

---

# Religiöse Vergemeinschaftung im Prozess der Vergesellschaftung

Anna Neumaier und Jens Schlamelcher

---

## 1 Einleitung und systematisierende Betrachtungen I: Gegenwärtige Kategorisierungen religiöser Sozialformen, Erkenntnisse und Probleme

Die Betrachtung religiöser Sozialformen war im Westen lange Zeit vom Blick auf die christlichen Kirchen geprägt. Erscheinungen jenseits dieser sind immer wieder als Alternativ – und Gegenbewegungen in den Blick geraten und haben zu systematisierenden Gedanken geführt, die gleichwohl – und naheliegenderweise – oftmals die präsentesten christlichen Formen als Standard setzten und von dort aus alternative Formen als abweichend fassten oder unter Restkategorien subsummieren. Prominent unterscheiden etwa sowohl Max Weber als auch Ernst Troeltsch die Kirche von der Sekte. Während erstere durch ihren universellen Anspruch, ihr Amtsscharisma sowie die auf Größe abzielende Organisationsförmigkeit geprägt ist, verzichtet die Sekte „ihrem Sinn und Wesen nach notwendig auf Universalität“ und beruht auf „freier Vereinbarung ihrer Mitglieder“ (Weber 2000, S. 348). Mystik, Denomination und Kult sind andere, bereits früh diskutierte Formen (vgl. Knoblauch 1999, S. 148 ff.). Gegenwärtige Systematisierungsvorschläge finden sich etwa bei Hubert Knoblauch, der religiöse Organisationen, die sich durch die Zuteilung von räumlichen Zuständigkeiten, innere Hierarchisierung und daraus resultierende Arbeitsteilung und eine Reglementierung des Zugangs zu ihnen auszeichnen (vgl.

---

A. Neumaier (✉) · J. Schlamelcher  
Centrum für religionswissenschaftliche Studien,  
Ruhr-Universität Bochum, Universitätsstraße 150,  
44801 Bochum, Deutschland  
E-Mail: anna.neumaier@rub.de

J. Schlamelcher  
E-Mail: jens.schlamelcher@rub.de

Knoblauch 1999, S. 148 ff.) von den sogenannten ‚neuen religiösen Bewegungen‘ unterscheidet: jene sind in struktureller Hinsicht durch eher kleine Gruppengröße zu charakterisieren, vor allem aber mit Blick auf ihre Inhalte, die oft aus der Kombination christlicher Ideen mit Elementen asiatischer Religionen oder therapeutischer Ansätze entstehen (vgl. Knoblauch 1999, S. 161 ff.). Ähnlich unterscheidet Volhard Krech Gruppen, Kirchen und Bewegungen, die jeweils anhand der Kriterien Herrschaftsanspruch, Verhältnis zu ihrer gesellschaftlichen und politischen Umwelt, Ausmaß ihrer organisatorischen Komplexität, Zugehörigkeits – und Integrationsmodus, Religiositätstypus sowie Ausmaß und Art der Lebensreglementierung (vgl. Krech 1999, S. 50) beschrieben werden können. Gruppen, die sich durch persönliche Beziehungen der Mitglieder zueinander, deren hohes Engagement und Commitment auszeichnen, stellen dabei die am wenigsten organisierte Form dar (vgl. Krech 1999, S. 51 f.), tendieren allerdings im Laufe ihres Bestehens zu Verorganisation und damit zur Transformation in eine andere Sozialform. Kirchen stellen dagegen den Prototyp formaler religiöser Organisationen dar, die demzufolge mit den Kosten und Gefahren dieser Sozialform zu kämpfen haben.

Die bestehenden Ansätze weisen Vorzüge, aber auch Schwierigkeiten auf. So darf nicht aus dem Blick geraten, dass auch diese Systematisierungen in der Regel gleichzeitig zeitlich verortbare Diagnosen darstellen. Zwar können religiöse Organisationen, Gruppen oder Bewegungen beispielhaft innerhalb der verschiedensten Epochen aufgezeigt werden und ihre Beschreibung stützt sich auch auf historische Beispiele oder Entwicklungslinien, worauf sich der Blick richtet, ist aber oft von den drängenden Fragen oder Beobachtungen der Gegenwart geprägt und birgt möglicherweise auch für diese das meiste analytische Potential.

Gleichzeitig stellen die Vorschläge jenseits ihrer Benennungen ein Angebot an Aspekten bereit, die zunächst ohne qualitative Füllung verwendet werden können, um religiöse Vereinigungen zu charakterisieren und kategorisieren: dies wären im Rahmen der genannten Ansätze der jeweilige inhaltliche und strukturelle Bezugsraum und der Inklusionsanspruch der Vereinigung, damit in Zusammenhang einerseits die spezifisch vertretenen und sinnstiftenden religiösen Inhalte, andererseits die daraus resultierende tatsächliche oder angestrebte Größe der Sozialform, zudem ihre innere Struktur hinsichtlich Rollen und Hierarchien, und ihr Verhältnis zu ihrer Umwelt. Berücksichtigt werden können zu einer umfassenden Charakterisierung zudem einerseits Leistungen und Risiken der jeweiligen Sozialformen, andererseits ihre jeweiligen Verhältnisse zueinander, die in Wahlverwandtschaften, Abgrenzungsbemühungen oder in fließenden Grenzen und Übergangstendenzen zueinander bestehen können.

Von diesen Überlegungen ausgehend stellt sich allerdings die Frage nach der Spezifik des Religiösen für die Debatte um religiöse Sozialformen. Die Auflistung

der einzelnen Aspekte, anhand derer religiöse Sozialformen systematisiert werden können, nimmt kaum Bezug auf Charakteristika, die ausschließlich auf *religiöse* Sozialformen zutreffen, sondern könnte weitestgehend auf die ganze Bandbreite bestehender Sozialformen angewandt werden. Um den Schwierigkeiten der vorgestellten Konzepte zu entgehen,<sup>1</sup> können deshalb verschiedene alternative Wege eingeschlagen werden, darunter einerseits die zunächst getrennte historische Betrachtung von Religion und Sozialform und die Ableitung wechselseitiger Bezüge, andererseits der Blick auf bestehende Konzepte von gegenwärtigen Gemeinschaftsformen, die sich nicht spezifisch auf religiöse Sozialformen beziehen.

Beide Wege wollen wir im Folgenden gehen, um uns dem Vorhaben des vorliegenden Aufsatzes zu widmen, das in der Erörterung der Frage besteht, wann und unter welchen Bedingungen Religion zur spezifischen Sozialform *Gemeinschaft* neigt. Wir verlassen deshalb zunächst den Pfad, den die eingangs skizzierten Ansätze einschlagen, und wenden uns zuerst der Bedeutung von Gemeinschaft und Vergemeinschaftung im Prozess der Vergesellschaftung zu, um davon ausgehend historisch-systematisierend die Spezifika der Zusammenhänge von Religion und Gemeinschaft in den Blick zu nehmen. Nach diesen Erwägungen legen wir im zweiten Teil den Fokus auf aktuelle Themen und Felder in der Forschung zu Gemeinschaft und diskutieren diese schließlich mit Blick auf das gegenwärtige religiöse Feld.

---

## 2 Gemeinschaft und Gesellschaft im Prozess der Vergesellschaftung

Seit Anbeginn der klassischen Soziologie hat der Begriff ‚Gemeinschaft‘ eine zentrale Bedeutung in seiner Gegenüberstellung zu ‚Gesellschaft‘. Den Auftakt dazu gab das Werk von Ferdinand Tönnies mit eben dem Titel „Gemeinschaft und Gesellschaft“ (2005), in dem er einen Prozess der Vergesellschaftung auf Kosten der Gemeinschaft konstatiert. Gemeinschaftliche Sozialbeziehungen der Familie und Nachbarschaft würden zunehmend durch unpersönliche Sozialbeziehungen, wie sie in Märkten oder Organisationen vorliegen, ersetzt. Max Weber hat diesen linearen Prozess aufgebrochen und anstelle dessen von Prozessen der Vergemeinschaftung und Vergesellschaftung gesprochen. Die beiden zugrundeliegende Unterscheidung ist jene zwischen persönlich und sachlich. Während in Gemeinschaften persönliche Sozialbeziehungen vorliegen und Individuen als Person, also ‚ganzheitlich‘ adressiert und inkludiert werden, liegen in Märkten und Organisationen unpersönliche

---

<sup>1</sup> Siehe auch Krüggeler et al. 1999.

Kontakte vor. Dort muss man sich nicht persönlich ‚kennen‘ und kann den anderen eben nicht als Person, sondern nur in dessen für die Interaktion relevanten Rolle – beispielsweise als Kassierer an der Supermarktkasse – wahrnehmen. Gesellschaft als Ganzes umfasst damit sowohl vergemeinschaftete als auch vergesellschaftete Sozialkontakte.

Stellt man die Gegenüberstellung von Gemeinschaft und Gesellschaft in eine evolutionäre Perspektive, so ist dieser in der klassischen Soziologie bereits angelegten Divergenz zwischen synchronen und diachronen Erscheinungsformen ein weiterführender Gesichtspunkt abzugewinnen. Denn in der Evolution von Sozialbeziehungen scheint ‚Gemeinschaft‘ eine, ja *die* Frühform überhaupt darzustellen. Anders als vergesellschaftete Formen sind Gemeinschaften nicht unbedingt auf das Kommunikationsmedium Sprache angewiesen. Zahlreiche Säugetierarten leben in Gemeinschaften – es gibt ‚Affenhorden‘, die im Kern eben eine ‚Affengemeinschaft‘ darstellen, ohne dass sich jedoch eine ‚Affengesellschaft‘ ausgebildet hätte.

Ein Prozess der Vergesellschaftung setzt dann ein, wenn sich jenseits von und neben Gemeinschaften auch andere Sozialbeziehungen ausbilden. Ein erster Prozess der Differenzierung von Gemeinschaft und Gesellschaft, in der Gesellschaft als Ganzes nicht mehr mit den Grenzen einer Gemeinschaft zusammenfällt, ist womöglich die Emergenz sogenannter segmentärer Gesellschaften (vgl. Meyer-Forbes und Evans-Pritchard 1940; Luhmann 1997). Der Transzendierungsmodus von Gemeinschaft liegt hier in seiner segmentären Duplizierung. Gesellschaft im Modus segmentärer Differenzierung gestaltet sich dann als ‚Gemeinschaft von Gemeinschaften‘. Und schon hier begegnet uns eine erste Differenzierung von Gemeinschaften, die man auf den Leitunterscheidungen von ‚konkret-abstrakt‘, ‚gelebt-symbolisiert‘ oder ‚real-imaginiert‘ gründen kann. Denn die ‚Gemeinschaft der Gemeinschaften‘ wird, anders als die Gemeinschaft im Alltag, nicht gelebt. Sie wird symbolisiert und appräsentiert, beispielsweise im Leopardenkönig der Nuer (Evans-Pritchard 1956), und sie realisiert sich, so bei den Aborigines, in der Außeralltäglichkeit des Rituals, wenn alle Clans zusammenkommen und sich im Ritual als Gemeinschaft konstituieren (Stanner 1966).

Relativ früh haben sich bereits marktförmige Sozialformen entwickelt, die sich bis heute immer nur zwischen Individuen oder Gruppen ohne gemeinschaftliches Band vollziehen (vgl. Sahlins 1974). Bereits Karl Marx verweist darauf, dass eine notwendige Voraussetzung für das Eingehen von Marktbeziehungen die Fremdheit der Tauschpartner ist.<sup>2</sup> Denn nur unter Bedingung von Fremdheit ist es möglich,

---

<sup>2</sup> „Der Warenaustausch beginnt, wo die Gemeinwesen enden, an den Punkten ihres Kontakts mit fremden Gemeinwesen oder Gliedern fremder Gemeinwesen. Sobald Dinge aber einmal im auswärtigen, werden sie auch rückschlagend im innern Gemeinleben zu Waren“ (Marx 1969/1867, S. 102).

eine Sozialbeziehung einzugehen, die einzig und allein den Zweck hat, individuellen Nutzen für die jeweiligen Tauschpartner zu bringen, ohne damit gleichzeitig eine längerfristige Bindung anzustreben. Der *Homo Oeconomicus* ist ein Mensch, der auf dem Markt handelt. Innerhalb von Gemeinschaften hat die Insistierung auf den eigenen Nutzen keinen Platz, ja sie muss kaschiert oder in den Kontext des allgemeinen Nutzens bzw. in den Nutzen der anderen Gemeinschaftsglieder gestellt werden. Entsprechend liegt hier die Tauschform der Gabe (Mauss 1990/1908) vor, die den individuellen Nutzen verschleiert und sich dadurch auszeichnet, dass sie vollzogen wird, um Beziehungen über den Tausch zu festigen, anstatt, wie auf dem Markt, eine kurzfristige Beziehung einzugehen, um einen Tausch zur individuellen Nutzenmaximierung ohne Interesse am Alter ego als Person zu realisieren.

Eine weitere Stufe wird erreicht, wenn sich segmentäre Gemeinschaften intern auf der Grundlage von Ungleichheit ausdifferenzieren. Ungleichheiten auf Grundlage von Geschlecht und Alter sind dabei meist schon früher angelegt. Erst später kommen weitere Differenzierungen hinzu, die letztendlich stratifizierte Sozialbeziehungen zur Folge haben. Marshall Sahlins (1963) hat diesen Prozess eindrücklich in seiner Gegenüberstellung ‚politischer Systeme‘ in Melanesien und Polynesien dargestellt. Während Melanesien durch egalitäre Strukturen geprägt ist, in denen sogenannte ‚Big Men‘ um Anhängerschaft werben, die ihre Gefolgschaft jedoch zugleich wieder aufkündigen können, haben sich in Polynesien, so in Hawaii, erbliche Herrschaftsdynastien entwickelt. Die Bevölkerung teilt sich dann in eine kleine Adelsschicht, der der zahlenmäßig weit größere Plebs gegenübersteht.

Stratifizierte Ausdifferenzierung von Gesellschaft teilt jedoch einen Aspekt mit gemeinschaftlicher Inklusion: in der Unterscheidung von persönlich und sachlich werden Individuen weiterhin als Personen adressiert. Zwischen Herr und Knecht, Lehnsherr und Vasall, Meister und Lehrling liegt ein persönliches Band, auch wenn sie sich, anders als in Gemeinschaften, nicht mehr zwangsläufig begegnen. Und auch der antike Sklave wird, wenn auch als Sache, so doch als ganze Person besitzen. Von den Anfängen stratifizierter Gesellschaften bis ins 18. Jahrhundert lassen sich entsprechend jenseits von Gemeinschaften zwei unterschiedliche gesellschaftliche Inklusionsformen voneinander unterscheiden. In horizontaler Ebene begegnen sich Menschen marktförmig und interagieren in sachlicher Adressierung miteinander. Warentausch findet statt, wenn die Person des anderen nur individuell als Tauschpartner in den Blick gerät. In vertikaler Hinsicht wird das persönliche Band, das Herr und Knecht miteinander verbindet, noch nicht durchschnitten.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Darauf verweist auch Max Weber (1989/1920, S. 522), wenn er in seiner Darstellung Chinas eben jenen Punkt hervorhebt, dass die chinesische Bürokratie sich maßgeblich von der mo-

Erst das 18. Jahrhundert zerschneidet diese persönliche Bande stratifizierter Sozialbeziehungen. Karl Marx konstatierte diesen Prozess mit den drastischen Worten als ‚Verdampfung des Stehenden und Ständischen‘<sup>4</sup> und als erste Form der Freiheit – nämlich jene von sozialen Beziehungen – die, zusammen mit der zweiten Freiheit – jener von Besitz für den Großteil der Bevölkerung – die Voraussetzung für die Genese der modernen Gesellschaft und seiner kapitalistischen Wirtschaftsstruktur darstellen. Nach Gemeinschaften, Marktbeziehungen und persönlichen Abhängigkeitsbeziehungen hat die Moderne damit eine vierte Sozialform hervorgebracht: *Organisationen* zeichnen sich dadurch aus, dass sie Individuen sachlich inkludieren:

Für Organisationen gilt ein Primat sachlicher Zwecke und Zielsetzungen; diese sind insofern ‚unpersönlich‘, nämlich ‚universalistisch‘ und ‚spezifisch‘, als es im Hinblick auf ihre Erreichung/Realisierung im Prinzip unerheblich ist, mit wem, mit welchem Personal man sie verfolgt. Wo es primär um die Verfolgung bestimmter Sachzwecke geht, verlieren, was die Personalfrage angeht, die kleinen und größeren Unterschiede zwischen den Menschen (Alter, Schönheit, Haarfarbe, Geschlecht usw.) ‚universalistisch‘ ihre Relevanz, sofern die Betreffenden der Organisation nur Qualifikation, Arbeitskraft und Motivation im nötigen Umfang zur Verfügung stellen, und ebenso interessiert hier ‚spezifisch‘ nur, was sie in diesem Sinne bezogen auf die Organisationsziele beizusteuern haben, aber nicht, was sie ‚sonst noch‘ zu bieten haben (Tyrell 2008, S. 47).

Konstitutiv für Organisationen ist damit die paradoxe Inklusion von Menschen in sachlicher Hinsicht. Organisationen sind dazu in der Lage, weil sie zwischen Person und Arbeitskraft differenzieren und durch den Arbeitsvertrag bestimmte Quanten der letzteren einkaufen.

Mit Märkten, persönlich-stratifizierten Sozialbeziehungen und schließlich Organisationen haben sich im Laufe sozialer Evolution Alternativen zur Sozialform Gemeinschaft ausgebildet. Dies heißt jedoch nicht, dass der Prozess der Vergesellschaftung nicht selbst auch neuere Formen von Gemeinschaften hervorgebracht hat. Schon in segmentären Gesellschaften haben sich Ritualgemeinschaften konstituiert. Die antike Standes – und Marktgesellschaft kannte ihrerseits bereits vereinsförmig konstituierte Collegia, und innerhalb ihrer bildete sich das Christentum als eine „Gemeindereligion“ (Weber) aus. Und als sich das Christentum

---

dernen Bürokratie darin unterscheidet, dass persönlich, und nicht sachlich, zugerechnet wird. Siehe auch Tyrell 2008, S. 51 f.

<sup>4</sup> „Alles Ständische und Stehende verdampft, alles Heilige wird entweiht, und die Menschen sind endlich gezwungen, ihre Lebensstellung, ihre gegenseitigen Beziehungen mit nüchternen Augen anzusehen“ (Marx und Engels 1969/1848, S. 473).

nach Weber ‚anstaltsförmig‘ institutionalisierte, bildeten sich fortwährend exklusive Gemeinschaften, so in Form der Klöster und Orden, heraus. Auch die Moderne hat sich als gemeinschaftsproduktiv erwiesen. Erstens formierte sich in ihr das Vereinsleben als spezifisch moderne „Vergemeinschaftung in der Gesellschaft“ (Müller-Jentsch 2008, S. 496), wobei sich Vereine zwischen Gemeinschafts – und Organisationsförmigkeit bewegen und mal eher dem einen, mal dem anderen Pol zuneigen. Zweitens erlangten symbolische Gemeinschaften zentrale Bedeutung, indem sie nicht nur in der Kirche, sondern auch in vielfältigen anderen Kontexten realisiert wurden – allem voran in der Nation, wie sie von Benedict Anderson (2006) als prototypische „imagined community“ beschrieben wird. Drittens schließlich scheinen sich situative Formen der Vergemeinschaftung zu formieren, die sich im Rahmen organisierter Veranstaltungen, so u. a. den Kirchentagen, ausbilden. Auf diese modernen Erscheinungsformen von Gemeinschaft wird in den Abschn. 6 bis 8 ausführlich eingegangen.

---

### 3 Gruppen und alternierende Formen der Gemeinschaft im Prozess der Vergesellschaftung

Setzt man nochmals an den Ursprüngen des Prozesses der Vergesellschaftung an, so war am Anfang der Gesellschaft Gemeinschaft. Und diese Gemeinschaft konstituierte sich in einer ganz spezifischen Form, nämlich der Gruppe. Gruppen lassen sich beschreiben als ein spezifisches „soziales System, dessen Sinnzusammenhang durch unmittelbare und diffuse Mitgliederbeziehungen sowie durch eine relative Dauerhaftigkeit bestimmt ist“ (Neidhardt 1979, S. 642 f.). Sie sind „interaktionsnah konstituiert“ (Tyrell 2008, S. 45), wobei Mitglieder, im Gegensatz zu Organisationen, *persönlich* inkludiert und als Personen adressiert werden. Die Mitglieder einer Gruppe stehen in vorwiegend emotional bestimmten, direkten Beziehungen zueinander und teilen gemeinsame Normen und Wertvorstellungen, welche eine kollektive Identität generieren. Dabei dominiert das Prinzip verallgemeinerter Reziprozität, in denen Tauschakte nicht explizit gegeneinander aufgerechnet werden und dem Zweck der Aufrechterhaltung einer stabilen sozialen Beziehung dienen. Die Struktur der Interaktion wie auch die Inhalte der Tauschprozesse sind dabei weitestgehend informell gehalten. Aufgrund ihrer zentralen Eigenschaften – der personalen Inklusion von Individuen und dem geringen Grad (bis hin zur expliziten Verneinung) von Formalität – sind den Gemeinschaften zugleich quantitative Grenzen gesetzt. Ihr Wachstum kann nur durch Differenzierung (segmentär oder als Abspaltung) vollzogen werden.

Diese gruppenförmige Gemeinschaft ist bis heute eine feste Säule der Gesellschaft. Gerade Familien passen sich in die oben gegebene Definition ein. Doch neben Gruppen haben sich im Prozess der Vergemeinschaftung noch andere Gemeinschaftsformen herausgebildet – so zum Beispiel Vereine und Assoziationen, transethnische und imaginierte Gemeinschaften. Ihnen allen gemeinsam sind folgende Merkmale:

- Sie konstituieren sich über eine Grenzziehung zwischen innen und außen, das heißt zur Konstruktion von Gemeinschaft als soziales System gehört zugleich die Konstruktion einer Umwelt.
- Sie inkludieren Individuen als Person.
- Die Mitgliedschaft in einer Gemeinschaft wie auch die Kommunikations – und Entscheidungsstrukturen sind relativ diffus und informell gehalten. Gemeinschaften kommen in der Regel ohne Satzungen und die Inanspruchnahme formalisierter Gesetze aus.
- Die spezifische Tauschform in Gemeinschaften ist generalisierte Reziprozität. Diese impliziert nicht nur die ‚Gabe‘, sondern zuweilen auch das ‚Opfer‘ für die Gemeinschaft.

Neben diesen Gemeinsamkeiten gibt es jedoch unterschiedliche Ausprägungen, die sich jeweils anhand von Attributen beschreiben lassen:

- Dauerhaftigkeit: Gruppen lassen sich beschreiben als dauerhafte Gemeinschaften, in der sich die Mitglieder regelmäßig begegnen. Vom dauerhaften Zusammenleben in der Familie und Dorfgemeinschaft über das wöchentliche Treffen in der Versammlung, dem Zusammenkommen bei großfamiliären Feiern reicht ein Kontinuum, das im Extrempunkt bis hin zu einmalig sich konstituierenden Gemeinschaften verläuft.
- Territorialität: Gruppen, zumal die hier idealtypisch herangeführte ‚Urhorde‘, leben an einem Ort. Doch ebenso kann es zu translokalen Zusammenschlüssen kommen. Die christlichen Urgemeinden konstituierten sich lokal und bildeten gleichzeitig ein translokales Netzwerk von Gemeinschaften. Einen Extrempunkt bilden auch hier Gemeinschaften, in denen es niemals zu einem persönlichen Treffen kommt, die sich quasi als „virtuelle Kommunikationsgemeinschaften“ (Knoblauch 2008) – so im Internet – konstituieren.
- Grad an persönlichen Beziehungen: Mitglieder einer Gruppe kennen sich gegenseitig. In familiären Zusammenhängen begegnen sie sich zudem regelmäßig. Am anderen Ende des Kontinuums stehen so genannte ‚imaginierte Gemeinschaften‘, über die Anderson – in Bezug auf die imaginierte Gemeinschaft ‚Nation‘ schreibt: „It [the nation] is imagined because the members of even the smallest

nation will never know more of their fellow-members, meet them, or even hear of them, yet in the minds of each lives the image of their communion“ (Anderson 1983, S. 6).

- Verbindlichkeit der Zugehörigkeit: Hier lassen sich die Pole von fakultativer und optionaler Zugehörigkeit unterscheiden. Insbesondere Familien erweisen sich in aller Regel als Zwangsgemeinschaften. Zahlreiche Gruppen hingegen gründen sich auf Grundlage geteilter Interessen. Die Mitgliedschaft ist dann freiwillig und entsprechend aufkündbar.

Fasst man diese Aspekte zusammen, so sind es wenige Leitunterscheidungen, die man zur Klassifizierung von Gemeinschaften heranziehen kann:

- dauerhaft – situativ,
- lokal – translokal,
- real – imaginiert,
- obligatorisch – fakultativ.

Setzt man diese Leitunterscheidungen wieder in den Prozess der Vergesellschaftung, so scheint das jeweils zweite Gegensatzpaar erst später aufzutreten zu sein als das erste. Dies heißt jedoch wiederum nicht, dass wir es im fortgeschrittensten Stadium des Prozesses der Vergesellschaftung – also heute – ausschließlich mit situativen, translokalen, imaginierten und optionalen Gemeinschaften zu tun hätten.

---

## 4 Zusammenhänge von Gemeinschaft und Religion

Gemeinschaften haben nicht unbedingt, und nicht notwendigerweise, eine religiöse Dimension. Das gilt nicht nur für Tiergemeinschaften wie die Affenhorde, sondern davon ist auch menscheitsgeschichtlich auszugehen. Religion ist – womöglich ebenso wie Sprache – eine evolutionäre Innovation jüngerer Datums als die Sozialform Gemeinschaft. Wenn sich Religion und Sprache jedoch entwickeln konnten – über die Co-Evolution von beidem (vgl. Luhmann 1997, S. 205 ff.) –, so heißt dies aber umgekehrt auch: zunächst und ausschließlich im Kontext der Sozialform Gemeinschaft.<sup>5</sup>

---

<sup>5</sup> Bei derzeitigem Forschungsstand ist es jedoch nicht möglich, zu eruieren, ob Sprache und Religion bereits in ersten gesellschaftlichen Differenzierungsphasen, also im Kontext segmentärer Gesellschaften (das heißt entsprechend: Gemeinschaft von Gemeinschaften), oder noch früher entstanden sind.

Innerhalb der klassischen Religionssoziologie war es insbesondere Émile Durkheim, der auf den Zusammenhang von Religion und Gesellschaft – bei ihm wohlgemerkt (auch) verstanden als zumindest symbolische Gemeinschaft – herausgearbeitet hat:

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 moralische Gemeinschaft, die man Kirche nennt, alle vereinen, die ihr angehören. (Durkheim 2005/1912, S. 75)

In seiner Theorie hat Religion eine gemeinschaftsstützende Funktion. Durch Transzendierung gesellschaftlicher Überzeugungen und Praktiken in die Sphäre des Heiligen werden sie ihrer prinzipiellen Entscheidbarkeit enthoben und auf Dauer gestellt. Religion sichert damit nicht nur die bindenden Werte und Normen einer Gesellschaft, sondern hält diese – im geteilten Glauben – zusammen. Religion dient damit der Sozialintegration.

Allerdings verwendet Durkheim die Begriffe Gemeinschaft und Gesellschaft – anders als die deutschsprachige Soziologie seiner Zeit – nicht trennscharf. Denn die ‚moralische Gemeinschaft‘ könnte zugleich auch eine ganze ‚Gesellschaft‘ darstellen – schließlich ist Religion seinem Ansatz zufolge nichts anderes als die Selbstvergottung der Gesellschaft. Diese Uneindeutigkeit steht womöglich auch in Zusammenhang mit der für seine theoretische Bestimmung zugrunde gelegten Methode – nämlich der Suche nach den evolutionären Ursprüngen der Religion, die er dem vorherrschenden Evolutionismus seiner Zeit gemäß in der abgeschotteten Jäger – und Sammlergesellschaft der australischen Aborigines für ethnologisch beobachtbar hielt. Doch haben wir es dort mit einer Gesellschaftsformation zu tun, die abgesehen von segmentären Duplizierungsprozessen keinerlei andere Sozialgestalt als eben jene der Gemeinschaft ausgebildet hatte. Entsprechend ist es schwierig, von Durkheim ausgehend vergesellschaftete Formen des Religiösen, das neben Gemeinschaft in den Sozialformen persönlich zugerechneter Stratifikation, Markt oder Organisation eingebettet ist, zu analysieren.

Die undifferenzierte Betrachtung von Gemeinschaft und Gesellschaft macht seine Analyse zwar für die Analytik von beidem – Gemeinschaft und Gesellschaft – brauchbar, doch eine differenzierte Betrachtung der Sozialgestalt von Religion unter der Bedingung eben alternativer Formen wird damit nicht mehr möglich. Mit Durkheims Definition gerät nämlich aus dem Blick, dass Religion mitnichten generell zu Vergemeinschaftung tendiert. Blickt man auf die Religionsgeschichte im Kontext der hier besprochenen Evolution von Sozialformen im Prozess der Vergesellschaftung, so lassen sich schnell Beispiele für religiöse Kommunikation in

Sozialformen der Religionen im Wandel

Heiser, P.; Ludwig, C. (Hrsg.)

2014, X, 275 S. 12 Abb., Softcover

ISBN: 978-3-658-00095-0