

Forum Religion und Moderne (3): Eine Entgiftung der Religionssoziologie

von Michael Kauppert, Hartmann Tyrell

Ein Kommentar

1. Einleitung

Der Ausgangsgedanke des vorliegenden Buches ist rasch wiedergegeben: Das Schicksal der Religion in der Moderne ist weder festgelegt auf deren öffentliches Verschwinden (Säkularisierung), noch auf dessen Gegenteil, die private Kontinuierung (Individualisierung). Und es ist auch nicht gewiss, wohin die Pluralisierung religiöser Heilsangebote in der Gesellschaft führt. Anders als einschlägige religionssoziologische Beschreibungen kennen die Autoren des vorliegenden Buches die Antwort auf die Frage, wohin es die Religion in der Moderne treibt, grundsätzlich nicht. So einfach dieser Gedanke auch ist, so führt er bei Detlef Pollack und Gergely Rosta zu einer Reihe von Konsequenzen, deren Umsetzung im Buch zu beobachten die große Faszination von dessen Lektüre ausmacht. Er verlangt zunächst die Rückführung religionssoziologischer Theorien auf den Status von Hypothesen. Nicht weil sich ›Säkularisierung‹, ›Individualisierung‹ und ›Pluralisierung‹ bereits als religionssoziologische Theorien einander widersprechen, sehen Pollack und Rosta darin keine gültigen Beschreibungen von Religion in der Moderne. ›Säkularisierung‹, ›Individualisierung‹ und ›Pluralisierung‹ fassen die Autoren vielmehr als Abkürzungen theoretischer Wetten auf die empirische Wirklichkeit von Religion in der Gesellschaft auf. Sie übersetzen damit die Frage nach dem (zeitlichen) Schicksal der Religion in der Moderne in das Problem des adäquaten Verhältnisses von religionssoziologischer Theorie und Empirie. Beides ist offen, wenn auch in unterschiedlichen Dimensionen.

Wäre es in diesem Buch nur um eine methodisch kontrollierte Zeitdiagnostik gegangen, hätte man es bei dieser grundsätzlichen Einlassung über die offene Zukunft der Religion belassen können. Man hätte sich im Weiteren darauf beschränken können, Hypothesen in religionssoziologischer Absicht zu testen. Doch der Anspruch der Autoren ist weitaus größer gefasst. Es geht ihnen nicht nur um die Gegenwart von Religion, sondern um das Schicksal von Religion in der Moderne. Das wiederum verlangt nach einer Einbindung religionssoziologischer

Annahmen in eine entsprechende Großtheorie. Bei der ›Moderne‹, die Pollack und Rosta vor Augen steht, handelt es sich ganz selbstverständlich um die moderne Struktur der Gesellschaft. Die von den Autoren zu bloßen Hypothesen ausgekühlten Annahmen der religionssoziologischen Theorie sind damit auf das Niveau von Gesellschaft gebracht und in deren Differenzierungstheorie eingehängt. Und es ist wiederum die moderne Differenzierung von Gesellschaft, die ihnen als unabhängige Variable für den Test religionssoziologischer Hypothesen dient. Die große Originalität dieser Studie besteht gerade hierin: in einer sowohl gesellschaftstheoretischen wie auch empirischen ›Entgiftung‹ der Religionssoziologie.[1] Das Buch fordert seine Leser dazu auf, es daraufhin zu beobachten und daran zu bemessen, nicht nur: ob der Test von Hypothesen rein als solcher gelungen erscheint, sondern auch: wie darin die Verklammerung von Religionssoziologie und Gesellschaftstheorie vorgenommen wird. Im Folgenden sollen die wesentlichen Stationen des außerordentlich anregenden Gedankengangs der Autoren rekonstruiert werden (2.), ehe im Anschluss daran einige materiale und begriffliche Anfragen formuliert (3.) werden.

2. Rekonstruktion

2.1. Ein differenzierungstheoretisches Konzept der modernen Gesellschaft

Die Modernität der modernen Gesellschaft sehen die Autoren durch drei Merkmale charakterisiert. Erstens durch eine horizontale Differenzierung der Gesellschaft in verschiedene Funktionssysteme (38ff.), zweitens durch eine vertikale Differenzierung der Gesellschaft (41ff.) nach verschiedenen Konstitutionsebenen des Sozialen, drittens schließlich durch einen spezifisch konkurrenzförmigen Zuschnitt, den die Autoren der »systeminterne[n] Differenzierung« (78) gesellschaftlicher Funktionssysteme geben und den sie als die Etablierung von »Foren des Wettbewerbs« (44ff.) beschreiben. Während sich Pollack und Rosta mit der ersten Form von Differenzierung dem von Luhmann her bezogenen soziologischen Common Sense in der Beschreibung der modernen Gesellschaft anschließen, bedienen sie sich mit »Ebenendifferenzierung« eines Theoriestücks von Luhmann (2015), das innerhalb wie außerhalb der Soziologie bislang so gut wie gar nicht für die Beschreibung der modernen Gesellschaft herangezogen wurde (Kauppert/Tyrell 2015; Tyrell 2016). In den Worten der Autoren meint »Ebenendifferenzierung«, dass sich in der Moderne »Gesellschaften nicht mehr auf Personen, aber auch nicht mehr auf Interaktionen zwischen Anwesenden, Gemeinschaften oder Organisationen zurückführen« (41) lassen. Nicht nur Funktionssysteme differenzieren sich in der Moderne gegeneinander aus, im Prozess der Modernisierung werden auch die verschiedenen Ebenen des Sozialen auseinander gezogen, und zwar derart, dass es, – nach Ansicht der Autoren –, einer Vermittlung von Individuum und Gesellschaft durch mittlere Ebenen, insbesondere von Organisationen, bedürfe. Nicht eine Aktualisierung, sondern eine Abweichung

von Luhmann stellt dagegen das dritte Differenzierungstheorem der Autoren dar. Während es Luhmann dabei belässt, auch noch die interne Differenzierung von Funktionssystemen als »Wiederholung der Systembildung in Systemen« (Luhmann 1984: 37) zu beschreiben, interessieren sich Pollack und Rosta für die Effekte der Ausbildung von »Märkte[n]« (44), zu denen die interne Differenzierung der Funktionssysteme ihrer Ansicht nach führt. Dieser Schritt ist modernisierungstheoretisch begründet. Anders als bei Luhmann, für den die Komplexität der Gesamtgesellschaft in dem Maße zunimmt, wie es gelingt, dass sich deren Subsysteme in ihrer Autonomie wechselseitig begrenzen (und so ihre Komplexität aneinander steigern können), springt für die Autoren der Motor gesellschaftlicher Modernisierung nicht zwischen gesellschaftlichen Funktionssystemen an, sondern innerhalb ihrer. Gesellschaftliche Dynamik kommt für sie durch den Mechanismus der Konkurrenz zustande, dadurch also, dass sich Anbieter funktionssystemspezifischer Leistungen wechselseitig zu überbieten versuchen – handele es sich dabei um wissenschaftliche Argumente, parteipolitische Forderungen, um Güter und Dienstleistungen der Wirtschaft oder eben um religiöse Heilsangebote. Die Autoren belassen es insofern nicht dabei, die Pluralisierung der Religion als interne Differenzierung des Religionssystems zu rekonstruieren. Indem sie darauf eine Markttheorie des Religiösen (79) projizieren, werfen sie implizit die weitreichende Frage auf, ob Religion für die Moderne nicht nur, wie üblich, als eine »ermöglichende« Bedingung aufgefasst werden kann, sondern ob ihr auch noch in der Moderne eine »mobilisierende« Rolle (44) zukommt. Das setzt freilich die Organisierbarkeit von Religion (Luhmann 1972) voraus, ein Problem, das religiöse Organisationen, folgt man den Autoren, regelmäßig in eine »Funktionsdiffusion« (314) hineintreibt. Kurz, der von den Autoren auf neun Seiten skizzierte »Entwurf einer Theorie der Moderne« besteht in einer an Luhmann angelehnten Auffassung von »zweierlei Differenzierung« (Tyrell 2006) sowie in einer von dessen Position (partiell) abweichenden Generalisierung des aus der Ökonomie entlehnten Marktprinzips, von dem die Autoren annehmen, dass es in einzelnen, die Modernisierung der Gesellschaft vorantreibenden Funktionssystemen wie Politik, Wissenschaft und Ökonomie besonders wirksam sei, dessen Auswirkung im Religionssystem – und erst hierüber: auf die Gesellschaft – aber noch unausgemacht ist.

2.2. Die gesellschaftstheoretische Neutralisierung religionssoziologischer Annahmen

Was nun die differenzierungstheoretische Reformulierung religionssoziologischer Annahmen betrifft, so geschieht dies in drei Schritten. Pollack und Rosta untersuchen erstens die (behauptete) Säkularisierung der Religion als möglichen Effekt der Ausdifferenzierung autonomer Subsysteme (insbesondere von Religion und Politik) in der modernen Gesellschaft. Zweitens schlagen sie vor, die (vermeintliche) Individualisierung des Religiösen als mögliche Folge des modernen Auseinandertretens verschiedener Konstitutionsebenen des Sozialen zu behandeln,

eine Entwicklung, bei dem der Antagonismus von Individuum und Gesellschaft sofort vor Augen steht. Drittens schließlich wird – in Termini des Wettbewerbs zwischen religiösen Heilsangeboten – danach gefragt, welche Wirkung die interne Differenzierung des Religionssystems („Pluralisierung“) für die Vitalität religiöser Gemeinschaften hat. Es ist diese differenzierungstheoretische Übersetzungsarbeit von grundlegenden Annahmen der religionssoziologischen Diskussion aus den letzten Jahrzehnten, die es den Autoren erlaubt, sich im Weiteren sowohl agnostisch zu den *grand reits* der Säkularisierungs- und Individualisierungstheorie, als auch noch indifferent zur ökonomischen Markttheorie des Religiösen zu verhalten. Sie werden von ihnen nicht als (selbstgenügsame) Theorien rezipiert, sondern als ein Steinbruch für Hypothesen, die in unterschiedliche, teils sogar gegensätzliche Richtung verweisen können. Ob nun die funktionale Differenzierung (alias Säkularisierung) der Gesellschaft zum sozialen Relevanzverlust der Religion (z.B. Norris/Inglehart 2004) oder zu deren Autonomiegewinn (z.B. Krech 2012) führt, ob die Ebenendifferenzierung des Sozialen (alias Individualisierung) eine ›invisible religion‹ (Luckmann 1967) plausibel erscheinen lässt oder vielmehr eine Erodierung des privaten Glaubens mit sich bringt (z.B. Wilson 1982), ob die interne Differenzierung des Religionssystems – in den Worten der Autoren (80f.) – zu einer wechselseitigen »Relativierung religiöser Geltungsansprüche« (z.B. Berger 1973) führt oder aber »einen forcierten Willen zur Selbstbehauptung« (z.B. Stark/Finke 2000) religiöser Gemeinschaften auslöst, das alles sind Fragen, die als Fragen von den Autoren nach einem Durchgang durch verschiedene religionssoziologische Theorien abgeschöpft werden. Indem sie dabei von einer speziellen Soziologie, der Religionssoziologie, in die Allgemeinen Soziologie, die Gesellschaftstheorie, überwechseln, relativieren sie Aussagen über die Wirklichkeit der Religion in der modernen Gesellschaft allerdings nicht, wie man etwa in Anschluss an Luhmann erwarten würde, auf andere Funktionssysteme der Gesellschaft hin, sondern auf – Empirie. Doch gerade die Festlegung der Autoren auf ein empirisches Forschungsdesign (13ff.) bedarf einer inhaltlich weitestgehend auf Differenzierung festgelegten Theorie der modernen Gesellschaft, um »mit inhaltlich entkernten Theorieannahmen« (461) aus der Religionssoziologie methodisch-quantitativ überhaupt arbeiten zu können.

2.3. Die methodische Engführung von Religion auf Individuen

In den an das Modernekapitel anschließenden »Überlegungen zum Religionsbegriff« (48ff.) lassen sich nicht nur signifikante Übernahmen von und Abweichungen zu Luhmann'schen Gedankengut erkennen, es fallen auch einige Selbstkorrekturen in der religionssoziologischen Position von Detlef Pollack auf. Es bleibt hier, was dessen Position angeht, bei der Kombination von funktionaler und substantieller Herangehensweise an den Religionsbegriff. Allerdings rückt der Schwerpunkt der Sache nun entschieden auf die substantielle Seite, und in der Unterscheidung von Immanenz und Transzendenz (samt re-entry) hat das Religiöse seinen »unverzichtbaren Kern« (72). Der Funktionsbezug muss nun – als »nicht

notwendige Ergänzung« (ebd.) – kürzer treten. Auch fällt funktionsbezogen auf, dass sich die Bedeutung des ›Kontingenten‹ vom Luhmann'schen Sprachgebrauch hin zu dem Hermann Lübbes (1986) verschoben hat. Der Funktionsbezug wandert ins Subjektive, sogar Affektive aus (63ff.). Nicht die Gesellschaft hat Probleme mit Kontingenz, sondern die Individuen haben sie – samt den (nur) ihnen eigenen Sinnproblemen. Weil es aber die Individuen sind, die »Kontingenzerfahrungen« machen und eine »Kontingenzbewältigungspraxis« (70) ausbilden, ist hier die Gesellschaftsadressierung des Funktionsbegriffs stillschweigend gelöscht worden.[2] Die folgenreichste Veränderung aber wird erkennbar, wenn man fragt: Wie wird Religion sozial zugerechnet? Wem kommt Religion zu? Und wo fällt das Problem an, dessen Lösung ›Religion‹ heißt? Ging es für Luhmann noch um ein gesellschaftliches Problem, so geht es bei Pollack und Rosta jetzt um eines, das entschieden den Individuen zugerechnet wird, um eines, das nur noch auf der »Individualebene« anfällt. Was aber nun den Weg zur empirischen Forschung angeht, so führt die »substantielle Herangehensweise« die Autoren von der Immanenz/Transzendenz-Thematik ganz unmittelbar hin zu Charles Glock (66f.), zu den fünf (späterhin drei) Dimensionen, die dieser schon 1962 für »the study of individual religiosity« so überaus folgenreich vorgeschlagen hat.[3] Die Religionsdefinition ist damit an die Empirietauglichkeit herangeführt. Der Individualismus, der sich hier Bahn bricht, zielt freilich nicht so sehr auf den Mitvollzug der spezifisch modernen Privatisierung des religiösen Entscheidens, sondern in ihm artikuliert sich (vgl. Coleman 1986: 1316) der Individualismus einer spezifischen Forschungsmethode, der Umfrageforschung. Wie dem nun auch sei, hier ist eine folgenreiche Entscheidung seitens der Autoren getroffen worden: Religion wird fürderhin nur noch den Individuen zugesprochen (84f.). Man kann auch sagen: nur diese ›haben‹ Religion – sei es als eine Überzeugung und Erfahrung (z.B. Gottesglaube), als Zugehörigkeit zu einer religiösen Organisation (Kirche) oder als Teilnahme an einer rituellen Praxis wie dem Kirchgang. Das aber nimmt vollends Abschied von einer religionssoziologischen Denkgewohnheit, die, wo von »religion as a social phenomenon« die Rede war (Glock & Stark 1965: 3ff.), ganz selbstverständlich zuerst von den kollektiven Trägern des Religiösen ausging, von Gemeinden, Gemeinschaften, Denominationen oder Kirchen, vor allem aber von der Gesellschaft selbst. Dafür darf man noch auf die bekannte und ziemlich kühne Äußerung Luhmanns verweisen, derzufolge unter modernen Gegebenheiten die Individuen durchaus auch ohne Religion zurechtkämen, nicht dagegen die Gesellschaft. Die spezifische soziale Existenz der Religion lässt sich besonders gut vor Augen führen, wenn man statt von Religion von ›Religionen‹ spricht, man also vom Kollektivsingular in den Plural wechselt. Bezogen auf ›die Religionen‹, wie sie die moderne Gesellschaft so vielfältig beherbergt, wird dann klar: Diesen kommt typisch ihre je spezifische Sozialexistenz und kollektive Identität, ihre differentielle Selbstbeschreibung, ihr Innen und Außen und ihr kommunikativ vermitteltes Selbstbewusstsein zu. Die Zugehörigkeitsdimension, die Pollack und Rosta ihrem an die Individualebene gebundenen Religionsbegriff eingefügt haben (68f., 83f.), nimmt darauf immerhin Bezug.

2.4. Eine implizite Schwellentheorie in den Länderstudien

Wenn man diese Beobachtungen nun einmal beiseite lässt, wie lauten die wesentlichen Befunde des Buches? Die Autoren liefern ihre Ergebnisse in drei Chargen: Zum einen nach einem Durchgang durch west- bzw. osteuropäische Länderstudien (226ff., 314ff.), zum anderen im internationalen Vergleich von 54 Ländern (437ff.). Wir lassen das 13. Kapitel, in dem dies dargestellt wird, außen vor. Es bedürfte einer eigenen kritischen Würdigung, auch weil es in manchem ein (durchaus interessantes) Eigenleben führt.[4] Jedenfalls macht auch der internationale Vergleich nicht rückgängig, was in den Länderstudien ganz selbstverständlich gegeben ist: Bei der »Religion in der Moderne« handelt es sich im Wesentlichen um eine christliche eingefärbte Religion – und das versteht sich auch für die in das Buch einbezogenen Fälle der USA, Brasiliens und noch Südkoreas (327ff.), die die Autoren als Kontrast zu Europa heranziehen. In der (darum unglobalen) Moderne des Buches kommen der Islam und der Buddhismus (außerhalb des Registers) kaum vor. Was nun die europäischen Länderstudien betrifft, so werden deren Ergebnisse ebenfalls nach einem Kontrastmuster präsentiert. Einer hohen Ausprägung von Religiosität (Italien, Polen) steht eine niedrige (Niederlande, Ostdeutschland) entgegen. Dazwischen liegt ein mittleres religiöses Niveau in Westdeutschland. Russland dagegen erweist sich als ein Sonderfall: Das Niveau individuell-religiöser Praxis kann mit der starken Präsenz der Religion in der Öffentlichkeit nicht mithalten. Die europäischen Einzelfallstudien, auf die wir uns hier beschränken, kommen, was die zu Hypothesen ausgenücherten religionssoziologischen Theorien anbelangt, zu folgenden Ergebnissen: Erstens herrscht ein negativer Zusammenhang von funktionaler Differenzierung und der sozialen Relevanz von Religion in der Gesellschaft. Den individuellen Niederschlag der Ausdifferenzierung von Religion in der Gesellschaft fassen die Autoren als »Distraction« (230), als eine Minderung der subjektiven Relevanz des Religiösen durch eine Streuung alternierender Sinnofferten in der Gesellschaft (wie Sport, Familie etc.). Von dieser Entwicklung gibt es freilich Ausnahmen, wie die Autoren mit Blick besonders auf Italien und Polen notieren. Aufgrund ihrer funktionalen Unterbestimmtheit könne die Religion unter bestimmten historischen Umständen Zuwächse verzeichnen, etwa dann (wie in Polen zuzeiten des Kommunismus), wenn der Kirchgang als eine politisch konnotierte Handlung aufgefasst werde. Zweitens korreliere die kirchlich-religiöse Bindung negativ mit dem Wert individueller Autonomie. Das gibt den Autoren Anlass, die Theorie der Individualisierung des Religiösen zurückzuweisen. Stattdessen seien die verschiedenen Konstitutionsebenen des Sozialen miteinander verkoppelt (237). Aber auch hier konstatieren die Autoren Ausnahmen: Wenn etwa der Druck einer religiösen Gemeinschaft auf Einzelne zu hoch werde, könne es zu einer Privatisierung des Religiösen kommen. Drittens schließlich weisen die empirischen Befunde auch die Markttheorie des Religiösen zurück.[5] Eine hohe Pluralität religiöser Gruppen gehe in der Regel zu Lasten der religiösen Vitalität. Auch hier gibt es signifikante Ausnahmen. Die Autoren konstatieren für das (sich in Bedrängnis sehende) katholische Milieu in Italien Mobilisierungseffekte durch nicht-katholische Religionsgruppierungen (239). Zusammengefasst bedeutet das, dass die Autoren, was die Untersuchung von Einzelfällen anbelangt, einen impliziten Gradualismus vertreten: Die religionssoziologisch abgeleiteten Hypothesen werden nicht en bloc bestätigt oder verworfen. Vielmehr scheint es

kritische Schwellenwerte (tipping points) zu geben, in der die Ausprägung einer Variablen in ihr Gegenteil umschlägt. Ob man darüber seinerseits eine generalisierende Theorie aufstellen kann, lassen die Autoren undiskutiert.

3. Diskussion

In dieser Zeitschrift [die ZThS; K.M.] zählen vor allem Theoriegesichtspunkte, und wenn es nun gilt, einige kritische Anfragen an die Autoren zu richten, so liegt es für uns nahe, dabei vor allem auf die Differenzierungsthematik zu setzen. Für die »Theorie der Moderne«, die das

Buch verfasst, ist diese ja doppelt prominent: als »funktionale« (1.) und »vertikale Differenzierung« (2.). Hier soll von beidem für sich näher die Rede sein. Die, mit Georg Simmel gesprochen, Form von Wettbewerb oder Konkurrenz, die in den verschiedenen Funktionssystemen (mehr oder minder) als Konstante auftritt und die für die Autoren die dritte Modernitätsgröße darstellt, berühren wir nur am Rande. Aber auch die Frage der Verknüpfung der beiden Differenzierungen stellen wir hinten.

3.1. Funktionale Differenzierung

Die These von der funktionalen Differenzierung der modernen Gesellschaft tragen die Autoren zunächst vor allem orientiert an Niklas Luhmann vor. Allerdings sind sie auf Abstand bedacht. Sie lassen sich nur partiell auf das systemtheoretische Vokabular ein, und es liegt ihnen an »einer handlungstheoretischen Fundierung«. Auch setzen sie eher parsonianisch auf die »Integration« des Differenzierten und das ›Zusammenwirken‹ der Funktionssysteme (40f.). Abstand zu Luhmann aber auch in der Sache der Religion, denn im Kreis der Funktionssysteme ist diese ein abweichender Fall, der, was Autonomiegewinn und funktionale Spezifikation angeht, von den »Prozessen funktionaler Differenzierung« eher nicht »zu profitieren vermag« (75f.). »Funktionale Unterbestimmtheit« ist gegen Ende hin die Problemformel (469ff.). Aber mehr noch: je weiter die Darlegungen voranschreiten, desto mehr tritt dem differenzierungstheoretischen Anspruch des Buches speziell religionsbezogen ein entdifferenzierungstheoretischer an die Seite. Beides in einem Atemzug (461) und dies nicht etwa aus Liebe zu den Paradoxien, sondern empirisch gemeint.

Religion in der funktional differenzierten Gesellschaft ist auch da, wo sie sozialstrukturell verankert ist und Stabilität aufweist, anlehnungsbedürftig, und

selbst da, wo ihr im Sinne von Leistungssteigerung Vitalität zugesprochen wird, kommt sie ohne social support, ohne externe Bezuschussung nicht aus. Was in dieser Hinsicht der vergleichende Gang durch die Länderstudien einbringt, ist insbesondere am Fall Italiens (182ff.) und Polens (289ff.) die Einsicht, »dass die religiös-kirchliche Integrationsfähigkeit (...) durch die Vermischung mit nichtreligiösen Funktionen gestärkt wird« (315). Das Argument der Autoren ist so angelegt: Einerseits will der Religion das nicht gelingen, worin im horizontalen Differenzierungsspektrum andere Funktionssysteme (die Wirtschaft, die Politik, die Wissenschaft oder das Recht) so erfolgreich sind, sich nämlich »funktional auf sich selbst zu stellen« (233f.). Solche Substanzschwäche ist es, die anlehnungsbedürftig macht, und so will sich ›religiöse Vitalität‹ nur dort einstellen, wo Religiöses sich kumulativ mit externen Funktions- und Interessenbezügen zu verbinden vermag,[6] und dafür muss dann der Begriff der ›Entdifferenzierung‹ geradestehen. Andererseits aber können Pollack und Rosta ›differenzierungskonform‹ zeigen, dass es für religiös-kirchliche Zugriffe auf die Funktionslogik anderer Teilsysteme deutliche Schwellen gibt (ebd.). Ihre Formel dafür ist die der notwendigen Abstandswahrung (315), und sie demonstrieren das u. a. am Beispiel der bischöflichen Wahlempfehlungen in Polen, die in der Bevölkerung als ›politischer‹ Bevormundungsversuch wahrgenommen wurden und auf breite Ablehnung stießen (300ff.).

Davon kann man sich überzeugen lassen. Vor allem mit Blick auf die gewählte Terminologie sei hier in drei Richtungen aber doch nachgefragt. Zum ersten und angesichts der Botschaft von der »funktionalen Unterbestimmtheit« des Religiösen (470): fordert die Rede von ›religiöser Vitalität‹[7] nicht mehr an Bedacht? Wie stehen Unterbestimmtheit hier und Vitalität dort zueinander? Und erst recht ist die Frage unvermeidlich: Was ist angesichts der ›entdifferenzierten Konstellation‹, in die sie typisch verwickelt ist, dann das Religiöse an der ›religiösen Vitalität‹? Zum zweiten: Die Begriffe - »Funktionsdiffusion« (etwa 314), »Integration« und erst recht »Entdifferenzierung« (etwa 233f.) sind, wie angedeutet, eigentlich von der Art, dass sie ›funktionale Differenzierung‹ direkt dementieren. Wenn man die Begriffe aber schon so wählt, dann will es dazu nicht recht passen, dass die Autoren ihrer Empirie »im Großen und Ganzen« bescheinigen, »das Theorem der funktionalen Differenzierung (...) bestätigt« zu haben (227). Zu fragen ist darüber hinaus: Ist die ›vitalisierende‹ Kumulation von religiösen mit außerreligiösen Leistungen und Interessen nicht doch etwas, das sich primär auf der Ebene von Organisationsbildung ergibt, damit aber auf den ›vertikalen‹ Differenzierungskontext verweist? Organisationen sind in der modernen Gesellschaft unvermeidlich multifunktionale, also nie nur in einem Teilsystem operierende Gebilde. Keine Universität heute ohne Rechtsabteilung u. s. w.!

Zum dritten: Pollack und Rosta sehen sich, wie gesagt, empirisch in der Widerlegung der These auf ganz sicherem Boden, dass funktionale Differenzierung auch für die Religion Entwicklungsautonomie besagen könnte. Das religiöse Proprium trägt, mag auch Raum dafür geboten sein, von sich aus wenig aus; der Religion sind »in der Moderne« Chancen der Selbststeigerung aus eigener Kraft

blockiert, Chancen also, »anspruchsvolle, nicht durch außerreligiöse Gesichtspunkte kontaminierte religiöse Antworten zu finden« (75f.; in Auseinandersetzung mit Krech 2014, 573ff.). Hält man sich nun an diese (die zitierte) Formulierung, die, für sich genommen, eher nach religiöser Kommunikation und Theologie klingt, so möchte man doch fragen: Hat die Empirie der Autoren wirklich das Zeug dazu, die solcherart aufgeworfene Chancenfrage so eindeutig zu verneinen, wie es die Autoren tun? Vor allem aber drängt es uns, auf »moderne Religiosität« bezogen in aller Kürze zu fragen: wie, wenn man das religiöse Feld weniger kirchenförmig modelliert, als es Pollack u. Rosta tun? Wie, wenn man sich neben anderem stärker vom Vergleichsfall des eher inklusionsschwachen Feldes der Kunst instruieren ließe? Dieser Vorschlag ist ganz so abwegig nicht, wie er auf den ersten Blick wirken mag. Man findet ihn explizit bei Schleiermacher und in Anlehnung an diesen ebenso bei Max Weber; vertraut ist er schon aus dessen Selbstbeschreibung als »religiös unmusikalisch«. Die so gut wie vergessene soziologische Beschreibung, die der Vorschlag unterbreitet, nimmt auf dem religiösen Felde vor allem Ungleichheit wahr, tief sitzende Unterschiede nämlich der »religiösen Qualifikation« (und »Musikalität«) der Menschen (Tyrell 2014: 86ff.). Das könnte dann etwa, aus religiöser Literatur vertraut, soziale Konstellationen ergeben, in denen »Virtuosen« mit einem/ihrem jeweiligen Publikum in interaktionsnah religiöser Kommunikation dichter zusammenfinden und in denen die resultierende Milieubildung sich dann ihrerseits umgeben und unterschieden sieht von einer quantitativ viel weiter greifenden verständnisarmen, »religiös unmusikalischen« Umwelt. Geht man – diesseits oder jenseits der Kirchen – von einem auch solcherart strukturierten Feld aus, so mag es schon richtig sein, dass solche Milieubildungen massenreligiös-quantitativ nicht weiter ins Gewicht fallen; aber dass sich hier (unter Umständen) Möglichkeiten auftun, die Sprache der Religion zu sprechen und zu »rein religiösen« und »anspruchsvollen Antworten« zu finden, das sollte man auch für moderne Religiosität nicht ausschließen.

3.2. Ebenendifferenzierung

Damit zur »vertikalen Differenzierung« (41ff.), die innerhalb des modernitätstheoretischen Programms des Buches von Pollack und Rosta der funktionalen Differenzierung an Bedeutung durchaus nicht nachsteht. Es geht um den Gedanken des modernitätsspezifischen Auseinandertretens verschieden komplexer »sozialer Konstitutionsebenen«. Dieser Begriff klingt anspruchsvoll; seine theoretische Ausbuchstabierung steht indes aus. Die Rede ist auch von »Ebenendifferenzierung«, und gerade auf die Differenzierungsaussage hin sehen wir Präzisionsbedarf. Die Autoren schließen unverkennbar an Niklas Luhmanns dreistellige Systemtypologie (sowie Ebenendifferenzierung) von Interaktion, Organisation und Gesellschaft an (vgl. zuletzt Luhmann 2015), fühlen sich dieser aber nicht weiter verpflichtet. In eher lockerer (überdies nicht einheitlich praktizierter) Terminologie[8] unterscheiden sie eine »personale, interaktionell-gemeinschaftliche, institutionell-organisatorische und gesamtgesellschaftliche

Ebene« (41). Was diese Zusammenstellung gegen Luhmanns drei Sozialsysteme auf Abstand bringt, ist vor allem die erstgenannte, die personale oder Individualebene. Es fällt aber, was deren Einbeziehung angeht, auf, dass die Autoren die sich dafür anbietende Rückendeckung etwa bei James Coleman oder bei John W. Meyer ungenutzt lassen. Weder ist ihnen Colemans ›asymmetrische Gesellschaft‹ im Blick, die modernitätsbezogen individuelle und kollektive (organisierte) Akteure auseinander hält und die ersteren dabei als strukturell ins Hintertreffen geraten beschreibt. Noch nehmen die Autoren auf ›die Akteure‹ der modernen Gesellschaft, nämlich: Individuen, Organisationen und Nationalstaaten, Bezug, wie sie – ebenendifferenziert und auf (zurechenbare) agency hin – der Neo-Institutionalismus konzipiert hat.

Die Ebenendifferenzierung in der Moderne hat das Buch weitgehend beschränkt auf das religiöse Feld im Blick. Dabei fällt aber auf, dass das Konzept von Ebenendifferenzierung nicht recht ausgeschöpft wird, wovon dann im Wesentlichen die Individualebene profitiert. So, wie die Autoren die vertikale Ordnung beschreiben, dominiert an ihr die Rahmung durch das altherwürdige Dual von Gesellschaft und Individuum. Zwar wird beider Auseinandertreten betont und eine gesellschaftliche Durchgriffsmöglichkeit auf die Individuen unter modernen Konditionen verneint (42f.). Aber den »mittleren Ebenen, insbesondere der Organisationsebene« wird gerade nicht ein soziologischer Status eigenen Rechts eingeräumt; vielmehr sind es »in hohem Maße Aufgaben der Vermittlung zwischen Individuum und Gesellschaft«, die als Leitfunktion der mittleren Ebenen anfallen (41). Das schließt auch die religiösen Organisationen ein. Im Übrigen sieht man schnell, dass der Ebenendifferenzierungsgedanke (samt Individualebene) vorrangig dazu dient, zunächst Ulrich Becks Individualisierungstheorem konzeptionell zu integrieren (42f.), um in Verbindung damit dann auch der religionssoziologischen Individualisierungsthese, also (abgekürzt) der Position Thomas Luckmanns und seiner Schüler ihren Platz anzuweisen (76f.). Auch das führt dann aber zur Wiederherstellung des zweistelligen Gegenübers von Individuum und Gesellschaft bzw. zum Nacheinander von ›institutioneller Religion‹ und ›individualisierter Religiosität‹.

Es verwundert nun aber doch, dass die Autoren die Ebenendifferenzierung in ihrem »Entwurf einer Theorie der Moderne« einerseits programmatisch so stark ins Spiel bringen, dass sie andererseits aber das, was (wenigstens den Rezensenten) der vorrangige soziologische Ertrag der Ebenenunterscheidung zu sein scheint, so auffällig hintanstellen. Gemeint sind die ›mittleren Ebenen‹, gemeint sind insbesondere – als Akteure sui generis – Organisationen. Gerade mit ihnen verbindet sich ja ein spezieller Modernitätsanspruch, ob man nun von ›Organisationen‹ oder ›kollektiven Akteuren‹ spricht. Nun kann man von der Religionssoziologie zwar wohl immer noch behaupten, dass sie ein Organisationsdefizit hat.[9] Trotzdem will es nicht einleuchten, dass die Theoriearchitektur von Pollack und Rosta die Brücke hin zur Mesosozilogie zwar errichtet hat, dass die Autoren sie dann aber doch kaum betreten. Die ins Gespräch gebrachten sozialen Konstitutionsebenen bleiben profilschwach, und die religiösen

Sozialverhältnisse zwischen Interaktion und Gesellschaft sind nirgendwo soziologisch präzise beschrieben. Zweifellos liegt der Grund dafür darin, dass die Musik der Religion für die Autoren eben maßgeblich auf der Individualebene spielt, und es sind ihre forciert empirische Ambition und das quantitative Datenmaterial (14ff.), die auf diese Ebene fixieren. Die Folge ist, was den Gesamteindruck des imponierenden Buches von Pollack und Rosta angeht, der einer gewissen Leistungsdisbalance: Hochleistungen in der Datenanalyse, dagegen auf dem Felde der Länderstudien eine soziologische Deskription, die, was Meso und Makro angeht, die analytischen und Denkmittel des eigenen Faches nicht ausschöpft und dem Tun des professionellen Sozialhistorikers nicht viel voraushat.

Dies ist gerade deshalb bedauerlich, weil die breite Anlage der Studie von Pollack und Rosta so reichlichen Raum für mehr als nur für exzellente Datenanalyse bietet. Der europaweit vergleichende und darüber hinausgreifende Zuschnitt des Ganzen, der Mix aus historischer Darstellung, aus der Präsentation von Langzeitdaten und aktuellen Vergleichsdaten, den die Länderstudien ausbreiten, all das bietet an sich auch der mesozöologischen Deskription und Analyse Raum und tut es erst recht, wo es auf dem religiösen Feld um konkurrierende religiöse Gemeinschaften und Organisationen geht, um »Foren des Wettbewerbs« oder Märkte (44ff.). Zweifellos hat das Buch hier Beträchtliches und höchst Lesenswertes zu Tage gefördert. Aber der religiöse Pluralismus auf der Seite der organisierten Anbieter (in den USA etwa) gewinnt als solcher nur wenig Kontur. Natürlich kommt bisweilen auch Organisationssoziologisches zum Tragen, etwa wenn die Rede auf die Attraktivitätserhöhung der polnischen Kirche zu sprechen kommt und diese auf die »Modernisierung ihrer Infrastruktur«, die »Reformierung der Diözesanverwaltungen«, die »Professionalisierung der Priesterausbildung« und anderes zurückgeführt wird (319); an dieser Stelle fällt in seinen Wirkungen der »kollektive Akteur«, das »kirchliche Handeln« also, kausal ins Gewicht. Trotzdem: das leitende Interesse der Studie liegt auf der Individualebene und nicht bei den kollektiven Akteuren; es ist damit weit überwiegend die Seite der Nachfrage, der die intellektuelle Anstrengung der Autoren zugute kommt; in eine ähnlich präzise soziologische Erfassung der Struktur der Anbieterseite wird dagegen – der »vertikalen Differenzierung« zum Trotz – nur wenig investiert. Immerhin ist es eine der zentralen Botschaften des Buches, dass das religiöse Leben hierzulande wesentlich von der Präsenz und den Angeboten der Großkirchen zehrt.

Zwei Beispiele seien abschließend namhaft gemacht, die das Gesagte teils zu illustrieren, teils auch zu modifizieren versuchen. Beide haben einen Bezug auf »religiöse Vitalität«: im ersten Fall einen negativen, im zweiten einen positiven. Das erste Exempel ist der russische Fall von »Wiederkehr der Religion« (252ff., 266ff.), die eigentümliche und staatsnahe Renaissance der orthodoxen Kirche in Russland. Es geht dabei, wenn so zu formulieren gestattet ist, um einen Forschungsbefund, der die Orthodoxie als Dame ohne Unterleib zeigt und den die Autoren als »religiöse Vitalisierung« gerade nicht akzeptieren. Der starken öffentlichen religiös-politischen Präsenz der orthodoxen Kirche im Lande (auch darüber hinaus) entspricht zwar eine beträchtliche Akzeptanz in der Bevölkerung, aber durchaus

keine sich dort ausbreitende Frömmigkeit und religiöse Praxis. Und so heißt es in der Sprache der Autoren dann: »In Russland scheint die religiöse Renaissance ohnehin mehr ein kollektives denn ein individuelles Phänomen zu sein« (315). Man sieht: für die Autoren fällt nur das Defizit bei den Individuen ins Gewicht; dem (gerade angesichts solchen Defizits) bemerkenswerten ›Florieren‹ des kollektiven Akteurs können sie dagegen soziologisch wenig abgewinnen. Und man sieht auch: das Sozialgeschehen auf den verschiedenen Ebenen kovariiert hier nicht. Auf Ebenendifferenzierung hin ist gerade das aber nichts Überraschendes.

Damit zum zweiten Exempel: dem »Rätsel« der stabilen religiösen Vitalität des Katholizismus in Italien seit Beginn der 1980er Jahre, dem Ausnahmefall, der den Autoren besonders am Herzen liegt (182ff., 189). Des Rätsels Lösung sehen sie in der enormen »Vielfalt caritativer Einrichtungen, politischer, geistlicher und charismatischer Bewegungen, sozialer und politischer Projekte sowie unabhängiger geistlicher Gemeinschaften, die sich unter dem Dach der katholischen Kirche organisiert haben« (189). Hier kommt u. a. zusammen: das breite Themenspektrum, das diese Gemeinschaften, Bewegungen, Vereine und Organisationen bedienen, auch das Moment des Wettbewerbs zwischen ihnen, ihre Autonomie und Abkopplung von der kirchlichen Hierarchie, zugleich aber ihre plurale Einfügung in den institutionell-katholischen Rahmen. Und es ist hier nun ausdrücklich »die Mesoebene«, auf der die Autoren dies reichhaltige Geschehen vorrangig ansiedeln; zugleich aber legen sie Wert auf seine Koppelung mit der Mikro- und Makroebene, mit der »Öffentlichkeits-« und der »Individualebene« (236f., auch 316, 478f.). All das überzeugt! Aber gerade, weil es das tut, gibt es doch Anlass dazu, (nicht nur) hier den analytischen Blick nun erst recht und forciert auf das Geschehen auf der mittleren Ebene zu richten und sich damit soziologisch zu lösen von der (vorrangig aus Methodengründen selbstauferlegten) Fixierung auf die Individualebene. Und mehr noch: wenn nun das, was die religiöse Vitalität beatmet und steigert, sich in so starkem Maße dem Sozialgeschehen von und in religiösen Gemeinschaften, Bewegungen und Vereinen verdankt, sollte man sich dann nicht auch von der exklusiven Zurechnung des Religiösen auf die Individuen lösen und der Sozialität ihren Anteil daran wieder stärker zurückgeben?

Literatur

Berger, Peter L. (1973): Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft. Elemente einer soziologischen Theorie. Frankfurt a.M.: Fischer.

Blumenberg, Hans (1974): Säkularisierung und Selbstbehauptung. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Colemann, Charles (1986): »Social Theory, Social Research, and a Theory of

Action«. In: American Journal of Sociology 91 (6), S. 1309 -1335.

Glock, Charles (1962): »On The Study of Religious Commitment«. In: Religious Education (Research Supplement) 57, S. 98-110.

Glock, Charles/Stark, Rodney (1965): Religion and Society in Tension. Chicago, Illinois: Rand McNally.

Kaupfert, Michael/Tyrell, Hartmann (2015): »Im umgekehrten Verhältnis«. Zur Entdeckung der Ebenendifferenzierung in der »bürgerlichen Gesellschaft«. In: Heintz, Bettina/Tyrell, Hartmann (Hrsg.): Interaktion-Organisation-Gesellschaft revisited. Anwendungen, Erweiterungen, Alternativen. Zeitschrift für Soziologie, Sonderheft. Stuttgart: Lucius & Lucius, S. 153-177.

Krech, Volkhard (2012): »Über Sinn und Unsinn religionsgeschichtlicher Prozessbegriffe« In: Gabriel, Karl/Gärtner, Christel/Pollack, Detlef (Hrsg.): Umstrittene Säkularisierung: Soziologische und historische Analysen zur Differenzierung von Religion und Politik. Berlin: Berlin University Press, S. 565-602.

Luckmann, Thomas (1967): The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society. New York: Macmillan.

Lübbe, Hermann (1986): Religion nach der Aufklärung. Graz, Wien, Köln: Styria.

Lübbe, Hermann (2003): Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs. Freiburg: Alber.

Luhmann, Niklas (1972): »Die Organisierbarkeit von Religionen und Kirchen«. In: Wössner, Jakobus (Hrsg.), Religion im Umbruch. Stuttgart: Ferdinand Enke, S. 245-285.

Luhmann, Niklas (1984): Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Frankfurt a. M.: Suhrkamp.

Luhmann, Niklas (2015): »Ebenen der Systembildungen - Ebenendifferenzierung«. In: Heintz, Bettina/Tyrell, Hartmann (Hrsg.): Interaktion-Organisation-Gesellschaft revisited. Anwendungen, Erweiterungen, Alternativen. Zeitschrift für Soziologie, Sonderheft. Stuttgart: Lucius & Lucius, S. 6-39.

Norris, Pippa/Inglehart, Ronald (2004): Sacred and Secular. Religion and Politics

Worldwide. Cambridge: Cambridge University Press.

Petzke, Michael (2013): Weltbekehrungen. Zur Konstruktion globaler Religion im pfingstlich-evangelikalen Christentum. Bielefeld: transcript.

Pfütze, Hermann (2016): »Das ist doch keine Kunst - Das kann ich auch«. In: Kauppert, Michael/Eberl, Heidrun (Hrsg.): Ästhetische Praxis. Wiesbaden: Springer VS, S. 83-101.

Schwitters, Kurt (1998): Das literarische Werk. Gesamtausgabe Bd. 5: Manifeste und kritische Prosa. Hrsg. von Friedhelm Lach. Köln: DuMont.

Stark, Rodney/Finke, Roger (2000): Acts of Faith: Explaining The Human Side of Religion. Berkeley u. Los Angeles: University of California Press.

Tyrell, Hartmann (2006): »Zweierlei Differenzierung. Funktionale Differenzierung und Ebenendifferenzierung im Frühwerk Niklas Luhmanns«. In: Soziale Systeme 12, S. 294-310

Tyrell, Hartmann (2014): »Religion« in der Soziologie Max Webers. Wiesbaden: Harrassowitz.

Tyrell, Hartmann (2016): »Interaktion, Organisation, Gesellschaft. Niklas Luhmann und die Soziologie Nachkriegszeit«. Erscheint in: Soziale Systeme 20.

Wilson, Bryan (1982): Religion in Sociological Perspective. Oxford: Oxford University Press.

Fußnoten

[1] Wir verwenden »Entgiftung« (Pfütze 2016: 88) in Anschluss an Kurt Schwitters Konzeption ästhetischen Materials. Bei Schwitters geht es darum, die Ästhetisierung von Gegenständen durch eine Neutralisierung der Bedeutung herbeizuführen, die sie durch ihren gewohnheitsmäßigen Gebrauch erhalten oder in ihrem originären Kontext haben. Das semantische »Eigengift« (Schwitters 1998: 134) von Objekten soll durch Rekontextualisierung und Rearrangement (z.B. Collage) unwirksam gemacht, nicht jedoch gänzlich ausgeschaltet werden. Dieser (im Schwitters'schen Sinne) »Entmaterialisierung« religionssoziologischer Thesen trauen die Autoren darüber hinaus auch zu, deren ideenpolitische Mitgift zu neutralisieren, wie sie insbesondere im Säkularisierungsbegriff enthalten ist (Blumenberg 1974; Lübke 2003).

[2] Allerdings spielt in den Länderstudien die soziale Funktion der Religion gerade in

ihrer Unterbestimmtheit (470) eine maßgebliche Rolle. Sie führt die Autoren sogar dazu, den Zuwachs der sozialen Relevanz von Religion in der Gesellschaft durch die bereits erwähnte »Funktionsdiffusion«, d.h. der Übernahme außerreligiöser Ziele und Zwecke zu erklären.

[3] Man sollte aber, was »the individual and his religion« angeht, wissen: In dem Sammelband von Glock & Stark 1965: 18ff., folgt der (wiederabgedruckte) Aufsatz von Glock einem »Chapter 1«, das seinerseits mit »religion as an aspect of human groups« befasst war und Religion ganz selbstverständlich als gesellschaftszugehörig verhandelt hatte: »Religion, or what societies hold to be sacred« (ebd.: 4).

[4] Zu den (Operationalisierungen der) unabhängigen Variablen der funktionalen Differenzierung, Ebenendifferenzierung und der religiösen Pluralität (die, anders als es die Autorenrede von einer Differenzierung gleich mehrerer Ebenen vorsieht, hier nur zwei Ausprägungen – individuell (Mikro) vs. kontextuell (Makro) – kennt) wurden die nationalen Wohlfahrtsausgaben, das Bruttoinlandsprodukt sowie der sogenannte Gini-Koeffizient zur Messung sozialer Ungleichheit kurzerhand hinzugefügt (439) – ohne danach zu fragen, ob und wie dies (etwa im Falle sozialer Ungleichheit) mit einer differenzierungstheoretischen Auffassung von Gesellschaft überhaupt kompatibel ist. Als unabhängige Variablen erweisen diese Größen nicht nur ihre (unterschiedliche) statistische Signifikanz hinsichtlich des Kirchgangs (440), der Wichtigkeit des Gottesglaubens (443) sowie dessen kirchliche Prägung (449), sie führen – im Zusammenspiel mit den anderen Indikatoren – die Autoren in diesem Kapitel dazu, die Perspektive der Studie umzudrehen, nicht also nach Religion in der (Abhängigkeit von) Gesellschaft zu fragen, sondern danach, »inwieweit Religion auf andere Bereiche des gesellschaftlichen und individuellen Lebens Einfluss auszuüben vermag« (450, kursiv durch uns). Das freilich nimmt am Ende die Frage wieder auf, die am Anfang durch die Projektion der Markttheorie auf die interne Differenzierung des Religionssystems zumindest implizit gestellt wurde: Ist die Religion ein Modernisierungsfaktor für die Gesellschaft?

[5] Ohne jedoch darüber zu reflektieren, was dies wiederum für Religion als mobilisierenden Faktor in der Gesellschaft bedeutet.

[6] Unter Differenzierungsvorzeichen läge es nahe zu fragen, ob es, was die Anlehnung angeht, religiös präferierte Funktionssysteme gibt. Was den italienischen Fall angeht, so sprechen die Autoren »soziale und politische« Bezüge an (233f.); auch »nationale« Tönung und ein besonderer Traditionalismus sind benannt (195).

[7] Der Begriff ist unter empirischen Religionssoziologen zum (Säkularität/Säkularisierung dementierenden) Gemeinplatz geworden; er erscheint uns mit seinem Vitalitätsakzent begrifflich (wie auch begriffsgeschichtlich) in hohem Maße klärungsbedürftig. Differenzierungstheoretisch liegt es nahe zu fragen: kennen auch andere Funktionssysteme, was ihren Funktionsbezug angeht, solcherlei (obendrein extern beatmete) »Vitalität«?

[8] Das Buch kennt die Unterscheidung von Mikro-, Meso- und Makroebene. Keine der Ebenen wird als solche soziologisch-begrifflich näher bestimmt oder beschrieben.

[9] Uns ist dabei vor Augen, dass »Religion« und »Organisation« ein Problem miteinander haben: ein Problem, das Luhmann (1972) kirchenbezogen gerade von der »funktionalen Unterbestimmtheit« des Religiösen her dargelegt hat; vgl. kritisch dazu (zumal mit Blick auf die religiöse Landschaft in den USA) Petzke 2013: 144ff.

Eine Replik von Detlef Pollack und Gergely Rosta auf die Kritik von Michael Kauppert und Hartmann Tyrell sowie anderen Kommentator_innen findet sich in der Ausgabe 2/2016 der Zeitschrift für Theoretische Soziologie.