indessen wichtige zentrale, regionale und lokale konfuzianische Einrichtungen, vor allem Akademien, unterhält, rituelle Begleitung in herausgehobenen Lebenssituationen (Hochzeit, Tod) anbietet und seinen gesellschaftspolitischen Einfluss geltend macht, sorgt er für die öffentlich-explizite Präsenz konfuzianischer Tradition über die sowieso kulturell nachwirkenden konfuzianischen Lebensorientierungen hinaus.

Organisationsbildung bedeutet in diesem Fall die Sammlung eines Restbestands von Überzeugten. Sie ermög-

licht eine Serviceangebot für offen Interessierte und vor allem, wie gesagt, die Sicherung von Einfluss auf die gesellschaftliche und politische Willensbildung. Das Beispiel des koreanischen Konfuzianismus ist für die weitere Diskussion deshalb aufschlussreich, weil sich Analogien zu Entwicklungen in Europa aufdrängen, und zwar zu solchen, die auf der nationalen Ebene zur Ablösung der christlichen Staatskirchen, auf der lokalen Ebene zur partiellen Transformation von Parochien in Kirchengemeinden als Mitgliederorganisationen führten.

Theoretische Diskussion

Der Workshop wurde mit dem Vortrag von *Peter Beyer* (*University of Ottawa*) über das Thema »Forming Religion in Global Society: From Organization to Invisibiliy« eröffnet. Beyer entfaltete seine Religionstheorie im Anschluss an Niklas Luhmann. Wie Luhmann gilt sein Interesse einer streng soziologischen Betrachtung von Religion. Darum versteht er soziale Systeme als Gestalten von Kommunikation, deren Spezifikum durch die Bindung an einen binären Code entsteht – nach Beyer, abweichend von Luhmann, an den Code gesegnet/verflucht. Das Religionssystem differenziert sich in verschiedene Formen aus, gesellschaftlichen Funktionssystemen, Organisationen, sozialen Bewegungen und Netzwerken. Die Ausbildung von Organisationen erlaubt es, nicht ausschließlich auf der Basis der Kerncodes zu kommunizieren, sondern im Rahmen der kommunikatorischer Codes anderer Systeme. Grundlegend verläuft die Kommunikation in Organisationen über die Unterscheidung Nichtmitglied/Mitglied. Die hohe Bedeutung von Organisationen, gerade auch religiöser Organisationen, für den Prozess der Globalisierung wurde unterstrichen.

In der Diskussion mit Beyer während der Schlussphase der Tagung spielten insbesondere Probleme des theoretischen Ansatzes selbst, gleichsam als Beiträge zur Selbstreferenzialität der Theorie, eine Rolle. Ihre heuristische Funktion kam durch die angebotene semantische Kategorisierung von Religion zum Tragen. Insgesamt waren

aber doch die Phänomenbeschreibungen zu vielfältig, als dass sie sich durch einen solchen höchst abstrakten theoretischen Zugang hätten ordnen lassen können.

Die Auseinandersetzung mit den phänomennahen Einzelanalysen versuchten dann die abschließenden Beiträge von Mady Laeyendecker-Thung (Bunnik, Niederlande), Gerhard Wegner (Universität Marburg), Theresa Wobbe (Universität Erfurt) und Matthias König (Universität Marburg) ansatzweise zu leisten.

Mady Laeyendecker-Thungs Überlegungen waren deutlich interessengeleitet. Sie argumentierte von Erfahrungszusammenhängen aus, die den Bedingungen einer »missionarischen Kirche« galten. Von daher schätzte sie die Frage nach der lokalen Gemeindebildung als sekundär ein, und zwar im Vergleich mit neuen, eher funktionalen, von Teilaufgaben bestimmten Zusammenschlüssen. Ihre Gedanken zur Globalisierung und zum interreligiösen Dialog waren vor allem auch um Gesichtspunkte nachhaltiger Entwicklung gruppiert. Organisationsbildung war für sie eher »prekär«. Organisationen könnten nur höchst bedingt für religiöse Gemeinschaftsbildungen relevant sein. Im Übrigen drängte sie auf eine präzisere Verwendung des Organisationsbegriffs. Hier hob sie vor allem den rationalen Charakter von Organisationsstrukturen hervor, das Prinzip der Rollendifferenzierung und der kollektiven Zielorientierung.

Gerhard Wegner ging vergleichend der Frage nach unterschiedlichen Systemebenen von Religion nach, ihrer kulturellen bzw. ihrer organisatorischen Verortung. Hierzu verwendete er die Beispiele aus Taiwan, Korea (Konfuzianismus) und Russland (christliche Orthodoxie). Er kam zu dem Schluss, dass sich Religion in ungewöhnlich vielfältigen Sozialgestalten manifestieren kann und unterstrich im Weiteren den Einfluss, den Religionen auf gesellschaftliche Modernisierungsprozesse ausüben. Dies wurde für ihn besonders am Beispiel der Donghak-Bewegung in Korea deutlich, aber auch in den Entwicklungen in Malaysia. Zugleich betonte er die Widerständigkeit, die Religionen im Rahmen von Modernisierung und Globalisierung entwickeln können. Von daher hob er die Variabilität der

möglichen Funktionen von Religion hervor. Im Blick auf eine allgemeine Religionstheorie bejahte er mit Luhmann die Notwendigkeit zu religiöser Organisationsbildung in der Moderne (Bedingungen öffentlicher Religion, Marktsituation, Mitgliederrekrutierung und Ressourcensteigerung). Er teilte die Skepsis im Blick auf die Organisierbarkeit von Religion in einem umfassenderen Sinne. Insbesondere die Zentrierung auf einen begrenzten religiösen Code hielt er für problematisch. Für die theoretische Weiterarbeit verwies er auf Anthony Giddens Überlegungen zum Zusammenhang von Lebenswelt und organisiertem Handeln (*The Consequences of Modernity*, 1990).

Theresa Wobbe sah in den Beiträgen eine ganze Reihe von weiter zu bearbeitenden Problemen berührt. Sie unterstrich zunächst die Vielfalt der Erscheinungsformen von Religion und nannte die folgenden, zum Teil in den Analysen wiederkehrenden Problemstellungen:

1. Kern- und Randbildung im Vollzug organisatorischer Verdichtung,
2. das Verhältnis von Staat und Religion,
3. das Zusammenspiel von internen und externen Faktoren im Prozess der Organisationsbildung,
4. die Verschiedenheit der Funktionen, die Religionen in unterschiedliche Kontexten haben,
5. die Unterscheidung von Volks- und Elitereligion,
6. das Problem des Interesses an religiöser Organisationsbildung,
7. der Einfluss säkularisierter gesellschaftlicher Kontexte auf Organisationsbildung.

Wobbe konkretisierte diese Problemstellungen durch den Rückgriff auf einzelne vorgetragene Beispiele.

Matthias König ging zunächst auf den theoretischen Bezugsrahmen ein und konstatierte die Schwierigkeit, von der hohen Abstraktionsebene der Religionstheorie nach Luhmann/Beyer überhaupt religionsvergleichend zu arbeiten. Er hielt eine theoretische Respezifikation für unumgänglich und empfahl Theorien aus dem Umfeld des Neoinstitutionalismus ebenso wie Eisenstadts Theorie multipler Modernitäten.

Drei Einflussfelder schienen ihm auf Grund der Vorträge besonders wichtig zu sein:

1. Der Einfluss zivilisatorischer Traditionen, die in spezifischer Weise religiös schon mitgeprägt sind (Weltreligionenkonzept im Sinne von Max Weber).
2. Der Einfluss des modernen Nationalstaates auf religiöse lokale Organisationen (Einfluss auf das religiöse Erziehungssystem in Pakistan, Definition von Religion im Rahmen der staatlichen Statistik und öffentlichen Anerkennung).
3. Der Einfluss transnational-globaler Zusammenschlüsse und Organisationen, und damit der Einfluss von

transnationalen Wertevorstellungen (Menschenrechte) auf lokale religiöse Organisationsbildungen.

Die theoretischen Beiträge waren erste Versuche, sich auch vergleichend den verschiedenen dargestellten Situationen zu nähern. Allerdings führte dies nur bedingt zu einer Problemreduktion, eher zu einer Erweiterung der Problemsicht, sogar auf der theoretischen Ebene selbst. ●

*Dr. Karl-Fritz Daiber
(Hannover)*

**SPIRITA Online.
Zeitschrift für
Religionswissenschaft.
2003. Seite B1-B6.
www.spirita.de**

© diagonal-Verlag 2003