

# RelBib

Bibliography of the Study of Religion

<https://relbib.de>

Dear reader,

This is a self-archived version of the following article:

---

Author: Jödicke, Ansgar  
Title: "Die »Religionsgemeinschaft«: Religionspolitik als Stimulus für religionssoziologische und religionswissenschaftliche Begriffsbildung"  
Published in: Religionspolitik - Öffentlichkeit - Wissenschaft: Studien zur Neuformierung von Religion in der Gegenwart. Zürich: Pano-Verlag.  
Year: 2010  
Pages: 37 – 58  
ISBN: 978-3-290-22007-5

---

The article is used with permission of [TVZ / Pano](#).

Thank you for supporting Green Open Access.

Your RelBib team

EBERHARD KARLS  
UNIVERSITÄT  
TÜBINGEN



UNIVERSITÄTSBIBLIOTHEK

# Die «Religionsgemeinschaft». Religionspolitik als Stimulus für religionssoziologische und religionswissenschaftliche Begriffsbildung

*Ansgar Jödicke*

Zu den inzwischen fest etablierten Ritualen populärer Vorträge und Publikationen über den Islam gehört das Statement, dass es «den Islam» nicht gebe. Ganz unabhängig von der müssigen Frage, ob diese Aussage dann jeweils selbst durchgehalten wird, verbirgt sich hinter der gut gemeinten Relativierung der «Einheit» des Islam ein großes Problem. Die religionsgeschichtliche Trivialität, dass geographisch und zeitlich gesehen unter dem Begriff «Islam» Verschiedenes verstanden wurde, lässt sich nur sinnvoll behaupten, wenn die Verschiedenheit unter einem gemeinsamen Aspekt betrachtet werden kann.

Das viel gebrauchte Diktum dient in der Regel dazu, einem religionsgeschichtlich nicht geschulten Publikum vor Augen zu halten, dass verschiedene Vorstellungen und Normen auch dann existieren, wenn sich Menschen derselben religiösen Tradition zugehörig fühlen. Offen bleibt dabei, wer bestimmt, was als dieselbe religiöse Tradition behandelt werden kann. Zu den in der historischen Forschung wohl bekannten Eigenarten religiöser Traditionen gehören die innerhalb der Tradition stattfindenden Aushandlungsprozesse über Zugehörigkeit, Nähe, Akzeptanz, Verurteilung, Verfolgung etc. Gleichzeitig finden diese Formierungsprozesse aber immer auch in einem gesellschaftlichen Rahmen statt, der religiöse Traditionen zu Einheiten formt und die Organisation religiöser Gruppen mehr oder weniger stark begünstigt.

Die Kritik an der Essentialisierung religiöser Traditionen ist zwar berechtigt, doch im Zuge der Dekonstruktion darf man nicht aus den Augen verlieren, dass Konstruktions- und Essentialisierungsprozesse zur gesellschaftlichen Realität gehören und Religionsgemeinschaften de facto Ansprüche erheben, religiöse Traditionen zu verkörpern. Insbesondere an der Religionspolitik und am Religionsrecht lässt sich die Bedeutung von «Religions-

gemeinschaft» als strukturierte Einheit aufzeigen. Die Mittel der Religionspolitik sind darauf ausgerichtet, Gefahren zu erkennen und zu bekämpfen, die von Religionen ausgehen, und Potentiale für die Gesellschaft zu fördern, die in Religionen liegen. Zahlreiche religionspolitische Instrumente setzen zu diesem Zweck einen starken Begriff der «Religionsgemeinschaft» voraus, um politische Maßnahmen auf soziale Träger von Religion ausrichten zu können: Baugenehmigungen auf lokaler Ebene, finanzielle Unterstützung, Religionsunterricht in den Schulen und, nicht zuletzt, die Frage der Anerkennung oder des Verbotes von Religionsgemeinschaften. Die Gesprächspartner des Staates sind in all diesen Fällen Religionsgemeinschaften bzw. deren Repräsentanten.

Im Folgenden werde ich die Vernachlässigung des Themas «Religionsgemeinschaft» in der klassischen religionswissenschaftlichen und der jüngeren religionssoziologischen Theorie nachzeichnen und dann an Beispielen zeigen, inwiefern religionspolitische Diskurse in der Wissenschaft und der Tagespolitik für die Begriffsbildung ertragreich sein können.

## **Religionswissenschaftliche und religionssoziologische Theoriebildung**

Die Religionsphänomenologie war Mitte des 20. Jahrhunderts in der Religionswissenschaft die dominierende Schule, welche die enorm angewachsenen religionsgeschichtlichen Kenntnisse in systematischer Absicht zu ordnen versuchte. Diese Systematik richtete sich am Postulat einer spezifisch religiösen Erfahrung aus. Die berechtigte Kritik an diesem Unternehmen braucht hier nicht wiederholt zu werden,<sup>1</sup> interessant ist vielmehr zu sehen, wie der individualistisch geprägte Zugang der Religionsphänomenologie den Blick auf die Religionsgemeinschaft verstellt hat. An historischem Material hatten Religionswissenschaftler schon lange gesehen, dass die Gemeinschafts- und Organisationsformen von Religion sehr unterschiedlich sind und selbst Gegenstand religiöser Deutung werden. Friedrich Heiler versteht deshalb die

<sup>1</sup> Vgl. Michaels et al. 2001: *Religionsphänomenologie*.

«heilige Gemeinschaft» als eigene religionsphänomenologische Kategorie.<sup>2</sup> Der stärker soziologisch orientierte Joachim Wach behandelt religiöse Gemeinschaft als eigenständige Ausdrucksform religiöser Erfahrung neben dem Denken und Handeln.<sup>3</sup>

Im Mainstream der Religionsphänomenologie bleibt die Religionsgemeinschaft jedoch ein Randthema, wie sich am Beispiel van der Leeuws zeigen lässt. Der niederländische Religionsphänomenologe widmet der «heiligen Gemeinschaft» in seiner 800-seitigen Phänomenologie nur ganze 40 Seiten, die von großer Ambivalenz geprägt sind: Gemeinschaft ist für ihn etwas Urwüchsiges und Elementares. Gemeinschaft ist «nicht etwas Gemachtes, sondern etwas Gegebenes», und es führe in die Irre, sich mit der Aufklärung «eine Gemeinschaft als einen Verein vorzustellen».<sup>4</sup> Einen verbreiteten Topos seiner Zeit aufnehmend ist sich van der Leeuw sicher: «Der primitive Mensch denkt und handelt kollektiv.»<sup>5</sup>

Demgegenüber ist die individuelle Religiosität für van der Leeuw überlegen. Der grundlegende Akt, in dem sich für den Phänomenologen Religion konstituiert, ist ein individualistisch-existentieller, und das Gruppenerlebnis ist nur sekundär. Religion hat somit zwei Seiten: Als existentielle Größe führt sie den Menschen in Krisen, als Gemeinschaftserlebnis befreit sie den Menschen von derartigen Verunsicherungen: «In der Krise flüchtet der Mensch aus seiner errungenen oder erkünstelten Selbstständigkeit in die ursprüngliche Gemeinschaft zurück, die vor der Angst bewahrt. Die Religion aber, in der es sich um die Existenz handelt, führt immer wieder in neue Krisen hinein. Daher ist sie [die Religion, A. J.] gemeinsam oder sie wird es.»<sup>6</sup>

Ohne Zweifel sucht van der Leeuw das Wesen der Religion in der authentischen und nicht in der beschwichtigenden Seite. Das Kollektiv und die soziale Einbindung wirken zwar sozial-integrativ, bleiben aber dem Wesen der Religion fremd. Die Subjekte der Religion, die van der Leeuw analysiert (z. B. Prediger, Priester,

2 Heiler 1979: *Erscheinungsformen und Wesen*, 433–454.

3 Wach 1962: *Vergleichende Religionsforschung*, 128.

4 Van der Leeuw 1956: *Phänomenologie der Religion*, 270f.

5 Van der Leeuw 1956, 271.

6 Van der Leeuw 1956, 272.

König), sind entsprechend nicht sozial konstituierte Rollen, sondern individuelle Gestalten.

Die ambivalente Behandlung der religiösen Gemeinschaft ist auch innerhalb des religionsphänomenologischen Programms inkonsistent. Van der Leeuw hätte wie bei anderen Themen von der Machterfahrung in der Gemeinschaft ausgehen und sogar Verbindungen zu Durkheims Religionsbegriff knüpfen können. Doch dem Phänomenologen liegt nichts ferner als der soziologische «Reduktionismus», und das Verständnis von Machterfahrung in der Gruppe bei van der Leeuw und Durkheim liegen weit auseinander.<sup>7</sup> Van der Leeuw kann sich deshalb nur mit einem Kunstgriff retten, indem er die Religionsgemeinschaft aus dem Gegenstandsbereich der Phänomenologie herauslöst. Er konstatiert, «dass die Kirche, wie sie im Bewusstsein der Gläubigen lebt, ihrem Wesen nach aus der Phänomenologie herausfällt. Sie ist der Leib Christi und entzieht sich als solcher jedem Verstehen. Sie ist selbst erst die Voraussetzung allen Verstehens. Zwar ist sie auch Volk und Bund, aber immer nur unter der Voraussetzung der Anwesenheit Christi, des «Herrn» [... D]arum ist sie sichtbar-unsichtbar, menschlich organisiert und mystisch belebt, geistig und kosmisch. Sie wird nicht konstatiert, sondern geglaubt.»<sup>8</sup>

In der religionssoziologischen Forschung standen seit der Konstitutionsphase der Soziologie als Wissenschaft der sozial-integrative Aspekt von Religionsgemeinschaft bei Durkheim und die religiösen Vergesellschaftungsformen bei Simmel und Weber im Vordergrund des Interesses. Die typologische Unterscheidung in «Sekte» und «Kirche» bei Weber hat zahlreiche Erweiterungen und Umdeutungen erfahren. Auffällig ist, dass bei Weber die Organisationsform als typenbildendes Kriterium eine bedeutende Rolle spielt, während die parallel dazu von Ernst Troeltsch entwickelte Klassifikation (Sekte, Kirche, Mystik) von einer Dichotomie organisiert/nichtorganisiert überlagert wird. Mystik ist weniger eine dritte Organisationsform, sondern ein Typ, in dem Vergemeinschaftung generell in Frage gestellt wird.

<sup>7</sup> Vgl. Krech 2002: *Wissenschaft und Religion*, 66.

<sup>8</sup> Van der Leeuw 1956, 300f.

Ab den 1960er Jahren gewinnt in der Interpretation des religiösen Feldes der Hinweis auf nichtorganisierte Religiosität immer mehr an Bedeutung. Soziologische Forschungsansätze wie die Säkularisierungs- und Individualisierungstheorie, die meist eher als Antipoden dargestellt werden, waren beide von der Annahme einer Schwächung des organisierten Charakters von Religion beherrscht. Unter dem Einfluss von Luckmanns Religions- theorie und der immer ausgefeilteren quantitativen Vermessung religiöser Einstellungen führte die Einsicht, dass der Einfluss der Kirchenleitungen auf Kirchenvolk und Politik abnehme, bald zu einem generellen Desinteresse am Phänomen der Religionsge- meinschaft überhaupt.

Luckmanns Klassiker *Invisible Religion* (1967) war ein Gegenentwurf zur sogenannten «Kirchensoziologie» und wandte sich gegen die Gleichsetzung von Religion mit Kirche. Das für die Wis- senschaftsgeschichte der Religionssoziologie revolutionäre Werk<sup>9</sup> lässt sich mit etwas zeitlicher Distanz auch als paradigmatisch für die europäische Reserve gegenüber dem Begriff religiöser Organisation im späten 20. Jahrhundert verstehen, die sich bei- spielsweise auch in der christlichen Theologie dieser Zeit fin- det.<sup>10</sup> Die anthropologische Verankerung des Religionsbegriffs bei Luckmann wurde immer stärker von ihrer individualistischen Seite her verstanden und insbesondere bei Peter L. Berger mit Entscheidungen des Menschen in Verbindung gebracht. Dabei war Luckmann ursprünglich soziologisch an der Vergesell- schaftung der Religion interessiert. Seine Frage «Welche Realität hat Religion als soziale Tatsache, noch bevor sie institutionalisiert wird?»<sup>11</sup> unterläuft zwar die institutionalisierte Form der Religion, nicht aber die soziale! Luckmann steht in der Tradition Durkheims, wenn er Religion in der Sozialisation und Verge-

<sup>9</sup> Vgl. Wohlrab-Sahr 2000: «Luckmann 1960» und die Folgen.

<sup>10</sup> Sogar aus der katholischen Theologie lassen sich hierfür Belege finden. Z. B. wird häufig die Aussage des Theologen Karl Rahner zitiert «Der Christ der Zukunft wird ein Mystiker sein – oder er wird nicht sein» (vermutlich aus einer Rede von 1966). Wie in zahlreichen populären Publikationen steht auch hier der Begriff «Mystik» für individuelle Religiosität, die sich mindes- tens in einem Spannungsverhältnis zur institutionalisierten Religion befin- det, wenn nicht gar dieser gegenübersteht.

<sup>11</sup> Luckmann 1991: *Die unsichtbare Religion*, 79.

meinschaftung verortet. «Invisible Religion» ist zunächst als Konstitutionsanalyse religiöser Vergemeinschaftung zu lesen – freilich mit einer anti-evolutionären Spitze: Organisierte Religion entwickelt sich, kann aber auch wieder zerfallen.

Auch neuere Theorien zur sogenannten Wiederkehr der Religion setzten nicht an organisierten Religionsgemeinschaften an, sei es eine Zivilreligion, die sich gerade dadurch auszeichnet, dass sie nicht organisiert ist (Bellah), oder sei es ein Fundamentalismus, der vor allem als Protestbewegung in den Blick kommt (Riesebrodt).

Gegen den Trend seiner Zeit hat hingegen Günter Kehrer vor über fünfundzwanzig Jahren am Schluss seines Buches *Organisierte Religion* mitnichten ein Ende des Zeitalters der organisierten Religion vorhergesagt. In Zukunft seien «gerade die organisierten Religionen, die ihre Mitglieder unter weitreichende Handlungsnormierungen stellen, relativ erfolgreich». Kehrer nimmt hier Einsichten der Rational-Choice-Theorie vorweg. Insbesondere für die religiös interessierten Menschen «wird das weite Feld der organisierten Religionen bereitstehen, deren Blüte sehr wahrscheinlich erst noch bevorsteht.»<sup>12</sup> Im Trend der Zeit lag jedoch die einfache Gegenüberstellung von organisierter und nichtorganisierter Religion, die für die religionssoziologische Begriffsbildung in eine Sackgasse führt.

Einzelne religionssoziologische Theorien haben sich hingegen mit der Funktionsweise von Religionsgemeinschaften beschäftigt. In den Blick geraten Religionsgemeinschaften als soziale Akteure z. B. in den Debatten über die Chancen von Religionsgemeinschaften auf Erfolg in der spätkapitalistischen Gesellschaft (Iannaccone) und über die Religion in der Öffentlichkeit (Casanova). Aus einer organisationssoziologischen Perspektive steht die auffällige Ambivalenz des Organisationsbegriffs bei religiösen Organisationen<sup>13</sup> im Zentrum der Aufmerksamkeit. In diesem Sinn wurde auch ein Strang religionssoziologischer Theorie Luhmanns<sup>14</sup> wieder belebt: Im Kontext kirchlicher Selbstreflexion der Evangelischen Kirche Deutschlands wurde nach den Para-

<sup>12</sup> Kehrer 1982: *Organisierte Religion*, 134.

<sup>13</sup> Demerath et al. 1998: *Sacred Companies*.

<sup>14</sup> Luhmann 1972: Die Organisierbarkeit von Religionen.

doxien religiöser Organisation und den Gründen für Organisationsschwierigkeiten der Religion in der modernen Gesellschaft gefragt.<sup>15</sup>

Insgesamt hat im Bereich der kulturwissenschaftlichen Religionstheorie die Frage nach organisierter Religion in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts jedoch keine zentrale Rolle gespielt. In der religionsphänomenologischen Betrachtungsweise geht nicht nur – wie häufig bemerkt – die historische Dimension der betrachteten Phänomene verloren, sondern auch die gesellschaftliche Einbettung der Religion. Van der Leeuw will deshalb die religiöse Gemeinschaft keinesfalls als religiösen Verein ansehen. In der religionssoziologischen Individualisierungstheorie wird hingegen jede religiöse Präferenz zur individuellen Wahl stilisiert, was die Religionsgemeinschaft nur noch als religiösen Verein erscheinen lässt, deren relative Stabilität aus der Theorie nur schwer zu erklären ist.

### Religionspolitische Problemfelder

Gegenüber den vor allem von Luckmann und van der Leeuw beeinflussten Theorietraditionen zeigt sich gegen Ende des 20. Jahrhunderts wieder ein stärkeres Interesse an der Religionsgemeinschaft, das sich zunächst in einem ganz anderen theoretischen und praktischen Kontext entfaltet: dem politischen Umgang mit religiösen Minderheiten.<sup>16</sup>

#### *Charles Taylors Multikulturalismus*

Die vor allem von US-amerikanischen und kanadischen Philosophen geführte Multikulturalismus-Debatte wurde von Charles Taylor angestoßen. Taylor ist in der Religionsforschung eher durch seine religionsphilosophische Auseinandersetzung mit

<sup>15</sup> Hermelink/Wegner 2008: *Paradoxien kirchlicher Organisation*.

<sup>16</sup> Auch die aktuelle religionssoziologische Forschung stößt bei der Beschäftigung mit religiösen Minderheiten auf einen «Hiatus» zwischen religionssoziologischer Theorie, die an den großen christlichen Traditionen entwickelt wurde und der Erforschung religiöser Minderheiten, für die eine «solide Grundlage» fehlt (vgl. Lehmann 2006: *Community-Kirchen im Wandel*).

William James bekannt, in der die Religionsgemeinschaft eine zentrale Bedeutung einnimmt. Das maßgebliche Buch, eine Vorlesung, enthält eine detaillierte Analyse des Religionsbegriffs von William James. Taylor kritisiert jedoch an James die Überbewertung individueller Erfahrungen und die fehlende Einsicht, dass bestimmte «individuelle Erfahrungen [...] durch das Gefühl, dass sie geteilt werden, enorm verstärkt werden.»<sup>17</sup> Aus der Individualisierung «folgt längst nicht, dass dies für alle oder auch nur für die meisten Menschen gelten wird. Viele Menschen werden beispielsweise in Kirchen ihre spirituelle Heimat finden.»<sup>18</sup>

Die Multikulturalismus-Theorie Taylors<sup>19</sup> steht nicht in direktem Zusammenhang mit seiner Religionsphilosophie, wenngleich die starke Betonung des Gemeinschaftsaspektes eine Brücke bildet. Taylor ergreift hier Partei für die französischsprachige Minderheit Kanadas in Quebec in dem seit langem schwelenden Konflikt mit dem englischsprachig dominierten Staat, um für den Schutz der kulturellen Identität dieser Minderheit zu plädieren. Das zentrale von Taylor aufgeworfene Stichwort ist «Anerkennung»: Kulturelle Gemeinschaften streben nach Anerkennung und ein demokratisches Staatswesen muss dies als legitim betrachten. Die Anerkennung soll dabei nicht nur trotz kultureller bzw. religiöser Differenzen erfolgen. Vielmehr geht es um die Anerkennung der kulturellen Differenz als solcher und damit um den Schutz der religiösen Kultur einer durch eben diese Merkmale gekennzeichneten Gruppe<sup>20</sup> innerhalb einer Gesellschaft.

Taylor beruft sich dabei auf ein anthropologisches Argument, das er philosophiegeschichtlich expliziert. Der Mensch sei gerade

<sup>17</sup> Taylor 2002: *Formen des Religiösen*, 31.

<sup>18</sup> Taylor 2002, 98.

<sup>19</sup> Die Bedeutung des Multikulturalismus innerhalb der politischen Philosophie oder der Tagespolitik kann hier nicht diskutiert werden. Vor allem in Deutschland ist Multikulturalismus eher negativ konnotiert. Andere Länder (z. B. Kanada, Schweiz) urteilen anders. In den Niederlanden war Multikulturalismus lange Zeit Teil des staatlichen Selbstverständnisses.

<sup>20</sup> Die Multikulturalismus-Theoretiker sprechen von «Kulturen» oder «kulturellen Gruppen»; «religiöse Gruppen» sind damit eingeschlossen, werden aber nur gelegentlich explizit behandelt. Im Folgenden werde ich von «religiösen Gruppen» handeln, ohne die damit verbundenen Implikationen genauer untersuchen zu können.

nicht – wie es die liberale Rechtsauffassung zugrunde lege – ein sich jederzeit frei zwischen verschiedenen Kulturen bzw. Religionen entscheidendes Wesen, sondern elementar in die gemeinschaftlichen Verbände integriert.<sup>21</sup> Erst durch die Zugehörigkeit zu Gruppen werde der Mensch zu dem, was er sei, und könne seine Autonomie ausüben. Insofern könne die Religionsgemeinschaft nicht nur als Zusammenschluss freier Individuen verstanden werden, die jederzeit ein- oder austreten können. Religionsgemeinschaften sind demgegenüber nicht nur von einer fiktiven Genese (als Zusammenschluss freier Individuen) sondern auch von ihrem tatsächlichen Effekt (der nachhaltigen Identitätsbildung) her ernst zu nehmen. Insofern Religionen z. T. lebenslang den geistigen und sozialen Horizont von Menschen bilden, sei es gerade der gemeinschaftliche Charakter der Religion, der von der liberalen Kulturpolitik und Rechtsprechung nicht angemessen berücksichtigt werde.

Religiöse Differenz kann demnach nur dann gewürdigt werden, wenn die religiösen Gruppen berücksichtigt und rechtlich geschützt werden, die die entsprechenden religiösen Traditionen vermitteln. Dabei geht es nicht nur um eine temporäre Unterstützung, um Ungerechtigkeiten zu bekämpfen, sondern um eine dauerhafte Akzeptanz und Förderung einer religiösen Identität. Die Anerkennung ist nicht nur symbolisch gemeint, sondern erst dann gegeben, wenn sie sich in grundlegenden demokratischen Rechten widerspiegelt, weshalb im Multikulturalismus meist besondere Rechte für die zu schützenden Gruppen gefordert werden.

Eine konkrete Umsetzung des Prinzips der Anerkennung kultureller Differenzen findet sich im folgenden Beispiel aus dem Bereich des Völkerrechts. Die «Konvention über den Schutz und die Förderung der Vielfalt kultureller Ausdrucksformen»<sup>22</sup> wurde von der UNESCO am 20.10.2005 verabschiedet und in den darauf folgenden Jahren von zahlreichen Ländern ratifiziert. In der Präambel wird als Voraussetzung die Auffassung deklariert, «dass die kulturelle Vielfalt ein bestimmendes Merkmal der Menschheit ist». Die Konvention hat angesichts der drohenden Zerstö-

<sup>21</sup> Taylor 1993: *Multikulturalismus*, 13–27.

<sup>22</sup> [http://unesco.de/konvention\\_kulturelle\\_vielfalt.html?&L=0](http://unesco.de/konvention_kulturelle_vielfalt.html?&L=0) (12.3.2010).

zung kultureller Vielfalt zum Ziel, «Maßnahmen zum Schutz der Vielfalt kultureller Ausdrucksformen, einschließlich ihrer Inhalte» zu fördern. Es geht um kulturelle Artenvielfalt und um den Schutz kultureller Differenzen. Als Ziel werden neben dem Schutz auch der Dialog der Kulturen und die Interkulturalität angegeben.

Die Konvention umfasst selbstverständlich auch den Bereich der Religion. Für die hier relevante Frage ist die erste Begriffsbestimmung interessant: «Kulturelle Vielfalt» bezieht sich auf die mannigfaltige Weise, in der die Kulturen von Gruppen und Gesellschaften zum Ausdruck kommen. Diese Ausdrucksformen werden innerhalb von Gruppen und Gesellschaften sowie zwischen ihnen weitergegeben.»

Kultur wird nach der Auffassung der UNESCO von Gruppen bzw. Gesellschaften getragen. Der politische Wille der Konvention ist eine Art kultureller Artenschutz und «die Förderung der Vielfalt kultureller Ausdrucksformen» bei «Anerkennung der gleichen Würde» und «Achtung aller Kulturen» (Art. 3). Zu diesem Zweck verweist die Konvention auf die Gruppe als sozialen Träger der jeweiligen Kultur. Die Kultur soll gefördert werden, indem die Gruppe gefördert wird, jedoch ohne die Grundfreiheiten einzuschränken: «Die kulturelle Vielfalt kann nur dann geschützt und gefördert werden, wenn die Menschenrechte und Grundfreiheiten, wie die freie Meinungsäußerung, die Informations- und die Kommunikationsfreiheit sowie die Möglichkeit der Einzelpersonen, ihre kulturellen Ausdrucksformen zu wählen, garantiert sind.»

An der UNESCO-Konvention lassen sich zwei typische Problemfelder aufzeigen, die auch in der Kritik am Multikulturalismus<sup>23</sup> genannt werden und die in der UNESCO-Konvention nicht gelöst werden können: Die Frage der Repräsentanz und das Verhältnis zu Individualrechten. (1) Das Verhältnis der «kulturellen Tradition» zu Gruppen als sozialen Trägern wird nicht näher expliziert, so dass offen bleibt, wie mit konkurrierenden Ansprüchen umgegangen werden soll. (2) Die Spannung zwischen Indi-

<sup>23</sup> Vgl. z. B. Boshammer 2003: *Gruppen, Rechte, Gerechtigkeit*; Bienfait 2006: *Im Gehäuse der Zugehörigkeit*.

vidualrechten und Gruppenkonstitution wird zwar thematisiert aber nicht als konfliktträchtig gekennzeichnet.

Beide Problemfelder können weitere Hinweise auf die religionspolitische Verwendung des Begriffs der Religionsgemeinschaft geben.

### *Der Staatsvertrag Deutschlands mit dem Zentralrat der Juden*

Die Frage der Repräsentation wurde im Zusammenhang mit dem Staatsvertrag virulent, den die deutsche Bundesregierung am 27. Januar 2003 mit dem Zentralrat der Juden in Deutschland geschlossen hat und der die «Zusammenarbeit in den Bereichen, die die gemeinsamen Interessen berühren», regelt. Ein solcher Vertrag setzt die Rechtsfähigkeit der beiden Vertragspartner voraus; der Zentralrat ist ein solcher vertragsfähiger Partner, mit dem die Bundesrepublik Deutschland «gemeinsame Interessen» hat. Der Vertrag enthält unter anderem die Zusage von Zahlungen des Staates an den Zentralrat, um dessen Arbeit zu unterstützen. Die Verteilung der Mittel unter den jüdischen Gemeinden obliegt dem Zentralrat.<sup>24</sup>

Die politische Absicht dieser Maßnahme ist eine politisch motivierte Förderung des Judentums in Deutschland. Der Adressat wird im Vertrag als «Jüdische Gemeinschaft» bezeichnet. Vom jüdischen Selbstverständnis her gibt es keine traditionelle, religiös legitimierte Leitung des Judentums (weder weltweit noch national). 1950 wurde jedoch der Zentralrat der Juden in Deutschland mit dem Ziel gegründet, die verschiedenen Strömungen in der deutschen Öffentlichkeit zu vertreten.<sup>25</sup> Der Zentralrat ist «nach seinem Selbstverständnis für alle Richtungen innerhalb des Judentums offen» (Art. 1 der Satzung), um gerade diese Aufgabe der Repräsentanz erfüllen zu können. Die Offenheit wurde in der neueren Geschichte des Judentums allerdings in Bezug auf die liberalen Juden immer wieder in Frage gestellt. Auf Gemeindeebene gelang es mit sogenannten Einheitsgemeinden häufig, die verschiedenen Richtungen des Judentums liturgisch und organisatorisch zu integrieren, auf der Ebene der organisierten Vertre-

<sup>24</sup> Schwarz 2005: Die Verteilung der Finanzmittel.

<sup>25</sup> Romberg/Urban-Fahr 2000: *Juden in Deutschland nach 1945*.

tung kam es jedoch zu Konflikten, die 1997 in der Gründung der Union progressiver Juden in Deutschland mündeten. Zahlenmäßig hat der Zentralrat etwa 33-mal so viele Mitglieder wie die Union. Es handelt sich bei der Union also um eine kleine Gruppe, die nicht im Zentralrat vertreten ist, die aber den Anspruch des Zentralrates, alle Juden in Deutschland zu repräsentieren, in Frage stellt.

Mit dem Staatsvertrag eskalierte diese Spannung und es kam zu Streitigkeiten um die Verteilung der drei Millionen Euro, die der Staat jährlich an den Zentralrat überweist. Hätte die Bundesregierung auch die Union progressiver Juden in Deutschland berücksichtigen sollen, wie der Kirchenrechtler Axel von Campenhausen forderte?<sup>26</sup> Inzwischen haben sich die Parteien geeinigt, und die progressiven Juden werden mit einbezogen. Förderlich dürfte es gewesen sein, dass ein Präzedenzfall – allerdings auf der Ebene eines Bundeslandes – vorlag.

Dieser Fall wurde 2002 durch ein Urteil des Bundesverwaltungsgerichts geschlichtet: Der Landesverband der Union progressiver Juden von Sachsen-Anhalt hatte erfolgreich auf juristischem Weg gegen den Verband Jüdische Gemeinschaft in Sachsen-Anhalt eine Beteiligung an den staatlichen Zuschüssen erstritten. Der Staatsvertrag auf Landesebene war mit dem Passus versehen, «dass die Mittel anteilmäßig den Gemeinden unabhängig von ihrer Zugehörigkeit zum Landesverband zufließen sollen» (Schlussprotokoll Art. 13, Abs.1). Allerdings hatte zuvor der Oberverwaltungsgerichtshof des Landes Sachsen-Anhalt entschieden, dass die Frage der Zugehörigkeit zu einer Religionsgemeinschaft wegen des Selbstorganisationsrechts der Religionsgemeinschaften (Art. 140 GG in Verbindung mit Art. 137 Abs. 3 Satz 1 WRV) gar nicht vom Staat entschieden werden könne, sondern intern geregelt werden müsse. Dieser Argumentation zufolge hätte deshalb dem Zentralrat der Juden in Deutschland die letzte Entscheidung darüber zukommen müssen, wer dem Judentum zugehöre und wer nicht. Das Bundesverwaltungsgericht widersprach dieser Auslegung und argumentierte mit einem

26

[http://www.liberales-juden.de/cms/index.php?id=141&no\\_cache=1&tx\\_ttnews%5Bpointer%5D=3&tx\\_ttnews%5Btt\\_news%5D=57&tx\\_ttnews%5BbackPid%5D=95](http://www.liberales-juden.de/cms/index.php?id=141&no_cache=1&tx_ttnews%5Bpointer%5D=3&tx_ttnews%5Btt_news%5D=57&tx_ttnews%5BbackPid%5D=95) (12.3.2010).

übergeordneten Begriff von Religionsgemeinschaft: Mit der Bezeichnung «Jüdische Gemeinschaft» im Staatsvertrag sei nicht auf «eine bestimmte jüdische Religionsrichtung» verwiesen, sondern es komme «auf einen ‹vorgefundenen› Begriff an, der ‹dem Selbstverständnis des Judentums› entspricht.» Das Judentum stelle ebenso wenig eine Religionsgemeinschaft im staatskirchenrechtlichen Sinne dar wie das Christentum. «Vielmehr fassen solche Gattungsbegriffe verschiedene Religionsgemeinschaften im Blick auf ihre zentralen Glaubensgehalte zusammen; sie beziehen sich dagegen weder auf eine die einzelnen Religionsgemeinschaften erfassende Organisation noch auf eine zentrale Lehrautorität.» Dem Staatsvertrag liege «ein erweitertes, gewissermaßen ‹plurales› Verständnis zugrunde, das alle im Judentum vorhandenen Grundrichtungen einbezieht und das üblicherweise gemeint ist, wenn von ‹Jüdischer Gemeinschaft› die Rede» sei (BVerwG 7 C 7.01 vom 28.2.2002).

Aus Sicht des Staates werden Probleme der Repräsentanz im Idealfall intern in der religiösen Tradition gelöst. Wenn sie nicht gelöst werden, verhindert oder hemmt dies gezielte Fördermaßnahmen wie derzeit immer noch bei den Muslimen in Deutschland. Das Beispiel des Staatsvertrags macht jedoch deutlich, dass Religionspolitik und Religionsrecht im Zweifelsfall über den rein organisatorischen Begriff der Religionsgemeinschaft hinaus auf einen ideell-historischen Begriff einer religiösen Tradition rekurrieren. Weiterhin zeigt das Beispiel, dass religionspolitische Maßnahmen wie Verträge oder Zuschüsse Religionsgemeinschaften als Rechtssubjekte voraussetzen und dass damit ein Einfluss der Religionspolitik auf die Formierung religiöser Traditionen als Religionsgemeinschaften ausgeübt wird. Das politische Problem der Repräsentanz verweist damit auf religionsgeschichtliche Fragen und auf das religionstheoretische Problem der Bestimmung des Verhältnisses von sozialen Trägern und ideell-historischen Traditionen.

### *Individualrechte gegenüber Religionsgemeinschaften*

Der zweite Punkt der Kritik an der Anerkennung von religiösen Differenzen in der Multikulturalismus-Diskussion entsteht durch

die Forderung von Sonderrechten für religiöse Gruppierungen, die mit den Grundfreiheiten der Menschenrechte in Konflikt geraten können.

Die gängige Auslegung der Grundrechte sieht in dem unumstrittenen Grundrecht auf Religionsfreiheit sowohl einen individualrechtlichen als auch einen kollektiven Aspekt. So ist der Zusammenschluss zu einer religiösen Gruppe schon durch die Religionsfreiheit und nicht erst mit Berufung auf die Versammlungsfreiheit geschützt. In einigen Formulierungen der Glaubensfreiheit ist die Gemeinschaftsbildung explizit enthalten: Die Schweizer Verfassung garantiert das Recht, eine Religion «allein oder in Gemeinschaft mit anderen zu bekennen» (Art. 15 Abs. 2). Darüber hinaus gewährt die korporative Religionsfreiheit der religiösen Vereinigung das Recht der Selbstbestimmung.<sup>27</sup>

Wenngleich religiöse Gemeinschaftsbildung durch das Grundrecht auf Religionsfreiheit umfassend geschützt ist, gibt es doch in der auf den allgemeinen Menschenrechten basierenden Rechts-tradition einen gewissen Vorrang der Individualrechte schon dadurch, dass das Individualrecht (Religionsfreiheit aber auch Meinungsfreiheit) im Zweifelsfall auch gegen eine Religionsgemeinschaft geltend gemacht werden kann, nicht aber umgekehrt.

Die rechtliche Form einer Religionsgemeinschaft ist in der Regel die einer privatrechtlichen Vereinigung, ein freier Zusammenschluss freier Bürger und Bürgerinnen. Die schon im römischen Religionsrecht wichtige Differenzierung in eine Innen- und Außendarstellung gesteht der religiösen Gruppe im Inneren relativ viel Freiheit zu, solange sie nach außen, in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit als Gruppe fassbar ist.<sup>28</sup> Die gesellschaftliche Identifikation als Gruppierung ist relativ leicht zu erlangen, da die Anforderungen des Privatrechts an eine Vereinsbildung in der Regel relativ gering sind.

Das Konzept der privatrechtlichen Vereinigung enthält die Vorstellung einer administrativ regelbaren Zugehörigkeit. Es verlangt eine klare Zuordnung von Mitgliedern und zieht damit die

<sup>27</sup> Für die neue Schweizer Bundesverfassung (2000) beklagt z. B. Peter Karlen (2001: Die korporative religiöse Freiheit in der Schweiz), dass die kooperative Religionsfreiheit nicht ausreichend festgeschrieben worden sei.

<sup>28</sup> Kippenberg 2005: «Nach dem Vorbild eines öffentlichen Gemeinwesens».

multikulturalistische Kritik auf sich: Die Kritiker werfen dem Konzept der privatrechtlichen Vereinigung vor, den Gemeinschaftscharakter von Religionen zu unterschätzen durch ein unangemessenes Verständnis dessen, was eine Religionsgemeinschaft ausmacht: Religiöse Mitglieder fühlen sich stärker und in ganz anderer Art an ihre Gruppe gebunden als z. B. an den Kegelverein oder den Golfclub.

Von Multikulturalismus-Theoretikern wird die im Liberalismus übliche Behandlung von Religionsgemeinschaften als private Vereinigungen grundlegend in Frage gestellt. Die durch liberale Bürgerrechte garantierten individuellen Freiheiten genügen demnach nicht, um die Anerkennung einer kulturellen Gruppe zu gewährleisten. Auf konzeptioneller Ebene wurden deshalb alternative Konzepte für sogenannte konstitutive Gruppen vorgeschlagen, z. B. das der identitätsstiftenden Gruppe (*identifying group*) von Avishai Margalit und Joseph Raz.<sup>29</sup> Religiöse Gruppen zeichnen sich demnach durch sechs Merkmale aus:

1. Gemeinsame Geschichte, gemeinsame Kultur, die viele verschiedene und bedeutende Aspekte des Lebens umfasst.
2. Aufwachsen innerhalb der Gruppe bedeutet entscheidende und tiefgreifende Prägung.
3. Gruppen sind nicht institutionalisiert und verfügen über keine formalisierten Zulassungsprozeduren. Zugehörigkeit ist eine Frage informeller Anerkennung durch andere Mitglieder.
4. Die Zugehörigkeit löst Verhaltenserwartungen aus und leitet Verhaltensinterpretationen ein.
5. Mitgliedschaft ist nicht eine Frage von Verdiensten; man ist, wie man ist. Es geht weniger um Entscheidungen.
6. Keine *face-to-face*-Gruppen, wechselseitige Anerkennung durch das Vorliegen allgemeiner Merkmale.<sup>30</sup>

Es ist unmittelbar evident, dass dieses Konzept den Bindungscharakter innerhalb der Religionsgemeinschaften betont. «To be a good Irishman, it is true, is an achievement. To be an Irishman

<sup>29</sup> Margalit/Raz 1995: National Self-Determination.

<sup>30</sup> Margalit/Raz 1995, 83 zit. nach Boshammer 2003, 85.

is not.»<sup>31</sup> Die Zugehörigkeit zur religiösen Gruppe analog zur Staatszugehörigkeit zu konzipieren, bedeutet – religionssoziologischen Theorien diametral entgegengesetzt –, der individuellen Wahl keine Relevanz zuzusprechen.

Das Verhältnis von Gruppen- und Individualrechten ist im Detail ein politisches und rechtliches Problem, es lässt sich jedoch mit einem kulturwissenschaftlichen Problemfeld in Verbindung bringen: Aus religionsgeschichtlicher Perspektive erscheint sowohl die privatrechtliche Vereinigung als auch die identitätsstiftende Gruppe als Abstraktion in juristischer bzw. politischer Absicht. Sozialwissenschaftliche Untersuchungen zeigen ein sehr unterschiedlich stark ausgeprägtes Bindungsempfinden gegenüber der Gruppe – auch dann, wenn Menschen formal Mitglieder der religiösen Gruppe bleiben.

### Zusammenfassende Thesen

Sowohl die theoretischen Beispiele aus der Multikulturalismus-Diskussion als auch die Beispiele aus Religionspolitik und Religionsrecht zeigen die zentrale Stellung des Begriffs der Religionsgemeinschaft ebenso wie die Ambivalenzen seiner Verwendung: die Spannung zwischen einer religiösen Tradition und einer sozialen Gruppe, die diese Tradition für sich beansprucht, und die Spannung zwischen einer Vereinigung aus einzelnen Individuen oder einem eigenen, organischen Körper.

Die angeführten Beispiele können hier gewiss nicht mehr leisten als einen punktuellen Problemaufriss, dessen Implikationen für die religionswissenschaftliche Forschung sich folgendermaßen zusammenfassen lassen.

1. Trivialerweise sind es einzelne Menschen, die religiös sind, aber religionsgeschichtlich und religionssoziologisch sind vor allem aggregierte Erscheinungen interessant. Die historische Beschreibung von Veränderungen, Brüchen etc. ist an die Voraussetzung relativer Stabilität religiöser Ausdrucksformen gebunden. Die Chance auf Stabilität einer solchen «Erinnerungskette» (Hervieu-Léger) steigt mit der gesellschaftlichen Macht ihrer so-

<sup>31</sup> Margalit/Raz 1995 zit. nach Bienfait 2006, 50.

zialen Träger. Damit ist nicht ausgeschlossen, dass auch abseits der Machtzentren religiöse Gruppierungen und religiöse Traditionen existieren. Es braucht jedoch einen kommunikativen Resonanzraum sozialer Träger, um religiösen Traditionen Dauer zu geben. Ohne eine «Höherentwicklung» von Religion behaupten zu müssen, lässt sich festhalten, dass die Organisation der sozialen Träger an die gesellschaftlichen Möglichkeiten formaler Organisation gebunden ist. Auch die formale Organisation von Religion kann dabei Gegenstand religiöser Interpretation werden.

2. Organisierte Religion kontrolliert und normiert den religiösen Symbolgebrauch. Damit soll nicht behauptet werden, dass religiöse Traditionen sich vollständig von Organisationen steuern lassen. Die Chance einer Firma, die Verwendung eines speziellen Produktes (Design, Logo, Vermarktung etc.) zu überwachen, ist heute vermutlich höher als die Chance einer beliebigen Kirchenleitung, den Symbolgebrauch einer bestimmten religiösen Tradition zu kontrollieren.

3. Neben den religiösen Akteuren selbst begünstigen auch Religionspolitik und Religionsrecht durch den grundlegenden Begriff «Religionsgemeinschaft» Essentialisierungsprozesse von Einheiten in einem Feld, in dem religionsgeschichtlich gesehen immer Vielfalt vorherrscht.

4. Der religionsrechtlich zentrale Begriff «religiöse Vereinigung» ist die vorherrschende Rechtsform für organisierte Religion. Er garantiert die Grundfreiheit der Mitglieder, den Verein verlassen zu können. Dieser Individualismus des liberalen Rechts ist nicht identisch mit den soziologisch beschriebenen Individualisierungsprozessen. Diese betreffen vorwiegend einzelne symbolische Elemente, deren Kombination mit Hilfe individualisierter Legitimationsstrategien gerechtfertigt wird. Der Wechsel der Religionsgemeinschaft geschieht in der Regel gerade nicht wie ein Wechsel eines Vereins. Die «starken emotionalen Bindungen» (Geertz) bestehen durchaus auch in der Moderne weiter – auch wenn die Anzahl der stark gebundenen Mitglieder in den christlichen Kirchen zurückgegangen ist.

Allerdings kann Gruppenbindung nicht nur stärker sein als bei einem Verein, sondern auch schwächer. Ein- und Austritt

sind häufig wesentlich weniger eindeutig als es die rechtliche Konstruktion eines Vereins voraussetzt. Ein relevantes Phänomen in Europa ist eine großflächig nachweisbare relative Distanz zur eigenen Religionsgemeinschaft. Wenn der Bindungscharakter der Religion durch den Begriff «private Vereinigung» unterschätzt wird, so wird er durch den Begriff der «identitätsbildenden Gruppe» jedenfalls eindeutig überschätzt.

5. Stärker als in anderen Organisationen ist die Bindung von Mitgliedern an die Religionsgemeinschaft von ihrer Disziplinierung durch die Machtinhaber, ihrer Solidarität mit anderen Mitgliedern und ihrer symbolischen Identifizierung unterscheidbar. Aus religionsgeschichtlicher Perspektive liegt die Interpretation nahe, dass sich Menschen immer schon unterschiedlich stark zu Religionen hingezogen gefühlt haben und die religiösen Eliten – soweit sie es überhaupt als ihre Aufgabe ansahen – es unterschiedlich stark vermocht haben, die Menschen zu binden. Es gibt und gab wohl überall die Aktiven, die stark identifizierten, die emotional begeisterten, die idealistischen, die nüchtern engagierten, die skeptisch distanzieren, die Trittbrettfahrer, die Revolutionäre, die Provokateure usw. Religionsgemeinschaften müssen mit dieser Verschiedenheit leben und daraus ihre Gruppierung bilden. Die besonders religiösen Menschen einer Gesellschaft mögen zu einer religiösen Deutung von «Religionsgemeinschaft» greifen, aus soziologischer Sicht ist die Stabilität der Gruppe nicht garantiert.

6. Die Individualisierungstheorie muss eine Klärung anstreben, wie sich die individuellen Synkretismen und Bindungen bzw. Nicht-Bindungen zu den Tradierungsvorgängen von Symbolsystemen verhalten. «La question qui se pose alors est celle de savoir quelles formes de sociabilité religieuse peuvent encore exister lorsque s'impose, de façon aussi massive, un individualisme religieux pleinement intégré à l'individualisme moderne.»<sup>32</sup> Formal organisierte Religion und individuelle Religiosität stehen sich nicht einfach gegenüber. Neben den klassischen, religionssoziologischen Begriffen wie «Sekte» und «Kirche» stehen in der neueren Soziologie auch der Begriff der «Bewegung» zur Verfügung, um soziale Phänomene zu beschreiben. Hervieu-

<sup>32</sup> Hervieu-Léger 1999: *Le pèlerin et le converti*, 177.

Léger versucht das Problem durch verschiedene Validationsformen individueller Religiosität in den Griff zu bekommen.<sup>33</sup>

Die durch Luckmann beeinflusste Religionssoziologie müsste ihre soziologischen Wurzeln wieder stärker bedenken: Der gestufte Aufbau religiöser Vergesellschaftungsformen ist für Luckmann ein Bottom-up-Prozess von der gesellschaftlichen Verarbeitung kleiner Transzendenzen bis hin zur Ausbildung und Institutionalisierung großer Transzendenzen. Deshalb kommt die umgekehrte Richtung nur als Verfallsprozess, als Zerfall religiöser Organisation in den Blick. Dabei könnte man sogar in der Terminologie Luckmanns davon sprechen, dass organisierte Religion versucht, alle Stufen von Transzendenzen zu verwalten und zu normieren.

7. Im Zusammenhang mit der Aufwertung qualitativ-sozialwissenschaftlicher Methodik in der Religionsforschung wurde vielfach, z. B. mit qualitativen Interviews, individuelle Lebensdeutung untersucht. Diese (zunächst nur methodisch induzierte) Individualität der rekonstruierten Sinnhorizonte darf nicht überhöht werden zur Behauptung, dass nur diese individuellen Lebensdeutungen wichtig seien. Auch die Zeitdiagnose, dass religiöse Identität vor allem über die Konstruktion von Biografien geleistet wird, lässt sich nicht gegen die Relevanz von länger tradierten Symbolsystemen ausspielen.

Die Beispiele haben gezeigt, wie präsent und unverzichtbar der Begriff der Religionsgemeinschaft in Religionspolitik und Religionsrecht ist. Gleichzeitig weist der Begriff eine Reihe von Ambivalenzen auf, die religionstheoretisch stimulieren können und die religionssoziologische und religionswissenschaftliche Theorie vor die Aufgabe stellen, auch diesen Aspekt der sozialen Realität zu beschreiben. Ich vermute, dass unter dem Einfluss der religionspolitisch drängenden Fragen, die derzeit überall gestellt werden, der Gemeinschaftscharakter der Religion und die Organisationsform von Religion auch in der Theoriebildung wieder stärker Berücksichtigung finden wird. Eine kulturwissenschaftliche Religionswissenschaft muss sich dazu nicht in Spekulationen darüber verlieren, ob Religion gerade durch Gemeinschaft entsteht bzw. ob jede gesellschaftliche Sozialisation schon religiös genannt werden kann. Sie kann sich damit begnügen, z. B.

<sup>33</sup> Hervieu-Léger 1999, 177–190.

die Rechtsformen, die Abstufungen interner Solidarität, die symbolischen Repräsentationen von Religionsgemeinschaften zu ihrem Untersuchungsgegenstand zu machen.

## Bibliographie

- Bienfait, Agathe (2006): *Im Gehäuse der Zugehörigkeit. Eine kritische Bestandesaufnahme des Mainstream-Multikulturalismus*. Wiesbaden: VS.
- Boshammer, Susanne (2003): *Gruppen, Rechte, Gerechtigkeit. Die moralische Begründung der Rechte von Minderheiten*. Berlin: de Gruyter.
- Daiber, Karl-Fritz/Thomas Luckmann (Hg.) (1983): *Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie*. München: Kaiser (=Religion, Wissen, Kultur, 1).
- Demerath, Nicholas J./Dobkin Hall, Peter et al. (Hg.) (1998): *Sacred Companies. Organizational Aspects of Religion and Religious Aspects of Organizations*. Oxford: Oxford University Press.
- Dimaggio, Paul (1998). The Relevance of Organization Theory to the Study of Religion. In: Demerath/Dobkin Hall et al. 1998, 7–23.
- Heiler, Friedrich (1979): *Erscheinungsformen und Wesen der Religion*, 2. verb. Aufl. Stuttgart: Kohlhammer (=Die Religionen der Menschheit, 1).
- Hervieu-Léger, Danièle (1999): *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris: Flammarion.
- Hermelink, Jan und Wegner, Gerhard (Hg.) (2008): *Paradoxien kirchlicher Organisation: Niklas Luhmanns frühe Kirchensoziologie und die aktuelle Reform der evangelischen Kirche*. Würzburg: Ergon (=Religion in der Gesellschaft, 24).
- Karlen, Peter (2001): Die korporative religiöse Freiheit in der Schweiz. Von der Kirchenautonomie zum Selbstbestimmungsrecht. In: Pahud de Mortanges, R. (Hg.), *Das Religionsrecht der neuen Bundesverfassung*. Freiburg, CH: Universitätsverlag (=Freiburger Veröffentlichungen zum Religionsrecht, 10), 33–49.
- Kehrer, Günter (1982): *Organisierte Religion*. Stuttgart: Kohlhammer.

- Kippenberg, Hans G. (2005): «Nach dem Vorbild eines öffentlichen Gemeinwesens». Diskurse römischer Juristen über private religiöse Vereinigungen. In: Kippenberg, Hans G./ Schuppert, Gunnar F. (Hg.), *Die verrechtlichte Religion. Der Öffentlichkeitsstatus von Religionsgemeinschaften*, Tübingen: Mohr Siebeck, 37–63.
- Krech, Volkhard (2002): *Wissenschaft und Religion. Studien zur Geschichte der Religionsforschung in Deutschland 1871 bis 1933*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Lehmann, Karsten (2006): Community-Kirchen im Wandel. Zur Entwicklung christlicher Migrantengemeinden zwischen 1950 und 2000. In: *Berliner Journal für Soziologie*, 16, 4, 485–501.
- Luckmann, Thomas (1991): *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp. [Engl. Original: *Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.]
- Luhmann, Niklas (1972): Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen. In: Wössner, J. (Hg.), *Religion im Umbruch. Soziologische Beiträge zur Situation von Religion und Kirche in der gegenwärtigen Gesellschaft*. Stuttgart: Enke, 245–285.
- Margalit, Avishai/Raz, Joseph (1995): National Self-Determination. In: Kymlicka, W. (Hg.), *The Rights of Minority Cultures*. Oxford: Oxford Univ. Pr., 79–92.
- Michaels, Axel/Pezzoli-Olgiati, Daria/Stolz, Fritz (Hg.) (2001): *Noch eine Chance für die Religionsphänomenologie?* Bern u.a.: Lang (= *Studia religiosa helvetica*, 6/7).
- Romberg, Otto R./Urban-Fahr, Susanne (Hg.) (2000): *Juden in Deutschland nach 1945*. Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung.
- Schwarz, Kyrill-Alexander (2005). Die Verteilung der Finanzmittel aus dem zwischen der Bundesrepublik Deutschland und dem Zentralrat der Juden in Deutschland geschlossenen Staatsvertrag. In: *Religion – Staat – Gesellschaft*, 6/1, 123–164.
- Taylor, Charles (2002). *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Taylor, Charles (Hg.) (1993): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung* [1992]. Frankfurt a. M.: Fischer.
- van der Leeuw, Gerardus (1956): *Phänomenologie der Religion* [1933]. Tübingen: Mohr.

- Wach, Joachim (1962): *Vergleichende Religionsforschung*. Stuttgart: Kohlhammer. [Original: *The Comparative Study of Religions*, New York: Columbia Univ. Pr., 1958.]
- Wohlrab-Sahr, Monika (2000): ‹Luckmann 1960› und die Folgen. Neuere Entwicklungen in der deutschsprachigen Religionssoziologie. In: *Soziologie. Forum der Deutschen Gesellschaft für Soziologie* 3, 37–60.