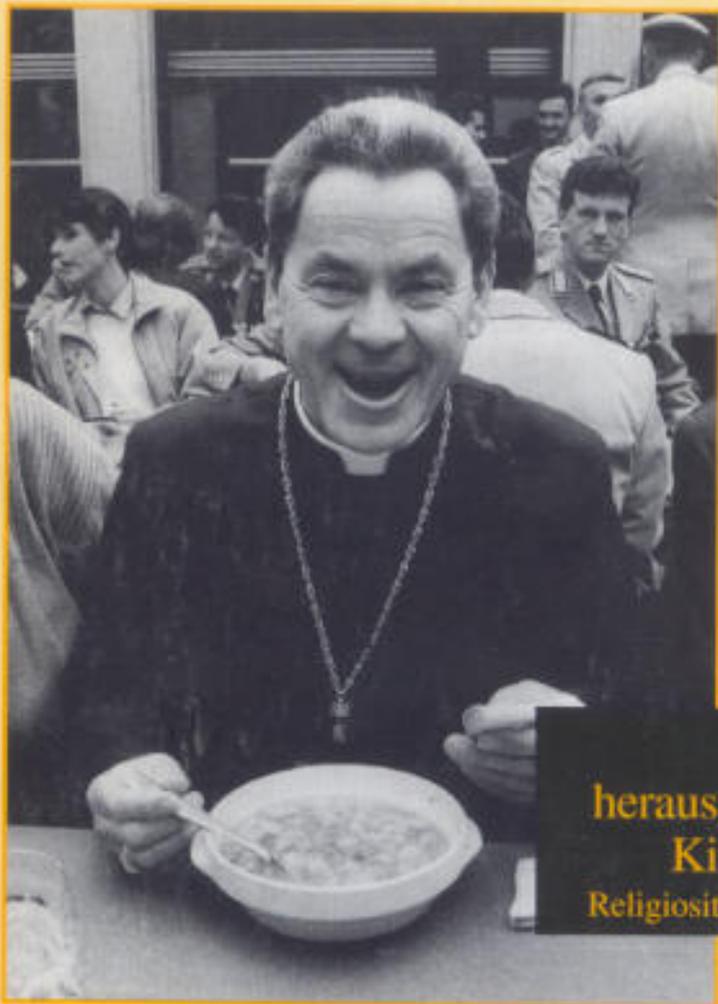


FORSCHUNGSJOURNAL

Neue Soziale Bewegungen

3-4/93
DM 25,-
1 P 2242 F



Die
herausgeforderten
Kirchen –
Religiosität in Bewegung

Erzbischof Johannes Dyba



SCHÜREN

Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen

Die herausgeforderten Kirchen

Religiosität in Bewegung



I N H A L T

Editorial	5
<hr/>	
Journal aktuell:	
<i>Roland Hitzler</i>	
Bürger machen mobil. Über die neue soziale Sicherheits-Bewegung	16
<hr/>	
<i>Karl Gabriel</i>	
Wandel des Religiösen	28
<hr/>	
<i>Michael N. Ebertz</i>	
Die "Vergesellschaftung" der Kirchen: Kircheninterner Pluralismus	37
<hr/>	
<i>Jürgen Eiben/Willy Viehöver</i>	
Religion und soziale Bewegungen – Zur Diskussion des Konzepts der "Neuen Religiösen Bewegungen"	51
<hr/>	
<i>Volkhard Krech</i>	
Politischer Protest mit spirituellen Mitteln. Überlegungen zur Funktion religiöser Symbole in der politischen Kultur von neuen sozialen Bewegungen	76
<hr/>	
<i>Hedwig Meyer-Wilmes</i>	
Die Kirchen und die Frauenfrage. Skizze der westdeutschen christlichen Frauenbewegung	92
<hr/>	
<i>Ulrich Willems</i>	
Evangelische Kirche und Solidaritätsbewegung. Aktionsformen und Konfliktlinien "advokatorischer Politik" am Beispiel des Pharmahandels	99
<hr/>	
<i>Harald Schroeter</i>	
Ecclesia ludens – Ein Versuch über den Deutschen Evangelischen Kirchentag	110
<hr/>	
<i>Leo Jansen/Arno Klönne/Norbert Mette/Michael Schäfers</i>	
Zwischen Verein und Bewegung – Zur Zukunft katholischer Sozialverbände	123
<hr/>	
<i>Volker Heins</i>	
Religiöser Protest und Ambivalenz der Moderne	133
<hr/>	
Bewegungswissenschaft in der Diskussion	
<i>Kai-Uwe Hellmann</i>	
Soziale Bewegungen unter dem "Systemskop" – Erträge und Probleme systemtheoretischer Bewegungsforschung	139
<hr/>	
Zur Geschichte der Bewegungsforschung	
<i>Hans J. Lietzmann</i>	
Alfred Webers politische Soziologie.	159
<hr/>	
LeserInnenumfrage	168
<hr/>	
Call for Papers: Rechtsradikalismus im vereinigten Deutschland	171
<hr/>	
Pulsschlag	
<hr/>	
Internationale Bewegungsforschung: Tagungshinweise	174

I N H A L T

Forschungsbericht: *Michael Haspel – Funktion und Relevanz von Religion* 176

Projektbericht:

Friedrich Halfmann

Verein zur Umwidmung von Kirchensteuern e.V. 178

Literaturbericht:

Annette ZimmerlStefan Nährlich

Management von Nonprofit-Organisationen (NPOs) 185

Treibgut

Material, Hinweise, Notizen, Termine 193

Bewegungsliteratur

Annotationen 197

Aktuelle Bibliographie 201

I M P R E S S U M

Forschungsjournal

Neue Soziale Bewegungen

6. Jahrgang – 1993 – Heft 3-4

Herausgeber: Forschungsgruppe NSB

Redaktion: Kai-Uwe Hellmann, Berlin; Ansgar Klein, Berlin; Hans-Josef Legrand, Bonn; Dr. Thomas Leif, Wiesbaden

Redaktionelle Mitarbeit: Hans-Georg Goltz, Dr. Detlev Jahn, Claudia Kemmer, Ludger Klein, Markus Rohde, Joachim Stephan

Verantwortlich für den Themenschwerpunkt dieser Ausgabe: Ansgar Klein (v.i.S.d.P.); verantwortlich für Pulsschlag, Treibgut und Bewegungsliteratur: Hans-Josef Legrand; für die Rubrik "Zur Geschichte der Bewegungsforschung": Frank Nullmeier; für die Rubrik "Bewegungsforschung in der Diskussion": Dieter Rucht

Beratung und wissenschaftlicher Beirat: Dr. Karin Benz-Overhage, Frankfurt; Prof. Dr. Andreas Buro, Grävenwiesbach; Volkmar Deile, Bonn; Prof. Dr. Ute Gerhard-Teuscher, Frankfurt; Prof. Dr. Robert Jungk, Salzburg; Ulrike Poppe, Berlin; Prof. Dr. Joachim Raschke, Hamburg; Wolfgang Thirse, Berlin/

Bonn; Dr. Antje Vollmer, Bielefeld; Heidemarie Wieczorek-Zeul, Bonn/Wiesbaden; Vera Wollenberger, Berlin/Bonn

Karikaturen: Gerhard Mester, Wiesbaden

Verlag: Schüren Presseverlag GmbH, Marburg

Redaktionsanschrift: Forschungsgruppe NSB, c/o Dr. Thomas Leif, Neubauerstr. 12, 65193 Wiesbaden

Erscheinungsweise: vierteljährlich

Bezugsbedingungen: Einzelheft DM 12,50; Jahresabonnement DM 48,- bzw. 40,- für Erwerbslose und StudentInnen; erhältlich über: Schüren Presseverlag, Deutschhausstr. 31, 35037 Marburg

Copyright © Schüren Presseverlag GmbH/Forschungsgruppe NSB

Alle Rechte vorbehalten. Namentlich gekennzeichnete Beiträge geben nicht unbedingt die Meinung von Redaktion und Herausgeber wieder. Für unverlangt eingesandte Manuskripte wird keine Haftung übernommen.

Druck: J. A. Koch, Marburg

Satz: m.o.p.s. Klemm & Wenner, Mainz

Anzeigenverwaltung: Schüren Presseverlag

ISSN 0933-9361; ISBN 3-89472-127-8

In eigener Sache

Das Forschungsjournal wird ab Heft 1/1994 im Westdeutschen Verlag erscheinen. Der Westdeutsche Verlag ist ein ausgewiesener sozialwissenschaftlicher Verlag, der zahlreiche namhafte soziologische und politikwissenschaftliche Zeitschriften in seinem Programm hat. Die Aufnahme des Forschungsjournals in dieses Programm des Westdeutschen Verlages ermöglicht den Herausgebern die Fortsetzung ihres Projektes bei voller redaktioneller Autonomie und in Kontinuität der konzeptionellen Planungen. Die Preisgestaltung für die Zeitschrift wird nur für Einzelhefte geringfügig modifiziert. Der Verlagswechsel dokumentiert zugleich auch den erreichten Etablierungsgrad des Forschungsjournals im Felde der kritischen sozialwissenschaftlichen Diskussion wie auch als publizistisches Beiboot im Felde der Diskussion über "neue Politik" und ihre Akteure. Für die Zukunft hoffen wir, mit der Unterstützung der Autorinnen und Autoren das Forschungsjournal noch weiter ausbauen zu können.

Die Bewegungsforschung ist mittlerweile zu einem anerkannten Teilbereich der politischen Soziologie geworden. Dafür spricht auch der Umstand, daß die frühere Ad-hoc-Gruppe Neue Soziale Bewegungen in der Deutschen Vereinigung für Politische Wissenschaft (DVPW), mit der die Herausgeber eng kooperieren, dort seit einiger Zeit als Arbeitsgruppe "Soziale Bewegungen" in der Sektion Politische Soziologie angesiedelt ist. Das Forschungsjournal konnte in diesem Prozeß der Etablierung einen nicht unwesentlichen Beitrag leisten. Durch den Adressatenkreis der Publikationen des Westdeutschen Verlages werden sich für unsere Zeitschrift sicherlich die Bedingungen des wissenschaftlichen Meinungs- und Informationsaustausches noch ein gutes Stück verbessern.

Das Journal wird weiterhin den publizistischen Drahtseilakt zwischen Theorie und Praxis unternehmen, der die bisherigen sechs Jahrgänge inhaltlich geprägt hat. Das erforderliche Gleichgewicht zu wahren ist bei der Konzeption jedes Heftes immer wieder eine spannende Herausforderung, und nicht immer wissen wir, wie es bei unseren LeserInnen ankommt. Daher wollen wir den Verlagswechsel auch zu einer notwendigen Rückkoppelung mit unserer Leserschaft nutzen. Zu diesem Zweck findet sich im Innenteil dieser Doppelnummer ein Fragebogen. Wir möchten Sie an dieser Stelle herzlich bitten, ihn zu nutzen. Je höher die Quote des Rücklaufs ist, desto besser können wir abschätzen, welche Ansprüche und Interessen Sie bei der Nutzung des Journals haben. Wir werden uns bemühen, diesen Interessen gerecht zu werden.

Zu den Fragen, die wir Ihnen dort stellen, gehören solche zum inhaltlichen Profil, zur Gestaltung, aber auch zum Titel der Zeitschrift. In der Bewegungsforschung bahnt sich derzeit eine Diskussion über die Entwicklung 'rechter' sozialer Bewegungen an. Wenn dem so ist, müßten diese mit dem analytischen Instrumentarium der Bewegungsforschung analysiert werden. Der bisherige Titel der Zeitschrift grenzt die Analyse auf den Bewegungstypus der siebziger und achtziger Jahre ein. Als Forschungsjournal der Bewegungsforschung ist die Zeitschrift mit dem Wandel des Gegenstandsbereichs konfrontiert. Mit einem Titel, in dem von "Sozialen Bewegungen" die Rede wäre, würde das Themenfeld weiter gefaßt.

Da das Forschungsjournal dringend auf neue Abonnenten angewiesen ist, möchten wir unsere Leserinnen und Leser bitten, potentielle Interessenten anzusprechen – Sie sind unsere wichtigsten Vermittler bei dieser notwendigen Ansprache! Werbematerial für das Forschungsjournal kann bei der Redaktion und unserem

E D I T O R I A L

Verlag angefordert werden.

Mit der vorliegenden Ausgabe des Journals (3-4/1993) beenden die Forschungsgruppe Neue Soziale Bewegungen und der Schüren Presseverlag, Marburg, ihre vierjährige Zusammenarbeit. 1990, als nach zweijähriger Aufbauarbeit im "Selbstverlag" der dritte Jahrgang des Forschungsjournals im Marburger Schüren Presseverlag erschien, war ein wichtiger Schritt getan, der erheblich zur Professionalisierung des Forschungsjournals NSB beitrug. Der schon damals erreichte Zuspruch zu unserem Zeitschriftenprojekt konnte kontinuierlich ausgebaut werden: Trotz Abopreiserhöhung blieben die bisherigen LeserInnen dem Journal treu, neue AbonnentInnen konnten gewonnen und neue LeserInnenkreise erschlossen werden. Auch über die engeren Zusammenhänge der Bewegungsforschung hinaus wurde das Forschungsjournal als Diskussionsorgan akzeptiert und kritisch begleitet. Obwohl sich unsere Erwartungen und Hoffnungen auf eine noch breitere Verankerung der Zeitschrift durch die Verlagsanbindung nur zum Teil erfüllten und die AbonnentInnenzahlen nur langsam stiegen, ist inzwischen hier doch eine Größenordnung erreicht, die für die Zukunft weitere Chancen eröffnet.

Dennoch war bei Beginn unserer Kooperation mit dem Schüren Presseverlag allen Beteiligten klar, daß für kleinere Verlage die verlegerische Betreuung von Zeitschriften ein hartes Brot ist, daß sie ökonomisch "nichts einbringt" und betriebswirtschaftlich Belastungsgrenzen erreichen kann. Nach vier Jahren der Zusammenarbeit ist dieser Punkt für den Schüren Presseverlag erreicht worden. Herausgeber und Verlag trennen sich deshalb im guten Einvernehmen zum Jahresende. Weil wir einen Verlagswechsel rasch initiieren und organisatorisch in den Griff bekommen mußten, erscheint das vorlie-

gende Heft als Doppelnummer. Wir bitten dafür um Verständnis.

Durch den Verlagswechsel und das vorliegende Doppelheft hat sich unsere Themenplanung verschoben. Für 1994 sind folgende Themenhefte in Planung (Arbeitstitel), für die wir gerne auch noch Ideen und Vorschläge aufnehmen:

- 1/94 Zivilgesellschaft und Demokratie
- 2/94 Soziale Bewegungen und soziologische Theorie
- 3/94 Bestandsaufnahmen der Solidaritätsbewegung
- 4/94 Rechte soziale Bewegungen?

Der Arbeitskreis soziale Bewegungen der DVPW wird im Juni 1994 eine Tagung zur erwähnten Diskussion über 'rechte' soziale Bewegungen durchführen. Ein "Call for Papers" findet sich in diesem Heft. Vom 18.-20. November 1994 wird die Forschungsgruppe ihre Jahrestagung zum Thema "Soziale Bewegungen und Kollektive Identität" in Saarbrücken durchführen.

Im nächsten Jahr wird das Team der redaktionellen Mitarbeiter des Forschungsjournals erweitert. Mit Kai-Uwe Hellmann, Ludger Klein und Markus Rohde werden drei jüngere Kollegen die Herausgeber bei der redaktionellen Betreuung der Einzelhefte entlasten. Kai-Uwe Hellmann ist als neues Vollmitglied in die Redaktion hinzugekommen. Er wird zukünftig auch den Rezensionsteil redaktionell koordinieren. Diesbezügliche Korrespondenzen bitten wir zu richten an: Kai-Uwe Hellmann, Solmsstraße 38, 10961 Berlin, Tel.: 030/ 6928365.

Ansgar Klein/Hans-Josef Legrand/Thomas Leif

Zum Themenheft

Wenn sich die Bewegungsforschung mit Religion und Kirche auseinandersetzt, so bedarf es einiger einführender Bemerkungen. Bei der Analyse neuer sozialer Bewegungen stehen Fragen nach der Rationalität sowie zur Entstehung von Identität individueller und kollektiver Akteure im Vordergrund. Seltener findet man eine Auseinandersetzung mit der Existenz einer "religiösen" Dimension von Wertbezügen und Handlungsmotiven bei Akteuren der neuen sozialen Bewegungen. Eine solche Auseinandersetzung kann jedoch ein erhellendes Licht auch auf die in der Diskussion verwendeten Rationalitäts- und Identitätskonzepte werfen.

Das dabei zugrundegelegte Verständnis von "Religion" unterscheidet im Rückgriff auf religionssoziologische Diskussionen Religion und Kirche, ohne sich freilich vorschnell festlegen zu müssen auf einen bestimmten der dort verwendeten Religionsbegriffe. In der Religionssoziologie finden sich neben den Einflüssen der Religionssoziologie Max Webers die Diskussionszusammenhänge eines strukturell-funktionalen Ansatzes (Parsons), eines systemtheoretischen (Luhmann) und eines kritisch-theoretischen Ansatzes (in der keineswegs bruchlosen Reihung: Adorno, Horkheimer, Marcuse, Habermas, Döbert). Ein historisch vermittelter Religionsbegriff, in dem eine weite Interpretation des Christentums jenseits enger kirchlicher Normen zugrundegelegt wird (Mutthes, Rendtorff, Gabriel u.a.), steht neben einem wissenssoziologischen Religionsbegriff, mit dem auf ein bei den Individuen vorzufindendes "System letzter Bedeutungen" (Luckmann) gezielt wird. Empirische Studien zur Religion präsentieren ihr Material zumeist ohne engeren Bezug auf eines dieser religionssoziologischen Paradigmen.¹

Bewegungsforschung interessiert sich auch für "Kirche" als Institution und Organisation. Die christlichen Volkskirchen sehen sich von außen und innen herausgefordert. Von außen gewinnen neue religiöse Anbieter auf dem "Feld des Religiösen" (Bourdieu) an Gewicht, während sich der Binnenraum der Kirchen pluralisiert. Letzteren Prozess beschreibt Karl Gabriel: "Die Distanzen zwischen individuellen Religiositätsstilen, institutionell verfasster christlicher Religion und Kulturmustern eines gesellschaftlichen Christentums werden größer...Auf der institutionellen Ebene wachsen gegenwärtig Tendenzen der organisatorisch-formellen Absicherung und Verhärtung, auf der Ebene gesellschaftlicher Kulturmuster nimmt der synkretistische Charakter zu, und auf der individuellen Ebene nehmen die Religiositätsstile immer mehr die Form von in Eigenregie gewebten Strickmustern an."²

In einer neueren Untersuchung zu "Jugend und Religion", die Heiner Barz durchgeführt hat, spricht der Autor von einem unspektakulären "Verdunsten" des Christentums bei einer gleichzeitig feststellbaren "Offenheit für neue (bzw. alte) religiöse und quasi-religiöse Angebote ... Der moderne Glaube...sucht sich sein Heil radikal im diesseitigen Glück"³. Der ausgeprägten Diesseitigkeit der Wertmaßstäbe, für die Barz den Begriff des Eudämonismus heranzieht, und dem bei Jugendlichen feststellbaren Drang zur Erschließung des emotionalen Binnenraumes kommen die institutionalisierten christlichen Religionsangebote nicht mehr hinreichend entgegen. Bei den für religiöse Fragen aufgeweckteren Jugendlichen, die von konventionellen Religionsbindungen ebenso weit entfernt sind wie vom weitverbreiteten Desinteresse an religiösen Fragen – Barz nennt diese für die zukünftige religiöse Entwicklung bedeutende Gruppe "Häretiker" – verbinden sich nach seinen Erkenntnissen extreme Ich-Bezogenheit und ein hohes Selbstreflexionsniveau mit einer konsumentenbewußten Orientie-

E D I T O R I A L

zung auf einem sich öffnenden religiösen Markt⁴.

“Je schwerfälliger sich die Kirchen auf die Privatisierungstendenzen einstellen, der die Religionen unterliegen, desto rascher erscheinen Surrogat – Bewegungen auf dem Plan”, so prognostizierte weitsichtig V. Drehsen schon 1975⁵. Der Bedeutungsverlust der institutionalisierten Religion und die ansteigende Relevanz neuer Sozialformen der Religion lassen sich wohl kaum, so H. Knoblauch, durch die “im Westen marginalen fundamentalistischen Bewegungen oder die massenmedialen Inszenierungen der großen Kirchen” aufhalten⁶.

Wenn auch die Monopolstellung im “religiösen Feld”⁷, mittels derer die christlichen Kirchen in Deutschland die Definition des Religiösen dominieren konnten, erodiert, verfügen sie nach wie vor, worauf Karl Gabriel in seinem Beitrag hinweist, über ein kirchliches Ritualmonopol, die Dominanz auf dem Felde religiöser Semantik und eine beherrschende Stellung im Bildungssektor. Vor dem Hintergrund des dennoch sich vollziehenden Niedergangs eines kirchlichen Deutungsmonopols des Religiösen gehen religiöse Transzendenzbezüge und moderne Rationalitätszumutungen neuartige Verbindungen ein. Dabei ist zu berücksichtigen, daß die Ungewißheit in der Gesellschaft und damit auch der Bedarf nach Gewißheit zunimmt, auf den religiöse Angebote reagieren. Die orientierende Kraft einer christlichen Weltanschauung ist im Modernisierungsprozeß ebenso verblaßt⁸ wie die der politisch-ideologischen Weltanschauungen. Selbst der Wissenschaftsglaube ist angesichts der “Ambivalenzen” einer reflexiven Moderne⁹ erschüttert.

Die Analyse von “religiösen” Gehalten der politischen Kultur¹⁰ verdient vor diesem Hintergrund ebenso Aufmerksamkeit wie eine Untersuchung moderner Formen religiöser Verge-

meinschaftung. Stand in den religionssoziologischen Diskussionen bisher die Individualisierung und Privatisierung von Religion im Vordergrund, so dürfte zukünftig der Zusammenhang von Religion und Gemeinschaftsbildung verstärkt in den Vordergrund rücken. Das sich hier öffnende Feld geht von posttraditionalen Gemeinschaftsbildungen¹¹ bis hin zu fundamentalistischen Strömungen¹².

Ein für Prozesse religiösen Wandels sensibilisierter Religionsbegriff vermag Aufschluß zu geben über die Bedeutung religiöser Symbole in der politischen Kultur; über deren Rolle bei der Konstitution von soziokulturellen Sinn- und Motivationshorizonten sozialer Akteure. Religiöse Symbole bieten Orientierungsmuster; Motivationsressourcen und Legitimationsbezüge und grundieren, wie Volkhard Krech in diesem Band ausführt, die kognitiven, affektiven und evaluativ-ethischen Komponenten politischer Kultur. Für die Analyse von Akteuren auf dem sich weiter öffnenden Markt der Religionen vermag auch die Bewegungsforschung einen nicht zu unterschätzenden Beitrag zu leisten. Ein erweitertes Bewegungskonzept stellt, wie Jürgen Eiben und Willy Viehöfer in ihrem Beitrag demonstrieren, ein differenziertes analytisches Instrumentarium zur Bearbeitung des Phänomens der “neuen religiösen Bewegungen” zur Verfügung.

Sind bislang vor allem Argumente für eine Auseinandersetzung der Bewegungsforschung mit dem religiösen Wandel vorgebracht worden, so sollen jetzt Gründe für deren Auseinandersetzung mit den Kirchen angesprochen werden. Die großen christlichen Kirchen sind in Deutschland über ihr verzweigtes Organisationsgefüge ein nicht zu unterschätzender Faktor bei der Bestimmung der politischen Chancenstruktur der neuen sozialen Bewegungen. Ein “Bewegungssektor” im Binnenraum der christlichen Kirchen artikuliert dort die

Anliegen der neuen sozialen Bewegungen und wendet sich gegen die in den Kirchen ebenfalls vorhandenen Abschließungsprozesse. Interdependenzen der Kirchen und des Bewegungssektors verdienen ebenso eine vertiefende Analyse wie der institutionelle und organisatorische Wandel der Kirchen angesichts eines sich öffnenden "Marktes" der Religion, auf dem die christlichen Kirchen sich daran gewöhnen müssen, Anbieter neben anderen zu sein.

Eine bloße organisatorische Abschließungspolitik der beiden großen christlichen Kirchen könnte sich auf die Erhaltung ihrer verfassungsrechtlich verankerten Privilegien als Religionsgemeinschaften¹³, zu denen nicht zuletzt die Kirchensteuererhebung durch den Staat zählt¹⁴, und insgesamt auf Stabilisierungsbemühungen des eigenen wohlausgebauten und verzweigten Organisationsgefüges beschränken. Eine derartige Reaktion dürfte allerdings das hier ins Auge genommene Zusammenspiel von tiefansetzenden Prozessen des religiösen Wandels (der institutionellen Herausforderung) mit Prozessen des Organisationswandels verfehlen, ohne wirklich dessen Folgen ausweichen zu können.

Die organisatorische Komplexität im Zusammenspiel von Amtskirche, kirchlichen Verbänden und Laienorganisationen macht die Kirchen zu einem schwer zu überschauenden Organisationsgefüge. Ihr verdanken die großen christlichen Kirchen jedoch auch einen auf Stabilität und Flexibilität gründenden gesellschaftlichen Einfluß. Obwohl die Kirchen sich von anderen Interessenverbänden unterscheiden, nehmen sie gleichwohl Funktionen von pressure-groups wahr – etwa in der Schul- und Familienpolitik, in der Abtreibungsdiskussion oder in der Asylpolitik. Sie verfügen über eigene Medien und äußern sich auch allgemeinpolitisch. Heidrun Abromeit weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß in

letzter Instanz nicht Mitgliederinteressen, sondern die Vertretung der religiösen Interessen der Institution Kirche das Organisationshandeln der Kirchen steuern. Daher könne man den kirchlichen Verbänden als einem eigenständigen Organisationstypus mit den Mitteln der – das Modell zweckrationalen Handelns und einen entsprechenden Interessenbegriff zugrundeliegenden – Verbandeforschung nicht gerecht werden¹⁵. Kirchliche Laienorganisationen wie etwa christliche Gewerkschaften oder Unternehmerverbände tragen eher den Charakter von "Transmissionsriemen": "Die Kirchen nutzen andere (materielle, gesellschaftliche, Status-)Interessen ihrer Mitgliedschaft, um das eigene Interesse in allen Bereichen der Gesellschaft gewahrt zu wissen."¹⁶

In der Bundesrepublik verfügt insbesondere die katholische Kirche – in weit größerem Umfang als die evangelische – über ein ausgebautes Verbändewesen, mit dem ein katholisches Milieu stabilisiert wird, das seinerseits in die Verbände hineinwirkt. Doch dieses Milieu scheint schon seit geraumer Zeit zu zerfallen¹⁷. Vor diesem Hintergrund ändert sich auch der Einfluß des Konfessionalismus auf die politische Kultur¹⁸. Nach der Vereinigung der beiden 'Deutschlands' ist die Gruppe der Konfessionslosen statistisch sprunghaft angestiegen: 3-5 Prozent der Ostdeutschen sind katholisch, ca. 30 Prozent protestantisch und 60-70 Prozent ohne Konfession. Durch die Vereinigung beider deutscher Staaten ergeben sich für die Kirchen neue Herausforderungen auf der ganzen Breite organisatorischer Problemstellungen von der Rechtslage über die Finanzen bis zu veränderten, kirchenpolitisch aufgeladenen Konfliktlinien. In der evangelischen Kirche werden etwa die Übernahme des Militärseelsorgevertrages für ostdeutsche Kirchen oder die Einziehung der Kirchensteuer durch den Staat kontrovers diskutiert. Der weiter zu erwartende Anstieg

E D I T O R I A L

der Kirchaustritte alleine eignet sich jedoch wohl kaum als geeigneter Maßstab für die Reichweite des Prozesses religiösen Wandels¹⁹. Auch die verbleibenden Kirchenmitglieder praktizieren die religiöse "bricolage" jenseits kirchenamtlicher Glaubensdogmatik.

Innerkirchliche Konfliktpotentiale nehmen zu. Als Pole in diesem Spannungsfeld können auf der einen Seite integralistische und fundamentalistische Abschießungstendenzen gelten, während auf der anderen Seite Versuche zu beobachten sind, in Reaktion auf sich verschärfende Individualisierungsprozesse neue Gemeinschaftsformen in basisgemeindlichen Gruppen zu erproben²⁰ und vor diesem Hintergrund auf den gesellschaftlichen Wandel aktiv gestaltend zu reagieren. Die Analyse dieses Spannungsfeldes will das vorliegende Themenheft anregen, ohne freilich all die hier genannten Aspekte umfassend behandeln zu können.

Kirchlich eingebundene, christlich motivierte Akteure haben für die neuen sozialen Bewegungen eine nicht zu unterschätzende Bedeutung. Die religiöse Motivation politischen Handelns macht einen kirchlichen "Bewegungs-Sektor" zu einem wichtigen Teil der neuen sozialen Bewegungen und wirkt sich auch in Teilen der Jugendarbeit und des Verbandswesens aus²¹. Die Kirchen spielten als Organisationszusammenhang eine nicht unbedeutende Rolle innerhalb der westdeutschen Friedensbewegung der achtziger Jahre. Sie wirken nach wie vor in der Solidaritätsbewegung in einflussreicher Weise mit. Heftige Auseinandersetzungen gab es zeitweise mit der Partei der Grünen. Konfrontativ verlief – und verläuft – die Auseinandersetzung mit der Frauenbewegung entlang der Diskussion um den § 218, die Empfängnisverhütung und den zementierten patriarchalisch-hierarchischen Organisationsaufbau der katholischen Kirche. Immer wieder kommt das Zölibat in seinen Folgen für die Lebensgefährtin-

nen von Priestern in die Diskussion. Um die Kontroverse über die Rolle der Frau in der Kirche haben sich vor allem auf katholischer Seite brisante Konfliktfronten aufgebaut. Ebenfalls in stärkerem Maße als die evangelische bietet die katholische Kirche massive Kritikanlässe aufgrund ihrer nach wie vor diskriminierenden Haltung gegenüber Homosexuellen, die noch unlängst etwa den "Schwulenverband in Deutschland" zu heftiger öffentlicher Kritik motivierte²². Für die Aufarbeitung des Verhältnisses von Kirchen und Bürgerrechtsbewegung ist die Analyse der Rolle der Kirchen in der ehemaligen DDR – hinsichtlich des der Bürgerbewegung gewährten Handlungsraumes ebenso wie der Zusammenarbeit mit dem Staat – nach wie vor bedeutsam.

In den Kirchen bildet die sich an inhaltlichen Problemzusammenhängen immer wieder neu stellende Frage der Offenhaltung bzw. weitergehenden Öffnung gegenüber den Themen der neuen sozialen Bewegungen Anlaß zur Polarisierung der Mitglieder. Die Pole verlaufen etwa in der evangelischen Kirche zwischen einem politisch-diakonischen und einem missionarisch-biblisches Selbstverständnis oder in der katholischen Kirche entlang des Spannungsfeldes von konziliarem Prozeß und neuer Evangelisation (mit Blick auf Osteuropa) sowie zwischen einer geistlich-religiösen und einer prophetisch-christlichen Strömung.

Karl Gabriel analysiert den Wandel des religiösen Feldes hin zu einer Öffnung des religiösen Marktes mit entsprechender Pluralisierung der Anbieterstrukturen. Auf Seiten der "Nachfrager" sieht er eine Entwicklung zu Individualisierung und "bricolage" des Religiösen. Ein kirchlicher "Bewegungssektor" aus basisgemeindlichen Gruppierungen, die den segmentierten Alltag hochdifferenzierter Gesellschaften religiös zu transzendieren trachten und gleichzeitig Alternativen

E D I T O R I A L

tiven angesichts der Gefährdungen des Modernisierungsprozesses anstreben, greift für eine Praxis der Solidarität auf die christlichen Traditionsbestände des prophetischen Protestes zurück. Diesem kirchlichen "Bewegungssektor" kommt als Ort neuer Gemeinschafts- und religiöser Identitätsbildungen eine gestiegene Bedeutung nicht nur im neuen religiösen Feld zu, auf dem er sich erfolgreich behauptet. Angesichts des Zerfalls orientierender politischer Theorien und Utopien erfährt der christliche "Bewegungssektor" auch im Spektrum alternativer gesellschaftlicher Praxis als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaft eine deutliche Aufwertung.

Michael Ebertz macht darauf aufmerksam, daß sich gesellschaftliche Differenzierungsprozesse auch im kirchlichen Binnenbereich niederschlagen. Er skizziert kircheninterne Pluralisierungsprozesse am Beispiel von Diakonie/Caritas und Theologie und beschreibt kirchenamtliche Anpassungsmaßnahmen an den innerkirchlichen Wandel als Verstärker des beobachteten Pluralisierungsprozesses. Der 'symbolische Kampf' von innerkirchlichen Interessen- und Statusgruppen um die Definition religiöser Heilswahrheiten gewinnt an Schärfe. Kognitive Dissonanzen bei den Mitgliedern nehmen zu und eine zunehmende Dialogunfähigkeit zwischen den kircheninternen Fronten verschärft das Pluralisierungsszenario.

Jürgen Eiben und **Willy Viehöfer** analysieren die "neuen religiösen Bewegungen" mit Hilfe des Instrumentariums der Bewegungsforschung. Zugrundegelegt wird ein an Clifford Geertz orientierter weiter Religionsbegriff. Typologisch werden die neuen religiösen Bewegungen als Sekten und Kulte (Publikumskulte, Klientenkulte und Kultbewegungen) erfaßt. Analytisch zurückgegriffen wird auf mikrosoziologische Ansätze (frame-alignment und Identitätsmanagement), auf eine Analyse der Mesoebene von Strategien und Chancenstrukturen religiöser Bewegungen im ökonomischen, politischen, sozialen und kultu-

rellen Bereich und auf der Makroebene auf den Vergleich der sozialstrukturellen und kulturellen Rahmenbedingungen von neuen sozialen Bewegungen und neuen religiösen Bewegungen. Damit gelingt es der differenziert operierenden Analyse, Gemeinsamkeiten und Differenzen der neuen sozialen wie der neuen religiösen Bewegungen herauszuarbeiten.

Volkhard Krech untersucht die Funktion religiöser Symbole in der politischen Kultur. Gegenüber einer synthetisierenden Konzeptualisierung von neuen sozialen und neuen religiösen Bewegungen, die neue religiöse Bewegungen vor allem als soziale Bewegungen erfaßt, betont er die religiöse Dimension eines sozialen Phänomens. Die These seiner an Georg Simmels Religionssoziologie angelehnten Untersuchung zielt auf die konstitutive Bedeutung religiöser Symbole für die politische Kultur, auf deren Grundierungseigenschaft für die kognitiven, affektiven und evaluativ-ethischen Elemente politischer Kultur. Holistisches Weltbild, gnostischer Spiritualismus, apokalyptisches Zeitbewußtsein und moralischer Rigorismus sind die religiösen Prägungen, die sich in der politischen Kultur der neuen sozialen Bewegungen auffinden lassen. Vor dem Hintergrund eines differenzierten Symbolbegriffs zeichnen sich religiöse Symbole durch ihren Verweisungscharakter auf einen abschließenden Letzt-sinn aus. Semantisch bieten religiöse Symbole narrative und ideologische Orientierungsmuster, Motivationsressourcen und Legitimationsmuster an. Religiöse Symbole sind in der Lage, offene politische Kommunikation abzuschließen und damit die Artikulation einer ansonsten kontingenten politischen Position auf festen Boden zu stellen. Bekehrungstechniken nach außen und rituelle Praktiken nach innen können als Formen oppositioneller bzw. alternativer Praxis verstanden werden.

Hedwig Meyer-Wilmes diskutiert Probleme der Unterdrückung und Diskriminierung von Frauen

E D I T O R I A L

in den christlichen Kirchen Westdeutschlands und skizziert Entwicklung wie Konfliktlinien einer christlichen Frauenbewegung. Als Ursache einer im Vergleich etwa zu den Niederlanden oder den USA schwachen öffentlichen Artikulation der christlichen Frauenbewegung sieht sie die homogene und starke gesellschaftliche Stellung der christlichen Kirchen, die nicht zuletzt durch das geltende Kirchensteuersystem abgestützt wird. Feministische Theologie diskutiert Kennzeichen von "Frauenkirche", die für die Praxis christlicher Frauenbewegung wichtig sind.

Ulrich Willems untersucht das entwicklungspolitische Organisationsnetzwerk der evangelischen Kirche und dessen Bedeutung für die Solidaritätsbewegung. Zugespißt wird diese Untersuchung am Beispiel des Themas "Pharmahandel mit der Dritten Welt". Die beachtliche "moralische Autorität" der EKD, die auf ihrer scheinbaren Interessenungebundenheit beruht, führt nicht nur zu Einflußversuchen äußerer Interessen, sondern auch innerhalb der Kirche zur Konkurrenz von Mitgliedersegmenten um diese knappe Ressource. Die Analyse zeigt, daß erst eine vom Bundeskongreß entwickelte Strategie der Erzeugung öffentlichen Drucks zu einer Dialog- und Konzessionsbereitschaft der Pharmaindustrie gegenüber der Evangelischen Kirche geführt hat. EKD und die Akteure der Solidaritätsbewegung scheinen in ihren politischen Aktivitäten aufeinander angewiesen zu sein.

Harald Schroeter stellt Geschichte, Zielsetzungen, Verlauf und Wirkungen des Deutschen Evangelischen Kirchentages dar, der als wesentliches Forum der Laienbewegung verstanden werden kann. Daß der Kirchentag nur in Deutschland zu einer dauerhaften Institution geworden ist, läßt sich mit den volkskirchlichen Strukturen der deutschen Kirchen erklären. Überwiegend von Jugendlichen mit höherer Bildung besucht, die im Kirchenalltag ansonsten nur eine Minderheit dar-

stellen, bezieht der Kirchentag seine Attraktivität aus dem Umstand, daß dort nicht die institutionelle Existenz der Kirche, sondern die Welt und ihre Probleme thematisiert werden. Wegen seiner Rezeption durch eine breite Öffentlichkeit stellt der Kirchentag auch einen Machtfaktor dar. Obwohl sich direkte Wirkungen nicht ausmachen lassen, dient der Kirchentag als Multiplikator gesellschaftlich relevanter Fragen und lassen sich auch Transfers zum Kirchenalltag feststellen. Seit Mitte der achtziger Jahre sind auf der christlichen Massenveranstaltung mit Erlebnischarakter jedoch Tendenzen festzustellen, daß statt Kontroverse und Auseinandersetzung bei aller Pluralität der Veranstaltungen ein Rückzug auf je vertrautes Terrain stattfindet.

Leo Jansen, Arno Klönne, Norbert Mette und Michael Schäfers analysieren den Wandel katholischer Sozialverbände und die Zukunftsaussichten des Sozialkatholizismus. Exemplarisch konzentriert sich die Untersuchung auf die Katholische Arbeitnehmerbewegung (KAB) und die Christliche Arbeiterjugend (CAJ). Milieuauflösung, Individualisierungsschübe und eine zunehmende Pluralisierung von Lebensformen und Wertorientierungen stellen den verbandsförmigen Sozialkatholizismus vor erhebliche Herausforderungen. Eine empirische Erhebung zeichnet die soziographische Struktur und die Aktivitäten des KAB nach und gibt Auskunft über das Verhältnis der Mitglieder zur Kirche und zu den Gewerkschaften sowie über ihr Politikverständnis. Vor dem Hintergrund dieser Ergebnisse werden verschiedene Entwicklungsszenarien für die Zukunft des verbandlichen Sozialkatholizismus entwickelt.

Volker Heins diskutiert in seinem den Themenschwerpunkt abschließenden Beitrag innerhalb eines Rezensionss-Essays neuere Literatur zur Fundamentalismuskritik (Gilles Kepel und Martin Riesebrodt). Modernisierungsprozesse lassen Traditionen nicht einfach verschwinden,

E D I T O R I A L

Martin Riesebrodt). Modernisierungsprozesse lassen Traditionen nicht einfach verschwinden, sondern machen sie zum Objekt von Auseinandersetzungen. Der Fundamentalismus ist daher als 'Option' moderner Gesellschaften zu verstehen. Religion eignet sich als Mobilisierungsfaktor vor allem für Gruppen, denen es um sozialmoralische Fragen der richtigen Lebensführung und gerechten Ordnung geht, was die Bedeutung einer Auseinandersetzung mit politisch-religiösen Bewegungen - ungeachtet ihrer Antworten - unterstreicht.

In unserer Rubrik "Journal aktuell" macht sich **Ronald Hitzler** Gedanken über ein Zukunftsthema, eine "neue soziale Sicherheits-Bewegung". Seine Untersuchung will aufmerksam machen auf eine die kommenden Jahre prägende Auseinandersetzung um eine Kriminalisierung weiter Bevölkerungsteile sowie um steigende Kriminalitätsraten einerseits und um eine alle möglichen Formen der Sicherheitsgewährleistung und Sozialkontrolle einschließlich gewalttätiger Selbstverteidigung umfassende Präventionsstrategie andererseits. Hitzler qualifiziert aufgrund der Breitenwirkung das Phänomens als "neue soziale Sicherheitsbewegung".

Kai-Uwe Hellmann gibt in seinem Beitrag zur Rubrik "Bewegungswissenschaft in der Diskussion" einen kritischen Überblick über den Beitrag der Systemtheorie zur Bewegungsforschung. Er erinnert an die Luhmannschen Grundannahmen und verfolgt den Argumentationsgang der mit dem systemtheoretischen Paradigma arbeitenden Autoren - incl. der jeweils gegebenen abweichenden Akzentsetzungen -, um schließlich in systematisierender Rekapitulation auf offene Fragestellungen und Forschungsperspektiven hinzuweisen.

Hans J. Lietzmann untersucht in seinem Beitrag für die Rubrik "Zur Geschichte der Bewegungsforschung" den Zugang von Alfred Webers (1869-

1958) politischer Soziologie zu einer Analyse sozialer Bewegungen. Angeregt wie die meisten politisch-soziologischen Autoren seiner Zeit vor allem durch die Aktivitäten der Arbeiterbewegung, sucht Weber jedoch nicht in der auf Technik und Wissenschaft basierenden Zivilisation oder in den ökonomischen wie politisch-institutionellen Entwicklungen, sondern in der Kultur den verbleibenden Ort gesellschaftlicher Kreativität. Webers lebensphilosophisch inspirierte Aufwertung des Kulturellen gelingt nur über dessen Abkoppelung von gesellschaftlichen Prozessen und der geschichtlichen Entwicklung. Dies wird von neueren Autoren, die Alfred Weber für die Bewegungsforschung fruchtbar machen wollen, nicht angemessen berücksichtigt. Webers Parteinahme für das "kreative Genie", den "geistigen Führer" oder den "großen Künstler" korrespondiert mit einer Abwertung der Dimension kollektiven gesellschaftsgestaltenden Handelns und einer elitendemokratischen Zurückweisung weitergehender Demokratisierungsansprüche gegenüber dem politischen Prozeß. Lietzmann ist daher skeptisch gegenüber dem Versuch, Alfred Weber als Vordenker der sozialen Bewegungen zu beanspruchen.

Bei der Konzeption des vorliegenden Themenheftes hat **Hans Hobelsberger** mitgewirkt. Ihm sowie allen Autorinnen und Autoren sei an dieser Stelle herzlich gedankt.

Ansgar Klein

Anmerkungen

- ¹ Einen Überblick über den Stand religionssoziologischer Forschung vermittelt: *K.-F. Daiber/Th. Luckmann* (Hrsg.), *Religion in den Gegenwartsströmungen der deutschen Soziologie*, München 1983.

E D I T O R I A L

- digen Untersuchung "Jugend und Religion"), Opladen 1992, S. 255.
- ⁴ A.a.O., S.259 und S.162; zum Topos des religiösen Marktes: *P.L. Berger*, Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse, in: Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie 1; sowie *O. Kallscheuer*, Ökumenische Science-Fiction. Pfingsten 2035 – ein Konzilsbericht, in: ders., Glaubensfragen. Über Karl Marx & Christus & andere Tote, Frankfurt/M. 1991, S. 235-257.
- ⁵ *V. Drehsen*, Die Reprivatisierung des heiligen Kosmos: Peter L. Berger und Thomas Luckmann, in: *K.-W. Dahm/V. Drehsen/G. Kehrler* (Hrsg.), Das Jenseits der Gesellschaft, München 1975, S. 235 - 268, hier: S. 253.
- ⁶ *H. Knoblauch*, Die Verflüchtigung der Religion ins Religiöse. Thomas Luckmanns unsichtbare Religion, Vorwort in: *Th. Luckmann*, Die unsichtbare Religion, Neuaufgabe Frankfurt/M. 1991, S.29. – Gegen die steigende Zahl der Kirchenaustritte richten sich auch erste Kooperationen mit der PR-Branche (die katholische Kirche arbeitet z.B. mit der Firma ABCEmocan/Frankfurt/M. zusammen)
- ⁷ Zur Konzeptualisierung eines religiösen Feldes: *P. Bourdieu*, Rede und Antwort, Frankfurt/M. 1992.
- ⁸ *F.-X. Kaufmann*, Religion und Modernität, Tübingen 1989, S. 266-267.
- ⁹ *Z. Baumann*, Moderne und Ambivalenz, Hamburg 1992; *U. Beck*, Die Erfindung des Politischen, Frankfurt/M. 1993.
- ¹⁰ In diesem Zusammenhang zu sehen ist auch die Debatte um Zivilreligion: *H. Kleger/A. Müller* (Hrsg.), Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa, München 1986; *R. Döbert*, Zivilreligion, in: Kursbuch 93:Glauben, Berlin 1988, S. 67-86; *H. Dubiel*, Zivilreligion in der Massendemokratie, in: Soziale Welt. 41(1990)2, S.125-143; *H.-R. Reuter*, Mit Religion ist kein Staat zu machen. Lassen sich die Bemühungen um die Grundwerte als Formulierungsversuche einer Zivilreligion verstehen?, in: Frankfurter Rundschau vom 17.7.1990,
- ¹¹ Zu dem Problemkontext postmoderner Vergegenständlichung liefert die im angelsächsischen Sprachraum seit einigen Jahren geführte und mittlerweile auch in Deutschland rezipierte Kommunitarismus-Debatte wichtige Anregungen, die auch auf den institutionellen Zusammenhang von Religion und Gemeinde bezogen werden können.
- ¹² *K. Wolf*, Fundamentalistische Strömungen in der katholischen Kirche, in: *Th. Meyer* (Hrsg.), Fundamentalismus in der modernen Welt; Frankfurt/M. 1989, S. 248-262; *M. Stöhr*, Fundamentalismus – protestantische Beobachtungen, ebd., S.213-230; interessant in diesem Zusammenhang als historischer Zugang bzw. als Zugang vergleichender Religionssoziologie: *M. Riesebrodt*, Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung, Tübingen 1990; *G. Kepel*, Die Rache Gottes, München 1991. Dazu auch der Rezessionssay von *Volker Heins* in diesem Band.
- ¹³ *U.K. Preuß*, Die verfassungsrechtliche Verankerung der Kirchen in der Bundesrepublik und ihre politische Bedeutung, in: *G. Wewer/H. Abromeit* (Hrsg.), Die Kirchen und die Politik, Opladen 1989, S. 125-135. Dieser Band bietet einen guten Überblick über die politikwissenschaftliche Analyse kirchlicher Organisation.
- ¹⁴ *Friedrich Halfmann* beschreibt im Rubrikteil des vorliegenden Heftes das sich in der Kirchensteuerregelung ausdrückende, in dieser Form in Europa einzigartige Zusammenspiel von Staat und Kirche als Gegenstand kircheninterner Kritik.
- ¹⁵ *H. Abromeit*, Sind die Kirchen Interessenverbände?, in: *G. Wewer/dies.* (Hrsg.), Die Kirchen und die Politik, a.a.O., S. 244-260, hier: S.253ff.
- ¹⁶ a.a.O., S. 255.
- ¹⁷ *M. Klöcker*, Katholisch – von der Wiege bis zur Bahre. Eine Lebensmacht im Zerfall, München 1991.
- ¹⁸ *Th.M. Gaulty*, Konfessionalismus und politische Kultur in Deutschland, in: Aus Politik und Zeitgeschichte, B 20/1991, S.45-53; ders., Katholiken. Machtanspruch und Machtverlust, Bonn-Berlin 1991.
- ¹⁹ *R. Köcher*, Gottlos, in: Rheinischer Merkur/Christ und Welt vom 18.9.1990. – Nach Ergebnissen einer bislang nicht veröffentlichten Allensbach-Studie ist ein Ende der Austrittswelle aus der Kirche nicht abzusehen (nachfolgende Zahlen laut Mitteilung von Thomas Leif). 23 Prozent aller Katholiken haben bereits einmal den Austritt erwogen. Die Altersgruppe zwischen 18 und 44 ist besonders davon betroffen. 53 Prozent der Katho-

E D I T O R I A L

liken, die in den vergangenen 12 Monaten austraten, nannten die Kirchensteuer als spontane Begründung für ihren Entschluß. Die Motive, die in den Interviews genannt werden, gehen jedoch tiefer. Die Haltung der Amtskirche zu Empfängnisverhütung und Sexualität treibt viele gläubige Katholiken aus ihrer Kirche. 86 Prozent lehnen die Position der Kirche zur Empfängnisverhütung ab, 81 Prozent die kirchliche Bewertung von Sexualität. Die herkömmliche päpstliche Morallehre zum § 218, zum Traditionskonservatismus und die Normeingriffe ins Privatleben sind weitere Gründe der ausgetretenen Katholiken. Die einmal ausgetretenen halten ihre Kinder von der Kirche fern, was langfristige Auswirkungen auf die Mitgliederstruktur und die gesellschaftliche Machtposition der Kirche hat.

- ¹⁰ H. Cox, *Religion in the Secular City. Towards a Postmodern Theology*, New York 1984.
- ¹¹ K. Gabriel, *Christen zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg 1992, v.a. der Abschnitt "Pluralisierung des Katholizismus", S. 177-192.
- ¹² Zur Abtreibungsproblematik etwa: A.Eser/H.-G. Koch (Hrsg.), *Schwangerschaftsabbruch im internationalen Vergleich. Rechtliche Regelungen – Soziale Rahmenbedingungen – Empirische Grunddaten*, Teil 1: Europa, Baden-Baden 1988; J. Lovenduski/J. Outshoorn (eds.), *The New Politics of Abortion*, London 1986; D. Dahlerup (ed.), *The New Women's Movement. Feminism and Political Power in Europe and the USA*, London 1986; D. Rucht, *Soziale Bewegungen, Gegenbewegungen und Staat. Der Abtreibungskonflikt in den USA, Frankreich und der Bundesrepublik Deutschland*, in: *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen*, 4(1991)2, S.17-30; zur Sexualitäts- und Moraldiskussion darüberhinaus etwa: "Handreichung" der Landessynode der Evangelischen Kirche im Rheinland zu Fragen der Homosexualität, dokumentiert in der Frankfurter Rundschau vom 2.3.1992; für die katholische Kirche das "Memorandum" des Bensberger Kreises zur Problematik der amtskirchlichen Sexualmoral, dokumentiert in der Frankfurter Rundschau vom 5.3.1992; sowie das Schreibendes "Schwulenverbands in Deutschland", Frankfurter Rundschau vom 25.7.1992. Siehe auch die anhaltend rege mediale Debatte um das Zölibat.
- ²³ G. Besier/St. Wolf, "Pfarrer, Christen und Katholiken". Das Ministerium für Staatssicherheit der ehemaligen DDR und die Kirchen, *Neukirchen-Vluyn* 1991; E. Neubert, *Zur Aufarbeitung des Stasiproblems in den Kirchen*, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte*, B 21/1992, S.11-22.

Roland Hitzler

Bürger machen mobil

Über die neue soziale Sicherheits-Bewegung¹

1. Der selbstjudizierende Präventionstypus

Gegenüber Phänomenen, die als 'ordnungsbedrohend' gelten und mithin im weitesten Sinne als 'kriminell' etikettiert werden, lassen sich zwei grundsätzliche Reaktionstypen unterscheiden: Der eine ist die sozialfürsorgerische *Prävention-durch-Therapie*², der andere ist die selbstjudizierende *Prävention-durch-Repression*³. Der hier als 'sozialfürsorgerisch' bezeichnete Präventionstypus setzt auf ein kollektives Umdenken, auf die Wiederentdeckung gesellschaftlicher Werte wie 'Toleranz', 'Mitmenschlichkeit', 'Nächstenliebe'. Er setzt auf verstärkte moralische Sozialisation, auf mehr Lebens- und Gemeinsinn, auf größere Rücksicht- und Anteilnahme, auf die Beseitigung sozialer Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten usw. Dieser Reaktionstypus geht davon aus, daß Gewalt, als Antwort auf Gewalt, Gewalt nicht vermindert oder gar verhindert, sondern immer noch mehr, noch stärkere Gewalt provoziert, daß durch gewalttätige Gewaltbekämpfung Gewalt immer weiter eskaliert.

Ganz unabhängig davon, ob dieser – hier idealtypisch zugespitzte – Denkansatz in sich stimmig ist oder nicht, eignet er sich anscheinend nicht sonderlich gut dafür, Menschen, die durch die – potentiellen oder faktischen – Aktivitäten anderer Menschen ihre Existenzgrundlagen, ihre Ordnungsvorstellungen, ihren Lebensstil akut

bedroht sehen, Rezepte dafür zu liefern, wie sie sich im Hinblick auf ihre Schutzinteressen konkret und wirksam verhalten sollen.

Im Unterschied zum sozialfürsorgerischen Präventionstypus meint der hier als 'selbstjudizierend' bezeichnete Präventionstypus ganz allgemein, daß man die Herstellung bzw. Aufrechterhaltung von 'Gerechtigkeit' bzw. die (wie auch immer vorgenommene) Ahndung von Verstößen gegen das, was man als 'gerechtfertigte Ordnung' ansieht, *nicht* an andere, z.B. hierfür spezialisierte Akteure bzw. Instanzen delegiert, sondern eben *selber* zu gewährleisten versucht (mit welchen Mitteln auch immer). Im Selbstverständnis der Akteure (und ihrer Sympathisanten) geht es dabei *vor allem* darum, durch demonstrative 'Wachsamkeit' sozial unerwünschtes Verhalten anderer Personen zu *verhindern* und/oder zu unterbinden. Dieser 'andere' Reaktionstypus scheint dem verunsicherten, sicherheitsbedürftigen Bürger durchaus – im wörtlichen Sinne – handfeste Handlungskonzepte für von ihm als bedrohlich wahrgenommene Situationen der Gefährdung und/oder Belästigung zu liefern.

Die folgenden Ausführungen zu diesem 'selbstjudizierenden' Reaktionstypus basieren auf der Beobachtung, daß sich im Schatten der öffentlichen Debatte über Rechtsradikalismus und Ausländerfeindlichkeit vielerorts wehrwillige Selbstschutzinitiativen zur Verteidigung von Leib und

Leben, Hab und Gut, Ruhe und Ordnung in Bürger- und Kleinbürgerquartieren formieren (vgl. dazu auch Green 1987 und King 1987). Legitimatisiert wird von den Akteuren und ihren Sympathisanten auf eine grassierende Unsicherheit verwiesen – aufgrund zunehmender Bedrohungen unterschiedlichster Art krimineller bzw. kriminalisierter Milieus, die von den staatlichen Ordnungskräften nicht mehr unter Kontrolle gehalten werden können.⁴

2. Die mediale Horror-Inszenierung

„So wie das eklatante Versagen der Parteien in der Asylproblematik das Verhältnis zwischen Politik und Bürgern fundamental verändert hat, so wird die hochschnellende Kriminalität die nächste große Vertrauenskrise in unserem Land auslösen. Alles, was den Bürgern demgegenüber an höheren Steuer- und Abgabenlasten zugemutet wird, ist letzten Endes weniger gravierend als die Tatsache, daß sie der Staat nicht mehr gegen Gewalt und Unrecht schützt“, schrieb Jürgen Offenbach am 27.2.1993 in der 'Südwestpresse' als Kommentar zum Thema 'Politik und Polizei', und weiter: „Die Kriminalität wird hierzulande immer weniger bekämpft und immer mehr verwaltet. Die Diebstahlsquote steigt genauso rasant an wie die Straftaten 'rund ums Auto', vor allem aber die Wohnungseinbrüche. Bürger, die auf Polizeirevierern anrufen, treffen immer öfter den Anrufbeantworter an – oder nicht einmal den.“

Dieser Kommentar stand neben einem vierspaltigen Artikel über die Zunahme von Diebstahl- und Gewaltkriminalität im Bereich der Deutschen Bundesbahn (1992: 18000 Diebstähle und 1000 Raubüberfälle), zu der ein Vorstandsmitglied der Bundesbahnzentrale lapidar meinte, daß die Kriminalität in Deutschland nun mal wachse und die Bahn sich leider nicht von der gesamtgesellschaftlichen Entwicklung abkoppeln könne. Wenn man sich daneben die Printme-

dien von 'Bild' bis 'Der Spiegel', von 'Neue Revue' bis 'Die Zeit' anschaut oder durch die TV-Kanäle zapft, von den Nachrichten bis zur Talkshow, von der Großreportage bis zur Magazinsendung, dann scheint sich dieser Eindruck auch durchaus zu bestätigen: Die Zahl der kriminellen Delikte schwillt allorts an, die polizeiliche Aufklärungsquote hingegen sinkt prozentual fast kontinuierlich ab: In den alten Bundesländern z.B. sei (laut polizeilicher Kriminalstatistik) seit Mitte der achtziger Jahre die Zahl der Straßen- und Handtaschen-Raubüberfälle um 50 Prozent gestiegen, und noch nicht einmal jedes dritte Delikt sei aufgeklärt worden. Von den Wohnungseinbrüchen werde gar nur knapp jeder sechste aufgeklärt. Kein Wunder, wenn man liest, daß die Spurensicherung wegen Personalmangels offenbar nur noch bei wirklich schwerwiegenden Diebstählen und bei Gewaltverbrechen ausrückt.

130000 Straftaten wurden, Presseberichten zufolge, 1992 von der Polizei in Frankfurt registriert, d.h. über 20 Delikte je 100 Einwohner; und auch in Berlin waren es immerhin fast 15 und in Stuttgart noch über 10. Der polizeilichen Kriminalstatistik zufolge steigt dabei der Anteil der Gewaltkriminalität an der Gesamtzahl der registrierten Delikte von Jahr zu Jahr deutlich an. Insbesondere Straßenüberfälle nehmen weit überproportional zu, und zwar, so Werner Mrozek (1991), in Formen, die früher nur aus dem Ausland bekannt gewesen seien: „Raub an den Ampeln, Hilfe erwartende Verunfallte, die zuschlagen, wenn man ihnen helfen will, vor allem aber der Raub von Handtaschen.“ Laut Darstellung der Illustrierten 'Stern' (3/1993, S. 71) z.B. wurden annähernd zwei Drittel der 1992 in Frankfurt begangenen Morde, Totschläge und Raubüberfälle und mehr als die Hälfte der Rauschgiftdelikte von Ausländern verübt. Mrozek spricht von einem 'Verbrechens-Import' aufgrund der "sich immer leichter öffnenden Grenzschränken und kaum noch zu kanalisierenden

JOURNAL AKTUELL

Ströme von Aus- und Übersiedlern, Asylbewerbern und den sogenannten "Touristen".

Noch weitaus katastrophaler als im Westen sieht, wenn man der Medienberichterstattung folgt, die Lage in den *neuen* Bundesländern aus: Die Zahl der Diebstähle hat sich demnach in den großen Städten Ostdeutschlands (Leipzig, Dresden, usw.) gegenüber den DDR-Zeiten verviunfacht, die Zahl der schweren Raubüberfälle hat sich fast versechsfacht, die Zahl der Brandstiftungen versiebenfacht. Es entsteht der Eindruck, als werde der Osten Deutschlands von einer immensen Verbrechenslawine überrollt. Sozialwissenschaftliche, d.h. hinsichtlich der Validität und Reliabilität von Daten typischerweise skrupulösere Experten warnen allerdings vor Fehlinterpretationen aufgrund einfacher Vergleiche der alten DDR-Kriminalstatistiken mit westlichen Erhebungen (vgl. z.B. Lehnert/Schumacher 1991). Gleichwohl konstatieren auch sie "eine erhebliche Zunahme der Aggressivität und Brutalität bei der Tatbegehung sowie der Risikobereitschaft der Täter" (S. 597), wobei der steigende Anteil überregional handelnder Täter beachtenswert sei. Auch in den neuen Ländern steigt – neben dem unbefugten Benutzen von Fahrzeugen – die Zahl schwerer Einbrüche, Brandstiftungen, Raubüberfälle und Gewaltandrohungen besonders stark an.

Eine gerade in den neuen Ländern schlecht ausgerüstete und in ganz Deutschland nach Bekunden der eigenen Sprecher chronisch unterbesetzte Polizei (mindestens 60 000 Beamte sollen auf den Revieren fehlen) sieht sich einem ausufernden Verbrechensmilieu gegenüber: immer besser organisierte, auf Ladendiebstähle und Raubüberfälle spezialisierte Jugendbanden, mit Gewalt und Bestechung arbeitende mafiaähnliche Organisationen, ein Heer von Drogenabhängigen (über 120 000), die ihre Sucht über Wohnungseinbrüche, Diebstähle, Raubüberfälle und Drohungen (neuerdings verstärkt unter Ein-

satz von blutgefüllten Spritzen) finanzieren (ca. 10 Prozent der polizeinotorischen Delikte insgesamt), und zunehmend auch strafummündige Kinder, die von Erwachsenen zum "Klauen und Dealen geschickt" werden (Spiegel 42/1991, S. 32). Nur zwölf Prozent aller Großstadtbewohner in Deutschland, so der 'Stern' 3/1993, S. 72f, wähen sich noch sicher, jeder zehnte der über 50jährigen traut sich kaum noch auf die Straße.

3. Das reale Szenario in den Köpfen der Menschen

Das, in groben Zügen, ist das aktuelle Lebensrisiko- und Existenzangst-Szenario, das die Medien derzeit auffächern und auf die Agenda öffentlicher Aufmerksamkeit setzen. Kolportiert werden dabei ständig erschreckend-eindrucksvolle Statistiken im bewährten Verein mit grauig-grusligen, traumatischen Individual-Erlebnissen und Einzelschicksalen. Derlei Geschichten aus dem Dschungel des Alltagslebens (in den großen Städten) erzeugen und stabilisieren hochgradig subjektive Gefühle der Bedrohtheit durch eine anscheinend unaufhaltsam wachsende Kriminalität – relativ unabhängig von *ausbleibenden* eigenen Widerfähnissen, aber durch *jedes* entsprechend definierbare Ereignis im eigenen Lebenshorizont sofort massiv bestätigt und verstärkt.

Subjektive Verunsicherung bzw. Angst muß offensichtlich *nicht* mit *objektiv* zunehmenden Kriminalitätsraten oder mit einer *tatsächlichen* persönlichen Bedrohtheit einhergehen. Laut Karl-Heinz Reuband (1992) reicht vielmehr ein solches, in den Medien hinlänglich intensiv verbreitetes Horror-Szenario völlig aus, auch dann um sein Hab und Gut und seine persönliche Sicherheit zu bangen, wenn es an einschlägigen *eigenen* Erfahrungen mangelt. Vor allem wenn Verhaltensgewohnheiten durch faktische oder auch fiktive Verbrechen imitiert werden, wenn

überkommene, Vertrauen und Verlässlichkeit schaffende Ordnungskonzepte brüchig werden, wachsen Schutzbedürfnisse und die individuelle wie kollektive Selbstverteidigungs-, Selbstjustiz- und Wehrbereitschaft.

Entsprechend der von Robert K. Merton analysierten Logik einer sich selbst erfüllenden Prophezeiung besteht diese zunehmende (Ab-)Wehrneigung von Menschen, die meinen, sie hätten 'etwas zu verlieren', *tatsächlich* und (relativ) unabhängig von (wie auch immer bestimmbar) *objektiven* Risiken und Bedrohungen – und müssen infolgedessen, *vor* jeglicher (moralischen) Bewertung, erst einmal in ihrer Faktizität zur Kenntnis genommen, beschrieben und verstanden werden. Die wachsenden Sicherheitsbedürfnisse drücken die *tatsächlichen* Befürchtungen und Ängste der Bevölkerung aus. Und entsprechend dem bekannten Diktum von William I. Thomas, wonach die *Definition* einer Situation als 'real' reale Konsequenzen zeitigt, resultiert daraus, zunehmend sichtbarer werdend, das, was man die *neue soziale Sicherheits-Bewegung* nennen könnte.

4. Sicherheit als Geschäft

Derzeit beobachtbare Indikatoren für eine allgemeine Erhöhung des Sicherheits-Bewußtseins sind zunächst einmal die Intensivierung, Ausweitung und Hochrüstung technischer Überwachungs- und Sicherungsanlagen (Alarmanlagen, Patentschlösser, Kameras, Detektoren, Sirenen, elektrische Hunde, usw.). Der zweite Schritt besteht in defensiver Selbstbewaffnung (Selbstverteidigungstechniken, Schlagwaffen, Gas- und Senfsprays, Gas- und Schreckschußpistolen, usw.). Für Objektschutzmaßnahmen werden – insbesondere von Industrieunternehmen, Kaufhäusern und öffentlich-rechtlichen Einrichtungen, zunehmend aber auch von Ladenbesitzern und begüterten Privatleuten – kommerzielle Sicherheitsfirmen engagiert. Die bei diesen Fir-

men beschäftigten Wachmannschaften übernehmen zwischenzeitlich auch die Aufgabe, Raubüberfälle und Nötigungen – insbesondere auf bzw. gegenüber Ladenbesitzern und reichen Privatleuten – zu vereiteln (bekannte Einsatzorte: z.B. Hamburger Bahnhofsviertel, Münchner U-Bahn, Leipziger Innenstadt, Berliner Reichsbahn – vgl. dazu auch Pütter 1992).

Die Herstellung und Erhaltung von Sicherheit wird gegenwärtig also zu einem – allem Anschein nach: lukrativen – Geschäft (vgl. dazu McCrie 1988, Diederichs 1992, Nogala 1992). Allein in Bayern hat sich die Zahl der privaten Sicherheitsunternehmen in den letzten zehn Jahren um 150 Prozent auf über 500 erhöht. Und die Nachfrage nach Werkschutzleuten, Leibwächtern, Kaufhausdetektiven und Patrouillengängern steigt weiter. Die kommerziellen Wacht- und Sicherheitsdienste, bei denen in Deutschland derzeit über 270 000 Menschen arbeiten (bei der Polizei sind es hingegen nur ca. 250 000 – vgl. Höft 1992), haben für ihre Auftraggeber allerdings zwei Nachteile: Zum einen verüben manche der dort Beschäftigten unter dem Deckmantel ihrer Schutz- und Überwachungstätigkeit offenbar *selber* kriminelle Delikte. Zum anderen und vor allem ist es relativ kostspielig, die kommerziell tätigen Sicherheitsmannschaften auf längere Zeit zu engagieren. Im Kölner Villenvorort 'Hahnwald' z.B., dem derzeit wohl prominentesten Beispiel für privat initiierte Schutzmaßnahmen, zahlen die Bewohner gemeinsam rund 120 000 DM pro Jahr für die Sonderbewachung ihres Quartiers.⁵

Kommerzielle Wachmannschaften zu engagieren mag für Großunternehmen und ausgesprochen zahlungskräftige Privatleute eine mögliche Lösung ihrer Sicherheitsprobleme sein, der Normalbürger ist damit aber finanziell überfordert (vgl. auch Weatherill 1988). Dadurch entsteht eine "Zwei-Klassen-Polizei" (Süddeutsche Zeitung vom 13.8.1992, S. 4): Zum einen "eine

effektive Privatpolizei, zugeschnitten auf die Schutzbedürfnisse ihres Auftraggebers. Und da gibt es zum anderen eine staatliche Polizei, die sich wegen katastrophalen Personalmangels mehr und mehr auf die Verfolgung von mittlerer und schwerer Kriminalität beschränken muß". Kriminalität werde dadurch jedenfalls nicht bekämpft oder gar verhindert, sondern nur verdrängt, meint der Kriminologe Hans Joachim Schneider (Interview in 'Neue Revue' 3/1993, S. 13): "Reiche schützen sich mit ihrem Geld. Die Armen können das nicht und kriegen um so mehr ab. Was notwendig ist, ist die Unterstützung der Polizei."

5. Selbstschutz durch Sozial-Engagement

Dieser Ansicht, daß Sicherheit kein Privileg für Reiche werden dürfe und daß deshalb "zuverlässige, seriöse Bürger... jüngere und ältere Privatleute, die viel Freizeit haben", ehrenamtlich als Hilfstruppe der Polizei fungieren sollen, ist auch Edmund Stoiber (Süddeutsche Zeitung, 27.11.1992, sowie Stern 3/1993, S. 78f), mittlerweile Ministerpräsident in Bayern. Deshalb sollen unter der Schirmherrschaft des Innenministeriums im Spätherbst 1993 drei Modellversuche mit privaten Sicherheitswachen gestartet werden: in den bayerischen Städten Nürnberg, Ingolstadt und Deggendorf. Allerdings hat nicht nur ein Sprecher der Polizeigewerkschaft das Projekt als "eine Bankrotterklärung der bayerischen Sicherheitspolitik" bezeichnet. Auch in der Presse gilt die Stoiber-Initiative als "Schnaps-idee", mit der versucht werden soll, "auf möglichst billige Weise ein drängendes Problem zu lösen...: Weil sich der Normalbürger privaten Schutz nicht leisten kann, soll er den staatlichen Schutz durch Eigenleistung verbessern." (Süddeutsche Zeitung, 13.8.1992, S. 4). Die Rede ist von einem politischen "Proteststurm", der nach der Ankündigung der geplanten Modellversuche ausgebrochen sei.

Nicht so sehr die *Idee* einer ehrenamtlichen Sicherheitsinitiative als vielmehr die *Form*, in der sie in Bayern realisiert werden soll, monierte der Fraktionsvorsitzende der FDP im Bayerischen Landtag, Jürgen Doebelin, der selber ein Konzept der Nachbarschaftshilfe nach dem Vorbild des US-amerikanischen 'Neighbourhood Watch Program' vertritt. Und der stellvertretende Fraktionsvorsitzende, Joachim Spatz, meinte dazu (in der Aktuellen Stunde des Bayerischen Landtages am 10.11.1992): "Im Stoiber'schen Modell der Hilfsheriffs meldet sich jemand freiwillig, um andere zu 'schützen' ... bei uns meldet sich jeder, der an einem Nachbarschaftsprogramm teilhaben will, selber, um sich und seine Nachbarn, die das auch wollen, zu schützen. Ich denke, dieser Unterschied zwischen den beiden Modellen ist ganz wesentlich."

Die bayerischen Liberalen sehen also ebenso wie die Christsozialen einen massiven Anstieg der Eigentumsdelikte und einen Rückgang der Aufklärungsquote, aber ihnen zufolge wird "das Feierabend-Polizistenkonzept" Edmund Stoibers keinen wirksamen Beitrag zur Bekämpfung der Kriminalität, und schon gar nicht der *organisierten* Kriminalität leisten können. Sie befürchten statt dessen noch "mehr Bürokratie und Schwerfälligkeit". Ihr eigenes Programm hingegen soll "unter Beratung der Polizei die Bürger einer Wohngegend an einen Tisch bringen, um das Bewußtsein für die Kriminalität zu schärfen und eine gemeinsame Strategie für die Gefahrenabwehr zu organisieren" (so Doebelin am 10.11.1992 in der Aktuellen Stunde des Bayerischen Landtags). Dabei soll es vor allem darum gehen, daß jeder Bürger nicht nur auf seine eigene, sondern eben auch auf die Sicherheit seiner Nachbarn achtet und alle verdächtigen Aktivitäten in seiner Wohngegend sofort der Polizei meldet.⁶

Generell wird von einschlägigen Experten die Zunahme von Einbrüchen, vor allem von Ein-

brüchen *tagsüber*, bei denen oft ganze Wohnungseinrichtungen ausgeräumt und weggefahren werden, tatsächlich auf die fehlenden bzw. minimierten sozialen Kontakte in Wohnquartieren zurückgeführt.

Der Schweizerische Sachversicherungsverband allerdings warnt bereits, daß Kriminelle dann, wenn Einbrüche durch Alarmanlagen und 'neighbourhood watching' – zu aufwendig und riskant würden, wieder auf altbewährte Formen des Diebstahls sowie auf Raub und Straßenraub 'umsteigen' würden (Weltwoche, 3.9.1992, S. 75) – was sich ja wiederum mit den genannten, eben nicht *nur* in den Publikumsmedien kolportierten, sondern auch in Fachorganen publizierten statistischen Daten durchaus decken würde.

Bei der radikalsten Form selbstjudizierender Sicherheitsmaßnahmen schließlich geht es um mehr als nur um das Kontaktieren und Informieren der amtlichen Ordnungshüter. Es geht um das eigene bzw. gemeinsame Zupacken und Hinlangen, um das persönliche Ein- und Durchgreifen, um (individuelle und kollektive) Selbstbewaffnung; es geht um gewalttätige Durchsetzung von Eigen-Interessen; es geht, in der Konsequenz, letztlich um einen neuen Vigilantismus.⁷

Dieses Präventionsmodell scheint, mit ganz wenigen, und zumeist 'einzelgängerischen' Ausnahmen, noch kaum realisiert zu sein⁸, aber es liegt in der 'Logik' des dahinschwindenden Vertrauens in den obrigkeitlichen Schutz von Hab und Gut, Leib und Leben seiner Bürger. Denn in dem Maße, wie dieser Schutz als nicht mehr garantiert *gilt* (nicht unbedingt: nicht mehr garantiert *ist*, dürfte der Anspruch des Staates auf das Gewaltmonopol tatsächlich imitiert und ein 'Recht' auf im Zweifelsfall *gewalttätige* Formen organisierter Selbstverteidigung akklamiert bzw. öffentlich 'eingeklagt' werden.⁹

6. Ein Katalog selbstjudizierender Aktivitäten

In welcher Form auch immer, ob als kommerzielle Wachdienste beauftragende Interessengemeinschaft, ob als ehrenamtliche Hilfstruppe der Polizei, als nachbarschaftliche Polizeibenachrichtigungsinitiative oder als (gegen)gewaltbereite Verteidigungs- und Wehrgemeinschaft: Immer öfter und immer selbstbewußter machen Bürger, machen Normalbürger mobil – gegen Rabauken von rechts und von links, gegen Kriminelle, gegen Ruhestörer und Belästige, gegen Drogen- und Stricherszenen – und gegen ihre eigenen Umbruchs- und Zukunftsängste.¹⁰

Selbstjustiz, wie sie hier dargestellt und im Rahmen der neuen sozialen Sicherheits-Bewegung auch mehr oder weniger aktiv ausgeübt wird, meint dabei im weitesten Sinne *alle* Formen organisierter Antizipationen und Reaktionen von Mitgliedern einer Schutzgemeinschaft auf Verstöße gegen die legale *und* die von den Mitgliedern dieser Schutzgemeinschaft als legitim betrachtete Ordnung (vgl. analog dazu auch Kaiser/Metzger-Pregizer 1977). Der Katalog selbstjudizierender Aktivitäten umfaßt also vor allem:

- a) Prävention im engeren Sinne, d.h.
- sichernde Maßnahmen (z.B. Sichern von Gebäuden und Anlagen, Information der Bevölkerung bzw. Anwohner, Telefonnetz);
 - appellative Maßnahmen (z.B. Aufruf zum Engagement in der bzw. für die Schutzgemeinschaft, Kommunikation mit 'verdächtigen Kreisen');
 - abschreckende Maßnahmen (z.B. Aufstellen von Warntafeln, freilaufende Hunde, Uniformierung, Bewaffnung, 'Erfolgsmeldungen' in den Medien).

JOURNAL AKTUELL

b) Präventive Repression bzw. repressive Prävention, d.h.

- personen-kontrollierende Maßnahmen (z.B. Patrouillen, Überprüfung, d.h. Befragung und/oder Durchsuchung 'verdächtiger' Personen);
- sach-kontrollierende Maßnahmen (z.B. Videoüberwachung von Gebieten und Gebäuden, Durchsuchung von Gebäuden, von Autos usw.).

c) Repression im engeren Sinne, d.h.

- Buß- bzw. Bestrafungsmaßnahmen gegenüber Personen (z.B. Festhalten, Einsperren, Verprügeln, Zwingen zur sachlichen und/oder finanziellen Wiedergutmachung von Schäden);

- rächende Maßnahmen gegenüber Sachen und Personen (z.B. Beschädigung oder Zerstörung von Sachgütern Tatverdächtiger; Verprügeln, Verletzen und/oder Töten von Tatverdächtigen und/oder mit diesen in Verbindung gebrachten Personen).

Präventive und repressive Maßnahmen lassen sich allerdings allenfalls analytisch, nicht aber praktisch einigermaßen scharf voneinander trennen. Vor allem Kontrollen zeitigen in aller Regel beide Effekte, haben also eine *Doppelfunktion* im Hinblick auf Schutz- und Sicherheitsinteressen.



7. Aus Analogien lernen

Aufgrund der Erfahrungen aus den Selbsthilfe- und Alternativbewegungen der 60er, 70er und 80er Jahre läßt sich prognostizieren, daß die Bürger-Wehr-Bewegung nicht ohne weiteres über die Phase des ersten trotzig-protestierenden Aufmarschierens und Patrouillierens hinaus auf Kontinuität zu stellen sein wird. In dem Maße, in dem die kollektiven Selbstschutz-Aktivitäten präventiv greifen, in dem Maße also, in dem die störenden und bedrohlichen 'Elemente' abgeschreckt sein werden, in dem Maße dürften zum einen die relativ hohen finanziellen Aufwendungen mehr und mehr überflüssig erscheinen, und in dem Maße dürfte zum anderen nicht nur durch Routine und Überdruß, sondern auch durch Monotonie und Langeweile dem Normal-Aktivisten der Wehr-Dienst für die Gemeinschaft vergällt werden. Also gerade die erfolgreiche – wie auch immer organisierte – Sicherheitswacht, der es tatsächlich gelingt, das Quartier zu 'säubern', wird den an ihr Beteiligten in absehbarer Zeit lästig werden – sofern sie sich nicht entweder immer neue bekämpfenswerte Bedrohungen und damit immer neue 'action' verschafft (wodurch sie natürlich sowohl in ihrer Kontrollfunktion als auch in ihrem Gewaltpotential zu eskalieren droht), oder sich (statt dessen?) in verbindlichere und verlässlichere Organisationsformen transformiert (vgl. dazu Carriere/Erikson 1989).

Solche dauerhafteren Formen können am ehesten an ähnlichen Phänomenen in anderen Ländern studiert werden: Besonders bekannt, und hierzulande, wie angedeutet, schon konzeptionell adoptiert, sind die sogenannten 'neighbourhood watch programs' in den USA, Großbritannien und Irland, aber z.B. auch in China.¹¹ Was 'neighbourhood watch' eigentlich konkret bedeutet, ist zwar nach wie vor strittig¹², als Lern-Modell für Entwicklungen in Deutschland ist

das Programm aber wohl in jeder Form von Nutzen.

In der Schweiz hat die innere soziale Verteidigung ja bekanntlich in Gestalt eines milizförmigen Zivilschutzes Tradition (vgl. z.B. Lutz 1987); dieser muß künftig wohl zunehmend auf neue Sicherheitsbedürfnisse reagieren und diese aufnehmen.¹³ Nach einem, gegenwärtig von Peter Gross unter dem Etikett "Sicherheitskultur" vorgedachten, Konzept sorgt ein organisatorischer Apparat dafür, daß die Bürger auf ihre Schutzdienstaufgaben hinlänglich vorbereitet werden, daß ihre Sicherungsaktivitäten vernetzt werden und unter Kontrolle bleiben, und daß Wehrgerechtigkeit herrscht (also – mehr oder weniger – daß *jeder* in regelmäßigen Zeitabständen das gleiche Dienstpensum erfüllen muß, wie alle anderen auch). Dabei könnte also ein milizartig organisierter Selbst- und Eigentumsschutzdienst entstehen, der Ordnungsfunktionen ausübt, deren Wahrnehmung durch kommerziell arbeitende Spezialisten (private Sicherheitsfirmen) für den einzelnen Normalbürger und deren Wahrnehmung durch mit Hoheitsrechten ausgestattete Spezialisten für das Gemeinwesen unbezahlbar zu werden scheint.

Inwiefern das Konzept eines derart reformierten Schweizerischen Zivilschutzes tatsächlich auf die immer breiter und vielgestaltiger werdende Bürger-Wehr-Bewegung hierzulande übertragen werden könnte, ist eine vorläufig offene, eventuell durch entsprechende Evaluationsstudien empirisch beantwortbare Frage. 'Sicherheitskultur' als solche¹⁴ aber läßt sich zunächst verstehen als eine Übertragung des auf dem moralischen Gebot der Solidarität gründenden Selbsthilfe- und Hilfe-zur-Selbsthilfe-Gedankens von den klassischen Feldern der Sozialpolitik (z.B. Krankheit, Unfall, Invalidität, Alter, Gesundheit, Familie, Wohnen, Armut, usw.) auf einen elementaren Bereich der *Existenzsicherung*, näm-

lich der Verteidigung von Hab und Gut und von Leib und Leben (vgl. auch bereits Percy 1979).

8. Das Problem des Gewaltpotentials

Dieser elementare Bereich der Existenzsicherung wurde historisch 'erst vor Kurzem', nämlich im Zuge der Durchsetzung des staatlichen Gewaltmonopols in der modernen, rational-bürokratischen Gesellschaft, an einen inzwischen weitgehend verselbständigten Apparat von Experten und Spezialisten übertragen (vgl. dazu z.B. Ethington 1987). Trotzdem sind es die Bürger moderner Gesellschaften heute ganz fraglos gewohnt, daß amtliche Ordnungshüter ihren Alltag relativ sicher und verlässlich machen – so wie sie bis vor kurzem gewohnt waren, daß die Müllabfuhr ihnen regelmäßig ihren Abfall 'vom Hals' schafft.

Gerade hinsichtlich ihrer Abfallprobleme aber sind die Menschen ganz aktuell dabei, ihre Kulturgewohnheiten nachhaltig zu verändern: Sie beginnen offensichtlich mehr und mehr damit, *selber* aktiv mitzuwirken daran, ihre Umwelt sauberer zu halten.¹⁵ Und zugleich fordern sie mittels vielfältiger moralischer Appelle *alle* anderen auf, dafür Sorge zu tragen und das ihre dazu zu tun, daß sie selbst und 'ihre Kinder' in einer besseren Welt leben können, jedenfalls nicht in einer noch schlechteren leben *müssen*. Die Einsicht, daß die Müllabfuhr (jedenfalls: alleine) die Abfallprobleme nicht mehr aus der Welt schaffen kann, scheint auf dem besten Weg zu sein, zu einem gesamtgesellschaftlichen Konsens zu werden (gerade *weil* über Lösungsmöglichkeiten so intensiv gestritten wird). Was spricht also dagegen, eine ähnliche Einsichtigkeit auch der Polizei gegenüber walten zu lassen (vgl. hierzu z.B. Bright 1990)?

Nun, problematisch erscheint die Idee der Selbstschutzhilfe wegen einer Fülle von zum Teil nicht nur unbeantworteten, sondern noch gar nicht

gestellten Fragen nach den Kontroll- und Steuerungschancen gegenüber einem dadurch aktivierbaren Gewaltpotential. Um aus diesem Problembereich lediglich ein Beispiel herauszugreifen: Sowohl die Ordnungsvorstellungen als auch die Sanktionsmaßnahmen, auf die von Schutzgemeinschaften rekuriert wird, beziehen sich zum einen auf gesetzliche Bestimmungen. Sie können sich zum anderen aber grundsätzlich auch auf *nicht* gesetzlich abgesicherte, aber 'erwünschte' Verhaltensnormen und Reaktionsweisen sowie auf willkürlich von der Schutzgemeinschaft getroffene Festlegungen über 'Verstoß und Vergeltung' beziehen.

Die Differenz zwischen ordnungsgemäßem und ordnungswidrigem Verhalten wäre infolgedessen nicht mehr eindeutig gesetzlich definierbar, sondern in den Ermessensspielraum der Schutzgemeinschaft bzw. einzelner ihrer Mitglieder gestellt. 'Geahndet' – und zwar nicht nur im Sinne legaler strafrechtlicher Verfolgung – werden könnten dann dementsprechend nicht mehr nur *strafrechtlich* relevante Delikte, sondern eben auch Verhaltensweisen, die als Verstöße gegen die (sozusagen lokalidiosynkratisch) von der jeweiligen Schutzgemeinschaft (willkürlich) definierten Ordnung interpretiert werden können (vgl. dazu auch Shearing/Stenning 1983 und Ryan/Ward 1989).

Derlei Fragen aufzuwerfen und zu klären, wäre m.E. Aufgabe einer sachlichen Debatte zu diesem ausgesprochen virulenten Thema (vgl. dazu auch Lea/Young 1984). Ich jedenfalls sehe uns hierzulande mit den soeben kurz skizzierten, empirisch beobachtbaren Entwicklungen und Diskussionen erst am Anfang einer die kommenden Jahren prägenden Auseinandersetzung um eine Kriminalisierung weiter Bevölkerungsteile und um steigende Kriminalitätsraten einerseits und um alle möglichen Formen der Sicherheitsgewährleistung und Sozialkontrolle ein-

schließlich gewalttätiger Selbstverteidigung andererseits.

Roland Hitzler ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Institut für Soziologie der Ludwig-Maximilians-Universität München

Anmerkungen

- ¹ Sylvia Lustig danke ich für ihre engagierten Recherchen, Elmar Koenen für wichtige terminologische Hinweise.
- ² 'Therapie' meint hier, im Anschluß an Berger/Luckmann (1969, S. 121ff), ganz allgemein alle Steuerungsmaßnahmen gegenüber Individuen und Gruppen, die darauf abzielen, von einer sozial definierten 'Normalität' abweichende Zustände und Verhaltensweisen durch 'Heilung' zu korrigieren.
- ³ Wobei Therapie natürlich, streng genommen, ebenfalls als Form der Repression begriffen werden kann. Gemeint sind hier mit 'Repression' im wesentlichen gewaltförmige Varianten solcher Maßnahmen, wie sie bei Berger/Luckmann (1969, S. 123f) unter 'Nihilierung' thematisiert werden.
- ⁴ Vgl. dazu z.B. Johnston 1992, sowie den Sammelband von Shearing/Stenning 1987. – Zunächst wird in der Debatte über dieses Phänomen auch schon die Frage gestellt, ob damit das staatliche Gewaltmonopol wieder (einmal) zur Diskussion – oder gar zur Disposition – steht (vgl. dazu v.a. Narr 1992).
- ⁵ Ihre Drohung, ihre Steuerzahlungen einzuschränken, wenn der Staat seiner Aufgabe, sie wirksam zu schützen, nicht nachkomme, – vgl. Kölner Stadtanzeiger vom 10.9.1992 – haben die Mitglieder der Hahnwalder Interessengemeinschaft allerdings noch nicht wahrgemacht.
- ⁶ Laut Doebelin konnte mit einem solchen Konzept z.B. in San Diego, wo sich 20 Prozent der Bevölkerung am Neighbourhood-Watching beteiligen, das statistische Risiko, Opfer eines Einbruchsdiebstahls zu werden, von 2,5 auf 0,1 Prozent gesenkt werden. – Eine interessante Zusatzinformation, die bei Doebelin eben nicht auftaucht, kolportiert allerdings Clifton (1985, S. 242): "American research suggests that after a successful start, in which crime is reduced by a considerable margin, Neighbourhood Watch schemes attract less interest in the second year and collapse the year after."
- ⁷ Der Begriff 'Vigilantismus' meint Bürgerwehrhaftigkeit – in allen Spielarten – als handlungspraktische Ideologie. Prinzipiell ist Vigilantismus mithin (in der Diktion von Ulrich Beck 1993) so etwas wie eine 'subpolitische' Alternative zum staatlichen Gewaltmonopol.
- ⁸ Unter bestimmten Gesichtspunkten kann man hier vielleicht die umstrittenen 'Guardian Angels' nennen (vgl. dazu z.B. Pennell/Curtis/Henderson 1985 sowie Wilmes 1992). – Zu entsprechenden sozialpsychologischen Konzepten vgl. Kuhl 1986.
- ⁹ Erinnert sei hierzu lediglich exemplarisch an die Ankündigung des Schriftstellers Ralph Giordano im November 1992, sich zu bewaffnen, um sich adäquat gegen Angriffe von Rechtsextremisten verteidigen zu können, und an seine Aufforderung an die Juden in Deutschland, "gleiches zu tun, da der Staat offensichtlich nicht mehr im Stande (oder nicht willens) ist, seine Minderheiten zu beschützen" (Süddeutsche Zeitung, 28./29.11.1992, S. 19). – Erinnert sei aber auch an die zumindest von Teilen der feministischen Bewegung befürwortete 'Gewalt gegen Vergewaltiger'.
- ¹⁰ Die amtlichen Ordnungshüter sind in der Regel skeptisch gegenüber diesen Selbstschutz-Aktivitäten, unter anderem mit der Begründung, es komme immer wieder zu Unklarheiten und auch zu Mißverständnissen über Befugnisse, über Aufgabenteilungen und auch über die Formen des Informationsaustausches (vgl. hierzu auch Walsleben 1992).
- ¹¹ Vgl. generell Rosenbaum 1987 und 1988, zu China: Johnson 1983-84, zu Großbritannien: z.B. Bennett 1990 und Clarke 1987, zu Irland: Hourihan 1987, zu den USA: z.B. Garofalo/McLeod 1989. – In den USA, wo bekanntlich nach wie vor jeder Bürger das in der Verfassung verankerte Recht hat, eine Waffe zu tragen, hat auch – anders als in Deutschland – der Vigilantismus durchaus Tradition (vgl. dazu z.B. Burrows 1976

sowie den Sammelband von Rosenbaum/Sedeburg 1976).

¹² "Viewed narrowly, it involves encouraging people to pursue essentially individual activities more energetically. Those with more ambitious ideas see it as a series of strategies and activities undertaken by the local community within a neighbourhood, designed to combat criminal and anti-social activities" (Clifton 1985, S. 241).

¹³ "Hohe Dringlichkeit haben", so der St. Galler Soziologe Peter Gross (1992, S. 2), in der Schweiz "weder atomare oder überhaupt militärische Risiken, noch Überschwemmungen und Lawinengebänge, sondern allgegenwärtige, schleichende, in die Zivilgesellschaft eingedrungene Unsicherheiten und Probleme, mit denen sich unsere Gesellschaft schwer tut, denen die Wissenschaft hilflos gegenübersteht und denen gegenüber die institutionellen Sicherheitsapparate, Polizei, Armee, wenig oder nichts ausrichten können."

¹⁴ Es geht dabei im allgemeinsten Sinne einfach darum, ein Netz zu knüpfen "von aufeinander abgestimmten Pflichten und Rechten, die das Quartier und das Leben lebenswert machen", und dadurch "soziale und innere Sicherheit im Nahraum" herzustellen und aufrechtzuerhalten (Gross 1992, S. 8).

¹⁵ In verschiedenen Landkreisen in Bayern z.B. ist, auf Anregung und mit Unterstützung des dortigen Umweltministers, bereits eine 'Naturschutz-wacht' installiert worden, in der umweltbewusste Bürger freiwillig und ehrenamtlich darauf achten, daß weniger ökologisch bewusste Mitmenschen sich nicht an schützenswerter Natur vergehen. Analogien zu der geplanten 'Sicherheits-wacht' sind schon im Vorfeld der Entwicklung nicht zu übersehen.

Literatur

- Beck, Ulrich* (1993): Die Erfindung des Politischen. Frankfurt a.M. (Suhrkamp)
- Bennett, Trevor* (1990): Evaluating Neighbourhood Watch. Aldershot (Gower)
- Berger, Peter L./Luckmann, Thomas* (1969): Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Frankfurt a.M. (Fischer)
- Bright, J.* (1990): Patrolling the Streets and the Tube: A Job for the Police or Active Citizens? Swindon (Crime Concern)
- Burrows, W.E.* (1976): Vigilante. New York (Harcourt Brace Jovanovich)
- Carriere, K.D./Erikson, R.V.* (1989): Crime Stoppers: A Study in the Organization of Community Policing. Toronto (University of Toronto, Centre for Criminology)
- Clarke, M.J.* (1987): Citizenship, community and the management of crime. In: British Journal of Criminology, Vol. 27, No. 1, S. 384-400
- Diederichs, Otto* (1992): Private Sicherheitsdienste in Zahlen und Fakten. In: Bürgerrechte & Polizei (CILIP), Nr. 3, S. 24-31
- Ethington, P.J.* (1987): Vigilantes and the police: the creation of a professional police bureaucracy in San Francisco 1847-1900. In: Journal of Social History, Vol. 21, No. 2, S. 197-227
- Garofalo, James/McLeod, Maureen* (1989): The Structure and Operations of Neighbourhood Watch Programs in the United States. In: Crime and Delinquency, Vol. 35, No. 3, S. 326-344
- Green, D.G.* (1987): The New Right: The Counter-Revolution in Political, Economic and Social Thought. London (Harvester/Wheatsheaf)
- Gross, Peter* (1992): Die Umnutzung eines Sonderfalles. Vom Zivilschutz zur sozialen Verteidigung der Schweiz. St. Gallen (Arbeitspapier) 1992
- Höfl, Uwe* (1992): Was kostet die Polizei? In: Bürgerrechte & Polizei (CILIP), Nr. 3, S. 59-63
- Hourihan, K.* (1987): Local-Community Involvement and Participation in Neighbourhood Watch. A Case-Study in Cork, Ireland. In: Urban Studies, Vol. 24, No. 2, S. 129-136
- Johnson, E.H.* (1983-84): Neighbourhood police in the People's Republic of China. In: Police Studies, Winter, S. 8-12

- Johnston, Les* (1992): The Rebirth of Private Policing. London/New York (Routledge)
- Kaiser, Günther/Metzger-Pregizer, Gerhard* (1977) (Hrsg.): Betriebsjustiz. Berlin (Duncker & Humblot)
- King, D.* (1987): The new Right: Politics, Markets and Citizenship. London (Macmillan)
- Kühl, Ulrich* (1986): Selbstsicherheit und prosoziales Handeln: Zivilcourage im Alltag. München (Profil)
- Lea, J./Young, J.* (1984): What is to be Done about Law and Order? Harmondsworth (Penguin)
- Lehnert, Gregor/Schumacher, Heinz* (1991): Kriminalitätsentwicklung in den neuen Bundesländern. In: Wirtschaftsschutz und Sicherheitstechnik, H. 7, S. 596-598
- Lutz, Ernst* (1987): Soziale Verteidigung. In: *Heisenberg, Wolfgang/Lutz, Dieter S.* (Hrsg.): Sicherheitspolitik kontrovers. Baden-Baden (Nomos), S. 592-601
- McCrie, R.D.* (1988): The development of the US security industry. In: *Lipman, L.A.* (ed.): The Annals of the American Academy of Political and Social Science: The Private Security Industry: Issues and Trends. California (Sage), Vol. 498, S. 23-33
- Mrozek, Werner* (1991): Verbrechens-Import. In: Wirtschaftsschutz und Sicherheitstechnik, H. 6, S. 453
- Narr, Wolf-Dieter* (1992): Der Markt der Sicherheit, das Gewaltmonopol des Staates und die Bürgerrechte. In: Bürgerrechte & Polizei (CILIP), Nr. 3, S. 6-13
- Nogala, Detlev* (1992): Sicherheit als Ware und Dienstleistung. In: Bürgerrechte & Polizei (CILIP), Nr. 3, S. 18-23
- Pennell, S./Curtis, C./Henderson, J.* (1985): Guardian Angels: an Assessment of Citizen Response to Crime. Washington (US Department of Justice, Government Printing Office)
- Percy, S.L.* (1979): Citizen co-production of community safety. In: *Baker, R./Mayer, F.A.* (eds.): Evaluating Alternative Law Enforcement Policies. Lexington, Mass. (Lexington Books)
- Piüter, Norbert*: Öffentlicher Nahverkehr – Sicherheit durch Private? In: Bürgerrechte & Polizei (CILIP), Nr. 3, S. 32-37
- Reuband, Karl-Heinz* (1992): Objektive und subjektive Bedrohung durch Kriminalität. In: KZfSS, H. 2, S. 31-35
- Rosenbaum, Dennis P.* (1987): The Theory and Research behind Neighbourhood Watch: Is It a Sound Fear and Crime Reduction Strategy? In: Crime and Delinquency, Vol. 33, No. 1, S. 103-134
- Rosenbaum, Dennis P.* (1988): A critical eye on neighbourhood watch: Does it reduce crime and fear? In: *Hope, T./Shaw, M.* (eds.): Communities and Crime Reduction. London (HMSO), S. 126-45
- Rosenbaum, H.J./Sedeberg, P.C.* (1976) (eds.): Vigilante Politics. Pennsylvania (University of Pennsylvania Press)
- Ryat, M./Ward, T.* (1989): Privatization and the Penal System: the American Experience and the Debate in Britain. Milton Keynes (Open University Press)
- Shearing, C.D./Stenning, P.C.* (1983): Private security-implications for social control. In: Social Problems, Vol. 30, No. 5, S. 493-506
- Shearing, C.D./Stenning, P.C.* (1987) (eds.): Private Policing. California (Sage)
- Walsleben, Burkhard von* (1992): Polizei, private Sicherheitsdienste und staatliches Gewaltmonopol. In: Bürgerrechte & Polizei (CILIP), Nr. 3, S. 14-17
- Weatherill, S.* (1988): Buying special police services. In: Public Law, Spring, S. 106-27
- Wilmes, Annette* (1992): Selbsthilfe statt kommerzieller Sicherheit. In: Bürgerrechte & Polizei (CILIP), Nr. 3, S. 38-40

Karl Gabriel

Wandel des Religiösen

1. Einleitung

Die Beobachtung des Wandels des Religiösen wirft gegenwärtig spezifische Probleme auf. Wenn sich alles von Grund auf ändert, wie es heute scheint, auf welche Bezugsgröße hin läßt sich dann überhaupt vom Wandel des Religiösen sprechen? Wenn der Wandel das Religiöse selbst betrifft, nicht nur religiöse Institutionen, Rollen und Praktiken, bis zu welcher Grenze haben wir es überhaupt noch mit dem Religiösen zu tun? Von welchem Punkt an ist redlicherweise nicht mehr vom Wandel des Religiösen zu sprechen, sondern schlicht von seinem Verschwinden? Vor dem Hintergrund der hier nur angedeuteten Problematik eines unbestimmt und diffus werdenden Religionsbegriffs selbst wähle ich einen zumindest für die deutsche Religionssoziologie bis heute ungewöhnlichen Ansatz. Ich gehe davon aus, daß es so etwas wie ein religiöses Feld gibt, in dem unterschiedliche Akteure darum ringen, Religion zu definieren, die Grenzen von Religion zu bestimmen und religiöse Rollen auszugestalten (Bourdieu 1992; Matthes 1992). Im religiösen Feld geht es um die symbolische Manipulation des Verhaltens und die Orientierung der Weltansicht angesichts einer Struktur menschlicher Erfahrung, aus der ein Jenseits des Alltags nicht verbannt werden kann. Die Aushandlungsprozesse, was Religion ist und wozu sie dient, spielen sich auf Problemfeldern individuellen und gesellschaftlichen

Lebens ab, die Ausdruck seiner kontingenten Verfassung sind. Handlungssohnmacht, Ängste, Affekte, Risiken und Unsicherheiten, aber auch der Reiz von Grenzüberschreitungen lassen einen Bedarf an Handlungen und Symbolen entstehen, die auf Lebensführung und Lebensbewältigung angesichts nicht hintergebar bzw. gesuchter Kontingenzen ausgerichtet sind. In Sachen Religion wird aber auch darum gerungen, was menschliche Gemeinschaftsbildungen zusammenhält, wie die Welt insgesamt zu sehen ist und ob und was an den gegebenen Sozialverhältnissen zur Distanz und Veränderung herausfordert (Kaufmann 1989:84f.).

Das religiöse Feld mit seinen Akteuren hat eine Geschichte. In unserem kulturellen Kontext ist dies die Christentumsgeschichte, in der sich die skizzierten Problemfelder des Religiösen und ihre Grenzen wie auch die Bewältigungs- und Lösungsmodelle in spezifischer Weise historisch herausgebildet haben. Die neuzeitliche Christentumsgeschichte ist von Anfang an durch den Kampf zwischen einer am tradierten religiösen Modell orientierten Klerikerelite und einer konkurrierenden Laienelite um die geltenden Parameter der Lebensführung und Weltdeutung geprägt. In diesem Kampf hat sich erst jenes Verständnis von Religion samt seiner begrifflichen Fassung herausgebildet, das in die hier skizzierte Beschreibung des religiösen Feldes Eingang gefunden hat (Matthes 1990). Mit dem Wandel

des religiösen Feldes und seiner Akteure verändert sich auch heute – so ist zu erwarten –, was als das Religiöse gilt, wie dessen Grenzen definiert werden und welche Funktionen ihm zugeschrieben werden. Die soziologische Analyse des religiösen Feldes wird dabei immer mit im Blick haben müssen, daß die Ursprünge der Soziologie insgesamt wie insbesondere der Religionssoziologie mit den Interessen jener Laienelite verwoben sind, die sich von der Definitionsmacht der herkömmlichen Klerikerelite zu emanzipieren suchte (Matthes 1989). Vor diesem Hintergrund möchte ich im folgenden der Frage nachgehen, wie sich gegenwärtig das religiöse Feld verändert und mit ihm die Qualität und die Grenze des Religiösen.

2. Die Auflösung des etablierten Feldes des Religiösen

Auf dem religiösen Feld vollziehen sich heute die vorläufig letzten Schritte eines lang anhaltenden Umbaus eines bestimmten Modells des Religiösen mit seinen Grenzen. Dieses Modell war gekennzeichnet durch ein fest etabliertes Monopol der Definition von Religion. Für alle Problemfelder des Religiösen, von der Angstbewältigung bis zur Distanzierung von den gegebenen Sozialverhältnissen, bot die Monopolinstitution einen ausgearbeiteten Symbolkomplex mit entsprechenden Ritualisierungen an. Sie gab dem Religiösen damit scharf gezogene, klare und sichtbare Grenzen. Der Grundidee nach handelte es sich um die Etablierung einer geistlichen Körperschaft mit einem Monopol der legitimen Handhabung transzendenter Heilsgüter und ihrer irdischen Verwaltung durch Geistliche (Bordieu 1992:232). Für die soziale Konstruktion der Transzendenzerfahrungen existierte damit ein verbindliches, alternatives vorgegebenes und in diesem Sinne glaubwürdiges Modell (Luckmann 1991:178ff.). Zu diesem Modell gehörte sowohl die scharf konturierte Differenz zwischen Diesseits und Jenseits, zwischen Pro-

fanem und Sakralem, als auch ihre institutionell abgesicherte Bezugnahme aufeinander. Die Vorstellung der Abhängigkeit des jenseitigen, ewigen Heils von der durch institutionelle Gnadennittel unterstützten diesseitigen Lebensführung bot die Chance zu einer weitreichenden symbolischen Manipulation und moralgeprägten Formierung der alltäglichen Lebensführung.

Bis in die Gegenwart hinein ist der Wandel des Religiösen durch die Auflösung des skizzierten Modells des religiösen Feldes bestimmt. Die etablierten religiösen Institutionen haben das Definitionsmonopol über das Religiöse eingebüßt. "In dem Kampf um die Durchsetzung der richtigen Weise, Leben und Welt zu erleben und zu sehen, wandelt sich die Stellung des Geistlichen tendenziell von einer dominanten in eine dominierte,...(Bourdieu 1992:237)". Nichts prägt den religiösen Wandel der letzten beiden Jahrzehnte mehr als das Abrücken vom institutionell verfaßten, etablierten Modell der Religion. In den entwickelten Gesellschaften des Westens zeigen alle Indikatoren institutionell verfaßter Religion in dieselbe Richtung: Die Zustimmung zu ihren Dogmen sinkt, ihre Moralvorschriften finden weniger Beachtung und die abgeforderte rituelle Praxis läßt nach. Wie sich an Umfragedaten zeigen läßt, haben in der Bundesrepublik die Nachkriegsgenerationen sprunghaft Abschied genommen vom skizzierten Modell der etablierten Religion (Gabriel 1992:27ff.). Heute erscheint das institutionell verfaßte Modell des Religiösen nur noch gegenüber einer kleinen Minderheit tradierbar.

Mit dem Monopolverlust haben sich auch die etablierten Grenzen des Religiösen aufgelöst. Zum einen existiert kein glaubwürdiger und plausibel vermittelbarer Symbolkomplex mehr, der alle klassischen religiösen Funktionen in sich vereinigen könnte. Diese Funktionen, so Franz-Xaver Kaufmann, sind: Identitätsstiftung, Handlungszuführung, Kontingenzbewältigung, Sozial-

integration, Kosmisierung und Weltentdistanzierung. "Heute gibt es offenkundig keine Instanz und keinen zentralen Ideenkomplex, die im Stande wären, all diese sechs Funktionen in für die Mehrzahl der Zeitgenossen plausibler Weise zugleich zu erfüllen; in diesem Sinne gibt es 'Religion' nicht mehr." (Kaufmann 1989:86)¹ Für Affektbindung und Angstbewältigung zum Beispiel haben "neue Geistliche" (Bourdieu 1992:232) ihren gesellschaftlich legitimierten Kompetenzanspruch erhoben und erfolgreich durchgesetzt. Seitdem brauchen die "alten Geistlichen", wenn sie auf diesem klassischen Feld des Religiösen überhaupt mitreden wollen, den Umweg über die Pastoralpsychologie.

Zum anderen hat die Auflösung der klar gezogenen Grenzen des Religiösen zu einem Unbestimmt- und Diffuswerden des Religiösen geführt (Kaufmann 1989:30). Mit dem Verschwimmen der Grenzen des Religiösen ist Religion sozial unsichtbarer geworden (Luckmann 1991). Das Religiöse taucht an Orten auf, aus denen es bisher erfolgreich ausgegrenzt war, wie im "ganz normalen Chaos der Liebe" (Beck/Beck-Gernsheim 1990). Insbesondere hat die leicht organisierte Transzendenzverwaltung ihre bisherigen Grundlagen verloren. Die symbolische Manipulation des Alltagsverhaltens über einen mit dem Schicksal ewigen Heils bzw. Unheils verknüpften Moralcode ist bis in die Reihen der kirchlich orientierten Gläubigen hinein zusammengebrochen. Im Gegenzug erscheint aber auch der Alltag weniger sicher vor unerwarteten Einbrüchen von Transzendenz, und Moralisierungen des Verhaltens werden ubiquitär.

Das neue religiöse Feld – so im Anschluß an Thomas Luckmann formuliert – läßt sich leichter durch etwas charakterisieren, was es nicht ist, als durch das, was es ist: Es "zeichnet sich durch das Fehlen allgemein glaubwürdiger und verbindlicher gesellschaftlicher Modelle für dauerhafte, allgemeinemenschliche Erfahrungen der

Transzendenz aus" (Luckmann 1991:182). Trotzdem möchte ich im folgenden den Versuch machen, einige Grundlinien des neuen religiösen Feldes in groben Umrissen zu skizzieren.

3. Individualisierung und "Bricolage" des Religiösen

Was tritt heute an die Stelle der überkommenen monopolistischen Struktur des religiösen Feldes? Wer definiert heute, was Religion ist, wo sie anfängt und wo sie aufhört? Wer bestimmt die Grenzen des religiösen Feldes? Bei der Beantwortung dieser Fragen wird man zunächst einzuräumen haben, daß die Semantik des Religiösen nach wie vor von ihrer kirchlichen Verfassung dominiert wird. Dies gilt zumindest auf dem Informationsniveau, an das repräsentative Umfragedaten herankommen. Befragt, ob sie sich als religiös versteht oder nicht, beantwortet die deutliche Mehrheit der Bevölkerung diese Frage nach wie vor am Maßstab der überkommenen religiösen Semantik. Mit der Nähe zu den Kirchen nimmt die Selbstdefinition als religiös zu, mit der Ferne zu ihnen ab. Dies darf aber nicht darüber hinwegtäuschen, daß sich das religiöse Feld von Grund auf verändert hat.

Der wichtigste Parameter der Veränderung besteht in einer folgenreichen Verschiebung der Machtbalance zugunsten des Individuums. An die Stelle des klassischen Modells klar definierter Religion mit organisierter Repräsentanz ist bisher kein ähnlich strukturiertes, alternatives Modell getreten. Es ist auch kein Symbol- und Ritualkomplex geschweige denn eine Instanz in Sicht, die die Leerstelle des alten Modells füllen könnten. Vielmehr erscheint in Sachen Religion tendenziell "jede(r) ein Sonderfall" geworden zu sein (Dubach/Campiche 1993). Das einst von einem Monopolanbieter beherrschte religiöse Feld wandelt sich hin zu einer Struktur, in der sich die einzelnen ihre Religion selbst zusammenbasteln.

Je nach Alter, Milieueinbindung und Beeinflussung durch modernisierte Lebensstile variiert das Muster der "Bricolage". Der religiöse "Fleckerlteppich" der Älteren zeigt trotz unübersehbarer Phänomene der Auswahl nach wie vor eine große Nähe zum überkommenen religiösen Modell. Mit einer deutlichen Grenze um das 45. Lebensjahr herum nehmen zu den jüngeren Jahrgängen hin die eigengewirkten Anteile zu (Gabriel 1992:31ff.). Den Extrempol in dieser Richtung bilden Jugendliche aus der Okkultszene mit einer ausgeprägten "Sinn-Bricolage" und der Suche nach dem "Okkult-Thrill" mit hoher Erlebnisintensität (Helsper 1992:352 ff.).

Neben dem Alter ist als beeinflussender Faktor für das jeweilige Muster der "Bricolage" die Nähe und Ferne zu den kirchlich-konfessionellen Milieus von Bedeutung. In ihrer Nähe nimmt die "Bricolage" die Form einer scharfen Hierarchisierung der Glaubenswahrheiten und des synkretistischen Einbaus neuer Elemente an. So scheint es einer Vielzahl von Kirchgängern keine große Schwierigkeiten zu bereiten, Ideen der Reinkarnation in ihr kirchlich geprägtes individuelles Glaubenssystem zu integrieren (Krüggeler 1993:108ff.). Es macht die Tragik fundamentalistischer Strömungen im westlichen Christentum aus – und unterscheidet sie von Varianten des Fundamentalismus in anderen kulturellen Kontexten –, daß ihr Festhalten am klassischen Modell seinerseits als eine hochselektive Auswahl aus vielen anderen Möglichkeiten erscheint und den Blick für das Selektive des Religiösen eher verschärft als aufhebt. Lebenslange Auswahl und häufig wechselnde Lösungen der Sinnsuche mit hohen reflexiven Anteilen finden wir als extreme Variante der "Bricolage" in den neureligiösen Szenen des "New Age" (Stenger 1993).

Auch in den ländlich geprägten Regionen hat in den letzten Jahren mit dem Nachlassen der kollektiven Kontrollen insgesamt der Anteil der

"Auswahlchristen" (Zulehner 1982) sprunghaft zugenommen. In dieser Dimension bildet die auf schnellen Umschlag und Verbrauch hin angelegte "City-Religion" (Höhn 1989) der jungen Gutverdienenden in den großstädtischen Ballungszentren einen Extremfall von "Bricolage".

Das durch unterschiedliche Muster der "Bricolage" geprägte neue Feld des Religiösen hat die Tendenz, den Raum des Religiösen eher zu erweitern als zu verengen. Die Macht zur Eingrenzung des Religiösen können die Kirchen nur noch in spezifischen Fällen von als sozial schädlich definierbaren "Jugendsekten" mehr oder weniger erfolgreich behaupten. In diesem Zusammenhang gehören Phänomene der Wiederkehr des Okkulten in den Alltag hochmodernisierter Gesellschaften oder die Tendenz zur Sakralisierung von Liebesbeziehungen. Das neue religiöse Feld verändert aber auch die Qualität der Religion: Sie nimmt eine stärker bedürfnis- und erlebnisorientierte Form an. Damit sinkt die Transzendenzspannweite des Religiösen. Große Transendenzen ohne herstellbare Bezüge zur Erlebniswelt des einzelnen lassen sich nur noch schwer und unter besonderen Vorkehrungen tradieren. Sie sind zu ihrer Plausibilisierung zumindest auf mittlere und kleine Transendenzen angewiesen (Luckmann 1991:166ff.). Symptomatisch erscheint die Tendenz zur Sakralisierung von Subjektivität und von Gruppenbezügen als typischen Orten sozial unsichtbarer Religiosität. Sichtbar werden die neuen Formen von Religiosität, so die Argumentation Hans-Georg Soeffners, in den neuen Ritualisierungen innerhalb abweichender Jugendszenen wie den Punks und den demonstrativen Massenritualen des Antiritualismus (Soeffner 1992). Wie selbst das verwendete symbolische Material der Punkszene zeigt, bildet die christliche Symbolwelt nach wie vor das Reservoir, aus dem auch die Formen neuer Religiosität schöpfen.

Unverkennbar sind die Phänomene einer individuellen "Bricolage" – und selbst die Sakralisierung des Subjekts in der Ausdifferenzierung individueller Transformationsgestalten der tradierten Symbolwelt – im modernen Christentum angelegt. Daran mag es liegen, daß die tiefgreifenden Veränderungen des religiösen Feldes bis heute nicht zu einem revolutionären Umbruch des Religionssystems insgesamt geführt haben. Durch vielfältige, konfliktbeladene Inkulturationsprozesse gelingt es dem kirchlich verfaßten Christentum bis heute, dem Wandel des Religiösen so weit zu folgen, daß die in den neuen Entwicklungen angelegte Sprengkraft überraschend vermindert erscheint.

4. Pluralisierung der Akteure und die Logik des Marktes

Der Auflösung des tradierten religiösen Modells und der Tendenz zur individuellen "Bricolage" des Religiösen korrespondiert auf der Seite der Anbieter eine marktanalogue Pluralisierung der Akteure. Um das vom tradierten Modell freigebene Feld des Religiösen wird auf vielfältige Weise gerungen. Alle Akteure bewegen sich in einem Feld, dessen Institutionalisierung nur noch sekundären Charakter besitzt. Dies macht die Akteure zu Anbietern von Symbolen, Ritualen und Lebensstilen auf einem Markt, der strukturell den privaten Nachfragerinteressen Entscheidungsmöglichkeiten bietet. Zur neuen Macht der Begrenzung des Religiösen wird damit die Logik des Marktes. Sie schafft die neue Pluralität des Religiösen, hat aber auch die Tendenz, sie gleichzeitig nach Marktgesichtspunkten zu begrenzen. Auch für das Feld des Religiösen gilt damit, was Zygmunt Bauman für den Bereich der kulturellen Ausdrucksformen insgesamt konstatiert: "Die Verschiedenheit gedeiht; und der Markt gedeiht mit. Genauer, nur solche Verschiedenheit darf gedeihen, die dem Markt nützt" (Bauman zit. nach Keupp 1993). Es gehört zu den Antinomien der gegenwärtigen religiösen

Lage, daß die strukturell eröffnete Chance zur Autonomie hinsichtlich des Religiösen auf Marktkräfte trifft, die sich die Freisetzungprozesse aus der religiösen Tradition zu Nutze machen und neue Abhängigkeiten der individualisierten einzelnen schaffen.

Auf dem religiösen Feld bewegen sich heute eine Vielzahl von Akteuren, die sich traditionell religiöser Funktionskomplexe bemächtigt haben und ihre Lösungsangebote erfolgreich als nicht-religiös definieren. Zu ihnen gehören die "neuen Geistlichen" aus den personenbezogenen Dienstleistungsberufen, von denen Bourdieu feststellt, daß sie "unter Berufung auf die Wissenschaft Wahrheiten und Werte durchsetzen, die offensichtlich häufig nicht mehr und nicht weniger mit Wissenschaft zu tun haben als die der religiösen Autoritäten der Vergangenheit (Bourdieu 1992:237). Für faktisch alle Felder des klassischen religiösen Monopols existieren heute erfolgreich als nichtreligiös definierte Alternativen oder zumindest Substitute, auf die das wählende Publikum ausweichen kann. Dank der Massenmedien erreicht das Angebot an Alternativen und Substituten auch den letzten Winkel der Republik.

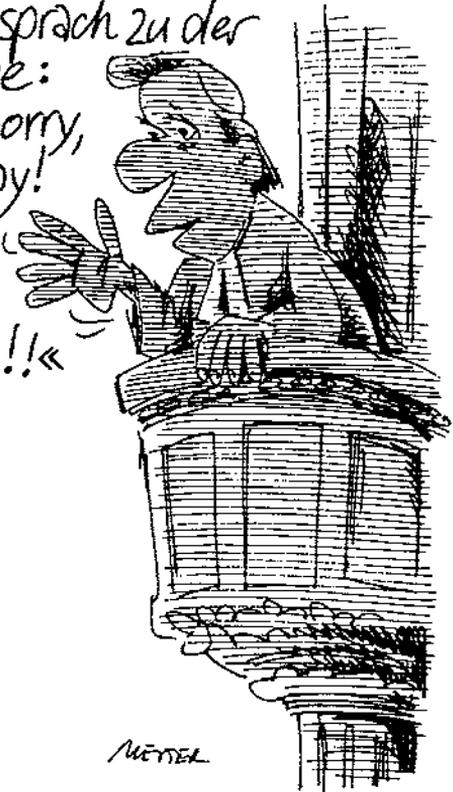
Die neue Marktsituation und die durch sie erzeugte kulturelle Reflexivität geben aber auch den Anbietern "neuer Religiosität" wachsende Chancen. Die Verbreitung der als "Neue religiöse Bewegungen" etikettierten Psychokulte und Therapien spiegelt deutlich die Logik des Marktes wider. Sie finden ihre Anhänger unter den gut verdienenden Großstädterinnen und Großstädtern zwischen 30 und 50, die sich die Kursgebühren auf dem spirituellen Weg zu Einsicht, Gesundheit und Glück leisten können (Waßner 1991). Die kirchlichen Gegenstrategien machen aus ihnen gern "Jugendreligionen", was es erlaubt, sie unter dem Gesichtspunkt der Gefährdung öffentlich zu thematisieren (Feige 1992). Für eine Dynamisierung des Marktes von Welt-

deutungen und Lebensstilen sorgen die Massenmedien, allen voran das Fernsehen. Unter dem Gesichtspunkt des Informations- und Sensationswerts überzeichnen sie tendenziell Quantität und Ausprägung der alternativen Angebote auf dem religiösen Markt.

Unter dem Etikett "Neue religiöse Bewegungen" verbergen sich auch jene Angebote, die auf die marktinduzierte Verunsicherung nicht mit einer Erhöhung der Reflexivität und Selbstreferenz reagieren, sondern umgekehrt ihre Vernichtung versprechen. Fundamentalistische Angebote verdanken ihre Chancen insofern der Marktlogik, als sie jenes für die religiöse Tradition zentrale Bedürfnis ausbeuten, das die marktformige Religion nicht mehr zu erfüllen vermag: das Bedürfnis nach alternativloser Sicherheit und religiöser Beheimatung. Streng hierarchische Strukturen, eine scharfe Abgrenzung nach außen und dualistisch abwertende Deutungen der Umwelt sollen einen stets gefährdeten Damm bilden gegen den Bazillus des verunsichernden religiösen Selbstdenkertums.

Die Pluralisierung der Akteure des religiösen Feldes und ihre neue Rolle als Anbieter im Gegenüber zu selektiven Nachfragern dürfen nicht darüber hinwegtäuschen, daß die ehemaligen Monopolanbieter nach wie vor eine Sonderstellung am Markt einnehmen. Dies läßt sich an vielen Beispielen verdeutlichen. So scheint auf den ersten Blick das kirchliche Ritualmonopol bis heute weitgehend unangetastet geblieben zu sein. Jedenfalls gilt dies für erfolgreich als religiös definierte öffentliche Rituale (Gabriel 1992:34f.). Ein interessantes Fallbeispiel bietet

Jesus sprach zu der Menge:
»Don't worry,
be happy!
Jhr
seid alle
voll o.k.!!«



gegenwärtig das weitere Schicksal der Jugendweihe in Ostdeutschland. Ohne die Staatsmacht im Rücken verliert heute das ehemals hochinstitutionalisierte Ritual der Jugendweihe in Ostdeutschland schnell an öffentlicher Geltung und wird sich wohl auch als zivilreligiöses Übergangsritual kaum behaupten können. Ebenso unwahrscheinlich ist allerdings, daß in Ostdeutschland mit seinen etwa 25 Prozent Kirchenangehörigen Konfirmation und Kommunion in die von der Jugendweihe hinterlassene Leerstelle öffentlicher Ritualisierung einrücken werden. Längst haben sich doch in Westdeutsch-

land die kirchlich angebotenen Rituale an den Lebenswenden der Lockerung des Standardlebenslaufs mit festen Übergängen angepaßt und einen stärker familialen, bestenfalls halb-öffentlichen Charakter angenommen. Gegenüber dem allergrößten Teil der Bevölkerung haben die kirchlichen Anbieter in Westdeutschland aber auf diesem Feld von familiennahen Ritualangeboten nach wie vor so gut wie keine Konkurrenz.

Ähnlich zentral ist die Rolle der kirchlichen Akteure auf dem Feld der öffentlichen religiösen Semantik einzuschätzen. Trotz aller Öffnung der religiösen Diskurse spielen sich diese in einer Sprache ab, die von den kirchlichen Akteuren dominiert wird. Konkurrenzanbieter haben deshalb bessere Chancen, wenn sie ihr Angebot etwa in die Sprache wissenschaftlicher Psychologie kleiden. Die neue Marktsituation hat bisher auch die Dominanz der kirchlichen Anbieter in den öffentlichen Bildungsprozessen nicht entscheidend verändert. Mit dem Bedeutungszuwachs schulischer Bildungsprozesse für die Jugend insgesamt hat sich die Funktion des kirchlich geprägten und kontrollierten Religionsunterrichts für die religiöse Sozialisation insgesamt eher verstärkt. Im schulischen Religionsunterricht trifft heute aber eine durch persönliche "Bricolage" gekennzeichnete Religiosität unter der Mehrheit der Jugendlichen auf den verfassungsrechtlich abgesicherten Monopolananspruch kirchlicher Religion hinsichtlich der Prägung und Kontrolle des Religionsunterrichtes. Das führt zu großen Spannungen und Konflikten. Sie machen sich Luft in einer zunehmenden Abmeldungsbereitschaft von Schülerinnen und Schülern auf der einen Seite und einer Flucht ausgebildeter Religionslehrer aus den Belastungen des Religionsunterrichts andererseits. Eine überdurchschnittlich motivierte Lehrerschaft und eine schuldidaktisch gut versierte Religionspädagogik haben den Religionsunterricht aber insgesamt zu einem spannungsgeladenen

Ort der Vermittlung zwischen herkömmlichem religiösen Monopol und neuer Marktsituation gemacht. Konkurrenzanbieter können deshalb nur im Freizeitbereich versuchen, dem herkömmlichen Monopol ernsthaft und in nennenswerter Zahl "Marktanteile" abzuringen.

Ebenso deutlich sind die Vorsprünge der kirchlich verfaßten Religion im Bereich religiöser Bildungsprozesse an den Hochschulen wie in der Erwachsenenbildung. Mit den Akademien verfügen die Kirchen überdies über öffentlich anerkannte Orte des weltanschaulichen und religiös-kulturellen Diskurses, die den Kirchen einen Vorsprung bei den öffentlichen Definitionsprozessen religiös relevanter Probleme und ihrer Lösungen geben. Eine Sonderstellung nehmen die Kirchen auch insofern ein, als ihnen in Gestalt ihrer Wohlfahrtsverbände jeweils eine weit in das öffentliche wohlfahrtsstaatliche System hineinreichende "Zweitkirche" zur Verfügung steht, die ihnen auch auf dem Feld moderner "Sozialreligion" kaum einholbare Konkurrenzvorteile verschafft.

In erheblicher Spannung zu ihrem religiösen Monopolverlust werden die Kirchen gegenwärtig auch mit neuen Funktionserwartungen als Akteure kollektiven Handelns konfrontiert. Als einer der wenigen von wirtschaftlichen und politischen Interessen nicht unmittelbar abhängigen kollektiven Akteure werden die Kirchen als Refugien für universalistisch-kosmopolitische Orientierungen gesucht und erprobt. So sind in den letzten Jahren die Kirchen in den Augen der Bevölkerung zur kompetentesten Institution in Sachen Entwicklungshilfe geworden. Gerade in Zeiten des Rückschlags und des Zusammenbruchs sozial-revolutionärer Ideen und Bewegungen lassen sich Tendenzen erkennen, die Kirchen als Orte der Zuflucht und des Überwinterns gesellschaftlicher Alternativen ins Spiel zu bringen (Geser 1991).

5. Entgrenzung christlich-prophetischer Religiosität

Mit der Auflösung des überkommenen Modells institutionalisierter Religion ist heute auch eine Entgrenzung der prophetischen Funktion christlicher Religiosität zu beobachten. In der prophetischen Traditionslinie geht es um "das Problem der Distanzierung von gegebenen Sozialverhältnissen, der Ermöglichung von Widerstand und Protest gegen einen als ungerecht und unmoralisch erfahrenen Gesellschaftszustand" (Kaufmann 1989:85). Angesichts der Aporien, in die sich der weitergehende, radikalisierte und in die Reflexivität gedrängte Modernisierungsprozeß verstrickt sieht, haben Widerstandsressourcen Anziehungskraft gewonnen, die Religion und Politik aus ihren systemspezifischen Schranken herauslösen und eine gesellschaftskritische politische Praxis aus dem christlichen Glauben heraus begründen. Die weltweite Verflechtung des Christentums hat dafür gesorgt, daß die Praxis christlicher, um Befreiung aus absoluter Armut kämpfender Basisgruppen in den Drittweltländern zurückwirkt auf das religiöse Feld der entfaltet-modernen Gesellschaften Europas und der Vereinigten Staaten.

In Deutschland haben die Kirchen in ihrem innerkirchlichen Pluralisierungsprozeß der letzten Jahre einen konturierten "Bewegungssektor" ausgebildet, der neben einer geistlich-religiösen Richtung einen prophetisch-christlichen Flügel besitzt (Gabriel 1992:188ff.). Hier steht im Zentrum das Bemühen, den segmentierten Alltag hochdifferenzierter Gesellschaften religiös zu transzendieren und gleichzeitig Alternativen angesichts der ausweglos erscheinenden Gefährdungen des radikalisierten und reflexiv gewordenen Modernisierungsprozesses zu erschließen. Konkrete Notsituationen führen basisgemeindliche Gruppen zusammen und öffnen das Bewußtsein für lebensgefährdende Bedingungs-zusammenhänge, die in der konkreten Not zum

Ausdruck kommen. Die gemeinsame Reflexion christlicher Traditionsbestände erschließt den prophetischen Protest und eine alternative Praxis der Solidarität mit den Betroffenen. Die Religiosität in den basisgemeindlichen Zusammenschlüssen erhält ihre spezifische Prägung durch die Verbindung von Mystik und politisch-gesellschaftlicher Praxis (Steinkamp 1992). Die in den Bewegungen erkennbare Religiosität unterscheidet sich von den religiös-fundamentalistischen Reaktionsformen durch ihre biographisch-alltagsbezogene Reflexivität und persönlich-individuelle Prägung. Partnerschaften und Austausch mit Basisgemeinden aus den Drittweltländern dienen als motivierender Horizont: "Wir wollten praktisch lernen von denen, wie sie aus dem Glauben das ertragen – die Repression da in dem Land" – so die Äußerung eines Teilnehmers einer kürzlich durchgeführten Gruppendiskussion mit einer dem "Bewegungssektor" nahestehenden christlichen Dritte-Welt-Gruppe (Projekt "Evaluierung christlicher Dritte-Welt-Gruppen").

Im "Bewegungssektor" hat das Christentum auf der Rückseite des religiösen Individualisierungsprozesses neue Gemeinschaftsformen als sozialen Raum für die Ausbildung neuer religiöser Identitäten hervorgebracht. Der sekundäre, allein auf geteilten persönlichen Entscheidungen und Überzeugungen beruhende Vergemeinschaftungscharakter der Gruppen bedingt hohe Instabilitäten, einen ständigen Zerfall und schwierige Neubildungen von Gruppenzusammenhängen. In Zeiten "schlechter Konjunktur" wird die alternative Gruppenszene stärker zurückgeworfen auf ihre Fluchten und Nischen in den herkömmlichen kirchlichen Strukturen. Umgekehrt gewinnt man gegenwärtig den Eindruck, daß angesichts des Zerfalls orientierender politischer Theorien und Utopien dem christlichen "Bewegungssektor" im Spektrum alternativer gesellschaftlicher Praxis als Erinnerungs- und Erzählgemeinschaften alternativer Lebensformen eine

gestiegene Bedeutung zukommt. Den Akteuren im christlichen "Bewegungsektor" ist es jedenfalls gelungen, dem neuen religiösen Feld erfolgreich eine politisch-mystische Version von Religion abzurufen.

Karl Gabriel lehrt Soziologie an der Katholischen Fachhochschule Norddeutschland, Vechta/Osnabrück

Anmerkung

¹ Die sechs von Kaufmann benannten Funktionen des Religiösen sind: Identitätsstiftung, Handlungszuführung im Außeralltäglichen (Orientierung im Umgang mit außergewöhnlichen Situationen), Kontingenzbewältigung (Unrecht, Leid, Schicksalsschläge), Sozialintegration, Kosmisierung (Begründung eines Deutungshorizonts aus einheitlichen Prinzipien) sowie Welt дистанzierung (Widerstand und Protest gegen einen als ungerecht oder unmoralisch erfahrenen Gesellschaftszustand) (Kaufmann 1989: 84ff.).

Literatur

- Beck, U./Beck-Gernsheim, E.*, 1990: Das ganz normale Chaos der Liebe. Frankfurt a.M.
- Bourdieu, P.*, 1992: Rede und Antwort. Frankfurt a.M.
- Dubach, A./Campiche R.J.* (Hrsg.), 1993: Jede(r) ein Sonderfall. Religion in der Schweiz. Zürich/Basel
- Feige, A.*, 1992: Jugend und Religion, in: K.-H. Krüger (Hrsg.), Handbuch der Jugendforschung. Opladen
- Gabriel, K.*, 1989: Religionsunterricht und Religionslehrer im Spannungsfeld von Kirche und Gesellschaft. Katechetische Blätter 114, 865-879
- Gabriel, K.*, 1992: Christentum zwischen Tradition und Postmoderne. Freiburg i.Br.
- Geser, H.*, 1991: Zur Bedeutung der Kirchen in der modernen Gesellschaft, in: Schweizerische Zeitschrift für Soziologie 17, 569-583
- Helsper, W.*, 1992: Okkultismus. Die neue Jugendreligion? Opladen
- Höhn, H.J.*, 1989: City-Religion. Soziologische Glossen zur "neuen" Religiosität, in: Orientierung 9
- Kaufmann, F.X.*, 1989: Religion und Modernität. Tübingen
- Krügeler, M.*, 1993: Inseln der Seligen: Religiöse Orientierungen in der Schweiz, in: A.Dubach/R.J.Campiche (Hrsg.), Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Zürich/Basel, 93-132
- Keupp, H.*, 1993: Ohne Angst verschieden sein können. Der Zerfall der Identität birgt auch Chancen, in: Süddeutsche Zeitung am Wochenende Nr.116 vom 22./23.5.93
- Luckmann, Th.*, 1991: Die unsichtbare Religion. Mit einem Vorwort von Hubert Knoblauch. Frankfurt a.M.
- Matthes, J.*, 1989: Religion und Weltkultur, in: M. Haller u.a. (Hrsg.), Kultur und Gesellschaft. Verhandlungen des 24. Deutschen Soziologentags, des 11. Österreichischen Soziologentags und des 8. Kongresses der Schweizerischen Gesellschaft für Soziologie in Zürich. Frankfurt a.M., 321-328
- Matthes, J.*, 1990: Wie erforscht man heute Religion?, in: Glaube und Lernen 5, 125-135
- Matthes, J.*, 1992: Auf der Suche nach dem "Religiösen". Reflexionen zu Theorie und Empirie religionssoziologischer Forschung, in: Sociologia internationalis 2, 130-142
- Projekt "Evaluierung christlicher Dritte Welt-Gruppen", Teilprojekt B, Gespräch I, Osnabrück
- Soeffner, H.-G.*, 1992: Die Ordnung der Rituale. Auslegung des Alltags 2. Frankfurt a.M.
- Steinkamp, H.*, 1992: Kirchliche Basisgruppen - Erkundung eines Phänomens, in: Gruppendynamik 23, 121-131
- Stenger, H.*, 1993: Die soziale Konstruktion okkulten Wirklichkeit. Eine Soziologie des "New Age". Opladen
- Wafner, R.*, 1991: Neue Religiöse Bewegungen in Deutschland. Ein soziologischer Bericht, in: EZW-Texte Information Nr.113,1
- Zulehner, P.M.*, 1982: Auswahlchristen. Subjektivpersönliche Religiosität und Kirche. Schwerte

Michael N. Ebertz

Die "Vergesellschaftung" der Kirchen: Kircheninterner Pluralismus

1. Vorbemerkung

Die häufig wahrnehmbare stereotype Ausdrucksweise "Kirche und Gesellschaft" scheint nicht selten von der stillschweigenden Unterstellung auszugehen, daß die Kirche als überzeugungs-"Gemeinschaft" und Repräsentantin des "Heiligen" eine aparte Sphäre, eine Art Frei- und Schutzraum sei, in dem alles ganz anders als "draußen" in der profanen Welt zugehe. Auch ist mit dieser Redeweise manchmal das religiöse Postulat einer Opposition der Kirche gegen oder ihrer Überordnung über alles Gesellschaftliche verbunden, jeder modernen Erfahrung des Gegenteils zum Trotz. Derartigen Erfahrungen zufolge ist die sprachliche Verknüpfung von "Kirche und Gesellschaft" eher Ausdruck einer Peripherisierung oder gar Subordinierung des Kirchlichen in der modernen Gesellschaft und des daraus resultierenden Tatbestands, daß Kirche auch binnenstrukturell und binnenkulturell den gesamtgesellschaftlichen Entwicklungstrends folgt, in diesem Sinne also selbst "vergesellschaftet" ist.

In der Tat sind die für moderne Gesellschaften typischen Prozesse der strukturell-funktionalen, der kulturellen und der individuellen Pluralisierung auch in der Umwelt der Kirchen bestimmend, wo sie zu einer "Verunklarung" und Privatisierung des Religiösen, einem Macht- und

Einflußverlust der Kirchen im Spektrum der gesellschaftlichen Kräfteverhältnisse und darüber zu einer Relativierung und Schwächung der subjektiven Selbstverständlichkeit und Verbindlichkeit kirchlicher Werte und Normen, Glaubensvorstellungen und -praktiken beigetragen haben (vgl. Ebertz 1991). Es ist deshalb kein Zufall, daß die Distanz zur Kirche bei Männern größer ist als bei Frauen, bei berufstätigen Frauen größer als bei Hausfrauen und bei jüngeren Generationen größer als bei älteren, daß sie mit der Beteiligung am Prozeß der Massenkommunikation ebenso wächst wie mit dem Bildungsgrad und mit der Verstädterung¹, also ansteigt mit der außerhäuslichen Vielfalt von Zugehörigkeiten zu ausdifferenzierten Lebensbereichen sowie mit der Konfrontation mit alternativen Lebens- und Weltanschauungen. Diese strukturell-funktionalen, kulturellen und individuellen Pluralisierungsprozesse haben sich vielmehr auch – wie im folgenden zu zeigen sein wird – offiziell, öffentlich und populär immer weiter in die kirchlichen Binnenbereiche ausgedehnt.

Im modernen Kontext sind damit erhebliche Auswirkungen auf die Stabilität der Kirchen, auf die Plausibilität kirchlicher Werte und Normen, ja für die Definition von "Kirchlichkeit" überhaupt verbunden. "Kirchlichkeit" muß nun auch innerkirchlich immer mehr der sozialen Abstützung und Bestätigung entbehren, und die jewei-

ligen konfessionellen Selbstverständlichkeiten und Gemeinverbindlichkeiten werden nun auch intrakonfessionell erheblich reduziert. Die Reduktion des sozialen Rückhalts des Glaubens in der gesellschaftlichen Umwelt der Kirche kann somit immer weniger durch kirchliche "Plausibilitätsstrukturen" (Berger u. Luckmann 1974, 165ff) kompensiert werden.²

2. Strukturelle Binnenpluralisierung

Obwohl sich die Kirchen unter den Bedingungen der wachsenden strukturellen, kulturellen und individuellen Pluralisierung der Gesellschaft nicht mit der Zuweisung einer gesellschaftlichen Teilsystem-Funktion bescheiden (vgl. Dorschel 1986), dem Druck zur Privatisierung des Religiösen entgegenstemmen und an der Realisierung ihres Anspruchs auf Weltgestaltung und Weltmitgestaltung zumindest prinzipiell festzuhalten suchen,³ um nicht auf den Status einer Sekte zurückzufallen, halten sie sich doch faktisch mit offiziellen Aussagen in zahlreichen politischen Einzelfragen und in aktuellen Streitfragen – etwa im Bereich der Wirtschaft⁴ und der Wissenschaft, aber auch des Bildungssystems oder des Sports – zurück und sind häufig auf die gleichen Einflußwege verwiesen wie Interessenverbände.⁵ Faktisch sind sie – im Widerspruch zu ihrem eigenen universalen Selbstverständnis und Wahrheitsanspruch – zu einem Sektor dieser funktional segmentierten Gesellschaft geworden, in dem ebenfalls Sonderregeln gelten und eine Sondersprache, ja sogar Sonderintonationen, Sondergestiken und Sondermimiken gepflegt werden. Dies führt nicht selten dazu, daß kirchliche Äußerungen als "wirklichkeitsfern", "weltfremd", "realitätsblind", "handlungsirrelevant", eben als "sonderweltlich" wahrgenommen und als mit den alltäglichen Lebenserfahrungen inkompatibel empfunden werden; daß kirchliche Stellungnahmen Mißverständnisse hervorrufen und nicht mehr ohne weiteres von allen verstanden werden. Auch wächst die

Wahrscheinlichkeit, daß kirchliches Reden und Handeln verspätet kommt und weniger als Wegweisung denn als ideologische Kurskorrektur interpretiert wird.⁶ Kirchliche Repräsentanten laufen ihrerseits Gefahr, Vorgänge in ihrer Umwelt falsch zu verstehen sowie moralisch vorschnell und nicht plausibel, d.h. ohne hinreichende Berücksichtigung der Handlungsperspektive ihrer Adressaten, zu diskreditieren.⁷ Auch ist kirchlicherseits die Neigung zur ideologischen Selbstvertröstung unübersehbar, wobei gern auf bestimmte biblische und außerbiblische Leitformeln – etwa diejenige vom "Kreuztragen", von der "kleinen Herde", vom "Winter der Kirche", von der "immer verfolgten Kirche" – zurückgegriffen wird.

Die Kirchen haben sich doch auch insofern auf die strukturelle Pluralisierung der modernen Gesellschaft eingestellt, als sie hierauf beispielsweise mit doktrinen Anpassungen⁸ und mit kircheninternen Ausdifferenzierungen ihrer "Dienstleistungen" – Liturgie, Verkündigung, Seelsorge und Diakonie – geantwortet haben (vgl. Luhmann 1977, 54ff). So wurde die diakonische bzw. caritative Dimension im Verlauf der letzten Jahrzehnte immer weiter aus dem spezifisch religiösen Kernbereich geistlichen Lebens und geistlicher Kommunikation, von Liturgie und Verkündigung, aber auch aus der gemeindlichen Seelsorge ausgegliedert und als verbandsförmige kirchliche "Zweitstruktur" (Schmidt 1976) arbeitsteilig weiter ausdifferenziert. Auffällig dabei ist, daß die enorme institutionelle und personelle Expansion der so organisierten Diakonie bzw. Caritas in den letzten Jahrzehnten nicht im Zuge einer Belebung der Nachfrage nach Liturgie, Verkündigung und Seelsorge erfolgte, sondern unter den Bedingungen einer wachsenden – inzwischen auch sozialisatorisch von den modernen Familienstrukturen begünstigten (vgl. Ebertz 1988) – Entkirchlichung und Entkonfessionalisierung hier und einer Professionalisierung der sozialen Berufe und der Ex-

pansion des Sozialstaats dort (vgl. Ebertz 1993). Wie mit der zunehmenden Auslagerung der diakonischen oder caritativen Dimension aus den – als kirchlicher Kernbereich definierten – Gemeinden diese von zahlreichen Härten der gesellschaftlichen Realität abgekoppelt werden,⁹ drohen damit die Einrichtungen der verbandlichen Caritas bzw. Diakonie von den kirchlichen und konfessionellen Quellen abgeschnitten zu werden. Das Spektrum der helfenden Berufe auch bei Diakonie und Caritas ist "bestimmt durch Perspektiven wie Ausbildung, Fachlichkeit, Anforderungsprofil, Aussichten am Arbeitsmarkt, Einkommen, Arbeitsplatzgestaltung, Aufstiegsmöglichkeiten" und "in der allgemeinen gesellschaftlichen Wertung und Erwartung weit hin seiner unmittelbar religiösen Bezüge entledigt" (Nachbauer 1990, 391). Nur noch die wenigsten Angehörigen des Nachwuchses haben eine ungebrochen kirchliche Sozialisation durchlaufen, und alle Erfahrung spricht dafür, daß "sie dem Kirchlich-Institutionellen ... oft sehr kritisch gegenüberstehen" (Nachbauer 1990, 397). In Fallstudien über evangelische und katholische Krankenbäuser, wo ein hoher Anteil aller Hauptamtlichen dieser beiden Verbände beschäftigt ist, wurde festgestellt, daß "die vor Ort Verantwortlichen häufig auch keinen besonderen Wert auf eine *konfessionelle* Orientierung legen".¹⁰ Wenn solche Befunde auf die anderen Einrichtungen von Caritas und Diakonie übertragbar sind, können sie derzeit kaum mehr als binnenkirchliche Plausibilitätsstrukturen konfessioneller Orientierungen fungieren. Eine setzen damit zwar nicht unbedingt "wirklichkeitszersetzende Zweifel" an kirchlichen Werten und Normen (Berger u. Luckmann 1974, 166) in Gang; doch fallen sie als soziale Stütze für die Stabilisierung einer spezifisch kirchlichen Glaubenswirklichkeit weitgehend aus.

Die strukturelle und "theologische Ungeklärtheit" (Bucher 1989a, 270) der Zuordnung der diakonischen Institutionen der Kirche zur Ge-

meindestruktur einerseits und zum Sozialstaat andererseits sowie die Frage der organisationsstrukturellen und -kulturellen Identität von verbandlicher Diakonie und Caritas sind Anlaß eines gesteigerten Reflexionsaufwandes geworden,¹¹ der inzwischen zwar die sozialen Einrichtungen nahezu aller Arbeitsfelder betrifft,¹² aber bislang eher zu gegensätzlichen Antworten geführt hat.¹³ Seitens der Funktionsträger der verbandlichen Diakonie und Caritas stoßen solche Antworten umso stärker auf Skepsis, desto mehr sie von Vertretern einer caritas- bzw. diakoniefernem Theologie postuliert werden.

Auch die Theologie ist gerade im deutschen Sprachraum – protestantischerseits als kirchenkritisches Korrektiv programmatisch eher gewollt, katholischerseits eher geduldet und inzwischen heftig umstritten – durch eine weitgehend "kirchenunabhängige Institutionalisierung" (Kaufmann 1991, 271) im seinerseits selbst wieder funktional ausdifferenzierten universitären Wissenschafts- und Bildungssystem geprägt. Der Schwerpunkt ihrer reflexiven Aufgabe hat sich zunehmend dahin verlagert, "das Glaubenswissen in unmittelbarer Auseinandersetzung mit profanen Sinnsystemen zu bewähren" (Kaufmann 1991, 271).

3. Kulturelle und individuelle Binnenpluralisierung

Diese strukturellen Trennungen beförderten in Diakonie und Caritas sowie in der Theologie, die sich ihrerseits wieder in nur schwach integrierbare spezielle Teil-Diskurse aufspaltete (vgl. Bucher 1988, das "Eindringen säkularer Denkstile".¹⁴ Unter weitgehendem "Verzicht auf Direktchiffrierung religiöser Sachverhalte" (Luhmann 1977, 265) wurde und wird damit der lebens- und weltanschauliche Pluralismus nun auch hochgradig in die einzelnen theologischen Disziplinen hineingetragen (vgl. Dunde 1981; Weber 1984; Kamphausen 1986), wo er – wenn

auch nicht theologisch intendiert, so doch faktisch – den christlichen Wahrheitsanspruch auch innerkirchlich auf den Status eines bloßen Postulats reduziert. Wenn somit, wie Rainer M. Bucher (1989, 188) treffend pointiert, “die moderne Theologie ... als der durchaus imposante Versuch” beschreibbar ist, “Differenzen dort aufzumachen, wo gemeinhin Identitäten gewährt werden”, muß dies Konsequenzen nicht nur für die “Einheit der Theologie”, sondern auch für die “Einheit des Glaubens” haben; und zwar sowohl bei kirchlichen Amtsträgern¹⁵ als auch bei theologischen Laien, zumindest dann, wenn theologische Diskurse diese, wie üblich geworden, direkt über den Massenmedienmarkt oder gar über die kircheneigenen Weiterbildungseinrichtungen erreichen. Wenn sich auch nicht alle theologischen Diskurse schon auf der Titelseite als “Anleitung zum Glaubenszweifel” (Ranke-Heinemann 1992) empfehlen, kann doch auch ihre Rezeption nicht selten einen solchen Zweifel begründen, wenn nicht verstärken. Sie konfrontieren den einzelnen mit verschiedenen theologischen Interpretationsschemata und machen damit Denk-, aber auch Handlungsalternativen erfahrbar und bewußt. Was von vielen “Kirchentreuen” einmal als eindeutig geglaubt wurde, fällt nun auch in ihrem Kopf der Vieldeutigkeit anheim. Und was ihnen zumindest im innerkirchlichen Raum als fraglose und unbezweifelbare religiöse Wirklichkeit galt, verliert nun auch dort den Status der “Evidenz” und wird in Fragwürdigkeit überführt. Sein Gewißheitsgrad sinkt. Es erscheint nur noch als etwas bloß Mögliches oder Scheinbares, wenn nicht gar als Illusionäres. Kirchliches verliert auch binnenkirchlich immer mehr den Charakter der Faktizität.

Dieser “Wirklichkeitsverlust” gilt selbst für die Texte der Bibel, zu der inzwischen übrigens, Umfragen zufolge, mehr Katholiken als Protestanten zwecks privater Lektüre greifen (vgl. Daiber 1982, 164f). Die Bibel vermag unter jenen Voraussetzungen immer weniger eine,

wenn nicht die Glaubensbasis abzugeben. Daß in der Bibellexegese keine Methode mehr konkurrenzlos bleibt und jeder Satz auch anders lesbar wird, ist inzwischen für immer breitere Kreise von Kirchenmitgliedern offensichtlich geworden: Materialistische, feministische, tiefenpsychologische und soziologische, strukturalistische und befreiungstheologische, linguistische und literaturwissenschaftliche Methoden breiten sich aus und relativieren die herkömmlichen Auslegungsweisen: “Ein einheitliches Schriftverständnis gibt es faktisch nicht mehr. Es existiert nur noch als Postulat” (Honecker 1992, 264).

Auch die eschatologischen Vorstellungen vom postmortalen Zustand in einer jenseitigen Welt haben inzwischen, um noch ein anderes Beispiel zu wählen, einen Grad an Vielfalt und Fraglichkeit erreicht, der kaum mehr zu steigern ist. Das Panorama der in theologischen Traktaten vertretenen Positionen zu den “negativen Eschata” reicht von Neigungen, die traditionelle, stark augustinisch geprägte Höllenlehre zu relativieren und abzuschwächen, über die annihilationistische Tendenz, die Vorstellung von der Ewigkeit der Höllenqual in die Vorstellung eines schmerzfreien ewigen Todes umzuwandeln, bis hin zu zahlreichen neo-origenistischen Varianten, den Höllenglauben überhaupt aufzugeben.¹⁶ Diejenigen theologischen Traktate, die noch dem traditionellen eschatologischen Diskurs verhaftet sind und mit der kirchenoffiziellen Linie weitgehend in Einklang stehen,¹⁷ geraten im Verlauf der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts in eine Minderheits- und Außenseiterlage. Ihre Elemente werden im gegenwärtigen eschatologischen Gesamtdiskurs marginalisiert und von theologisch konkurrierender Seite geradezu – typischerweise als “Volksfrömmigkeit” – stigmatisiert.¹⁸

Wenn auch in allen gesellschaftlichen Bereichen das Normensystem auf der einen Seite und die faktische Ordnung auf der anderen Seite nie-

mals völlig identisch sind und sein können (vgl. Davis 1949, 52; Scott 1986, 35ff), sorgt doch die im kirchlichen Bereich auffallend "zunehmende Divergenz zwischen normativem Geltungsanspruch und faktischer Geltung" (Böckenförde 1992, 121) nicht nur bezüglich der dogmatischen oder quasidogmatischen, sondern auch der rechtlichen Setzungen für eine wachsende Relativierung kirchenoffizieller Glaubens- und Handlungsvorschriften, zumal zu dieser "sich ständig weiter öffnenden Schere zwischen Norm und Wirklichkeit" (Böckenförde 1992, 121) die kirchlichen Amtsträger selbst beitragen. Auch sind zahlreiche Fälle eines solchen "abweichenden Verhaltens" heute für jeden Gläubigen wahrnehmbar, was für die kirchlichen Entscheidungsträger ebenfalls gilt, die zumeist Sanktionsverzicht leisten.¹⁹ Die damit entstehende, auch und gerade von kirchlichen Amtsträgern forcierte "Schwarzmarktsituation" binnenkirchlicher Normen (vgl. Popitz 1968, 16) senkt zumindest für den kirchlichen Insider²⁰ den Verbindlichkeitsgrad kirchenoffizieller Glaubens- und Handlungsanweisungen, macht deren Kontingenz bewußt und reduziert auch sie auf den Status bloßer Postulate. Eine solche Situation belastet die Kollegialität kirchlicher Amtsträger, zumal sie deren wechselseitigen Austausch ebenso mindert wie sie die interaktive Erwartungssicherheit zwischen ihnen und den Laien irritiert. Letztlich trägt sie in breiten Kreisen der Kirchenmitglieder zur Schwächung der kirchlichen Normkonformität bei und fordert die Orientierung an subjektiven – und subjektiv changierenden – Maximen, was auch dadurch begünstigt wird, daß es, vom hauptamtlichen Kirchenpersonal abgesehen, "kaum Bereiche (gibt), wo die materielle und physische Existenz noch von kirchlichen Entscheidungen abhängig wäre" (Kaufmann 1986, 335).

Nicht nur, aber auch und gerade an solchen Beispielen wird deutlich, daß der "symbolische Kampf" von innerkirchlichen Interessen- und

Statusgruppen um die Geltung religiöser Werte und Normen und um die Definition und Kompetenz zur Definition der religiösen Heilswahrheiten – mit Max Weber gesagt: Der Kampf um die Verteilung und Verfügung über das "Charisma" – Zug um Zug an Schärfe gewinnt.²¹ Selbst der vom päpstlichen Lehramt "als sichere Norm für die Lehre des Glaubens" definierte neue Weltkatechismus ist nicht nur innerchristlich, sondern auch innerkatholisch längst als "ein römischer Parteikatechismus" (Küng 1993, 273) relativiert, bevor ihn, für den jetzt sogar in "Zugbegleitern" Werbung gemacht wird, die meisten der inzwischen (weltweit) zwei Millionen Käufer zu lesen begonnen haben. Das nächste Schub im Prozeß der Relativierung des Weltkatechismus steht im übrigen schon an und wird kirchenoffiziell von höchster Stelle angestoßen: Seine lateinische Ausgabe ist erst in Vorbereitung, "nach der sich alle – auch die bereits veröffentlichten – Übersetzungen des Glaubenskompendiums zu richten haben. Deshalb sind die bereits vorliegenden Übersetzungen des Textes noch in der Weise zu revidieren, daß sie getreulich mit dem Original übereinstimmen" (L'osservatore Romano, 25. 6. 1993, 3). Damit ist schon auf eine weitere kircheninterne Quelle der Relativierung kirchlicher Werte und Normen hingewiesen; sie geht nämlich keineswegs allein von der Theologie oder dem unteren kirchlichen Management aus, dessen "Sandwich"-Position zwischen formalisierten kirchenbehördlichen Erwartungen auf der einen und interaktiv formierten Erwartungen auf der anderen Seite freilich hierzu prädisponiert.

Kognitive und normative Selbstverständlichkeiten und Verbindlichkeiten kirchlicher Vorstellungen und Praktiken wurden nämlich auch insofern von den Repräsentanten des mittleren und oberen Managements selbst relativiert, als der Vollzug ihrer Maßnahmen zur Anpassung der Kirche an die Verhaltensgesetzmäßigkeiten der modernen gesellschaftlichen Verhältnisse unwill-

kürlich Konflikte mit Elementen ihrer eigenen Tradition hervorrufen mußte. Solche kirchenoffiziellen Anpassungsmaßnahmen, die hier weder chronologisch noch umfassend bis in ihre Details hinein vorgeführt werden sollen, können mit Hilfe der von Helmut Schelsky (1979, 291f) eingeführten Kategorien des "Funktionswechsels", der "Emeritierung" und des "Einbaus" stichwortartig und exemplarisch in Erinnerung gebracht werden.²²

"Funktionswechsel", die den modernen Privatisierungs-, Subjektivierungs- und Pluralisierungsprozessen Rechnung zu tragen suchen, lassen sich in der katholischen Kirche etwa bezüglich der Beichte beobachten, die sich, korrespondierend mit dem weitgehenden Zusammenbruch der Nachfrage nach dem traditionellen Ritus der Ohrenbeichte, dialogisch in "Beichtgespräch", psychologisch in "Seelentherapie" (Schelsky 1979, 292) und – kollektiv die Sündenschuld intimisierend, die "einen Dritten, auch den Priester, nichts angeht" (Weger 1992, 721) – in "Bußandachten", diversifizierte. Solche Funktionswechsel lassen sich auch "am Bedeutungswandel der Predigt" erkennen, "deren Verkündigung des Wortes Gottes" immer mehr in der Einleitung und Anregung des "Deutens", des Reflexionsprozesses und Subjektivitätsstromes der modernen Gläubigkeit zu bestehen scheint" (Schelsky 1979, 292), sowie an der Aufwertung des Status der – in manchen Kirchengemeinden sogar durch Gespräche ersetzt – Predigt innerhalb des katholischen Gottesdienstes, ja am gängigen Vollzug der Messe überhaupt. Ihr sakramentaler "Kreuzesopfer"-Charakter wurde im Effekt zugunsten des Charakters einer "Mahlfeier" zurückgedrängt, wobei "das erläuternde und kommentierende Reden ... eine so beherrschende Stellung" einnehmen kann, daß der Kult als Mittel zum Zweck der "Bewußtseinsbildung" umfunktionalisiert wird (Weber 1984, 110). Begünstigt wurde dieser Funktionswechsel der Messe durch eine Änderung der Zelebrations-

richtung des Priesters und durch die weitgehende Einführung der Muttersprache, also auch durch den Einbau "profaner" – sprachlicher, geistlicher, mimischer ("schauspielerischer") – Elemente und durch die Emeritierung eines als spezifisch "sakral" und zudem als spezifisch römisch-katholisch definierten Elements, des Kirchenlateins.

Emeritierungs- oder zumindest Peripherisierungsvorgänge lassen sich auch hinsichtlich eines anderes konfessionellen Identitätsmerkmals beobachten, nämlich der Marienverehrung (vgl. Ebertz 1986). Diese Vorgänge kommen sinnfällig etwa darin zum Ausdruck, daß in neueren Kirchengebäuden oft – ohne traditionelle Gebetskniebank davor – Mariendarstellungen aus dem Blickfeld genommen wurden. In die gleiche Richtung weisen die numerische Kürzung bzw. die Umtitulierung marianischer Feste im Kirchenjahr ("Mariae Lichtmeß" wurde zu "Darstellung des Herrn", "Mariae Verkündigung" zu "Verkündigung des Herrn"), die Reduzierung und Eliminierung von Marienliedern im katholischen Gesangbuch sowie die Tilgung explizit marianischer Bekenntnisformeln aus den Namen und Satzungen katholischer Vereine.

Periphrisiert bzw. retuschiert wurden auch solche Elemente des Kirchenbilds, die den geistlichen Gnadenanstands- bzw. Herrschaftscharakter akzentuieren und als Spezifika im Selbstverständnis der römisch-katholischen Kirche galten,²³ was auch noch durch den personellen Einbau von hauptamtlichen Laien-"Seelsorgern" in den Kirchengemeinden unterstrichen wird, der dort tendenziell Entklerikalisierungs- und Pluralisierungseffekte bewirkt (s. Bucher 1969a). Emeritiert wurden nicht zuletzt auch die traditionellen Exklusivitätsansprüche der katholischen Kirche gegenüber dem Staat. Hatte "die traditionelle katholische Lehre ... die Anerkennung eines Rechts auf Religionsfreiheit im Ergebnis immer abgelehnt", sofern sie "vom Primat der

Wahrheit gegenüber der Freiheit und von der These" ausging, "daß dem Irrtum an sich kein Recht gegenüber der Wahrheit zukommen könne", so hat die Konzilerklärung über die Religionsfreiheit "dies nun alles hinter sich gelassen" und "ist von der bisherigen Lehre nicht nur graduell, sondern prinzipiell abgerückt" (Böckenförde 1966). In diesem Emeritierungsvorgang, der sich freilich auch umgekehrt als Einbauvorgang, als Einfügung des modernen Toleranzpostulats, des "Rechts der Person" usw. in die Kirchenlehre, darstellen läßt, ist die Anpassung der Kirche nicht nur an strukturell-funktionale, sondern auch an kulturelle und individuelle Pluralisierungsprozesse dicht zu greifen. Mehr

oder weniger erzwungen bzw. selbstbescheiden, wenn auch theologisch reflektiert, nimmt sie die komplexe Eigenlogik des Politischen, aber auch ihre eigene faktische Partikularität im Konzert des Weltanschauungspluralismus sowie die Dominanz des "individualistischen Paradigmas vom Sein und Sollen des Menschen"²⁴ hin und hält damit auch einen legitimatorischen Bezugsrahmen für solche Pluralisierungsprozesse im eigenen Kirchensystem bereit.²⁵

Durch solche Anpassungsvorgänge der Kirche wurde eben auch von kirchenoffizieller Seite eine Erosion von Elementen in Gang gesetzt, die bisher unauflöslich zu einem symbolischen

System verflochten waren, von Bestandteilen also eines "Codes", der für eine konfessionelle Teilstradition des Christentums als spezifisch galt und für unantastbar erklärt worden war. Was vorher dem jenseits der menschlichen Verfügbarkeit angehörig, als "heilig", "absolut" und unveränderlich galt, wurde plötzlich als disponibel, situativ veränderlich und historisch "relativ" wahrnehmbar und damit seines Tabu- und Heiligkeitscharakters entkleidet.

Diese – auch noch "zeitliche" – Relativierung von Wer-



ten und Normen der Kirche mußte bei einer nicht unerheblichen Zahl ihrer Mitglieder erhebliche "kognitive Dissonanzen" (s. Festinger 1978) auslösen: Weshalb gilt, was gestern galt, heute nicht mehr? – so fragen nicht wenige. Solche kognitiven Dissonanzen, die auch durch die binnenkirchliche Zulassung und Diffusion jener oben genannten theologischen und normativ-faktischen Grunddivergenzen hervorgerufen werden, werden nur von denen als "Reichtum" (Bucher 1989, 1911 empfunden, die sie kraft "ökonomischen" und "kulturellen Kapitals" (Bourdieu) in eine intellektuelle Herausforderung überführen zu können. Solche Dissonanzen können jedoch bei anderen als verunsichernd, wenn nicht als bedrohlich und identitätsverletzend erlebt werden und erzeugen gerade dann einen enormen Druck zu ihrer Verminderung oder Beseitigung, wenn man sich für eine in Widerspruch geratene Position engagiert, mit ihr identifiziert hat und darin auch noch von anderen unterstützt wurde.

In solchen massiven kognitiven Dissonanzen ist m. E. eine entscheidende Ursache des fundamentalistischen Protests (vgl. Ebertz 1991a, bes. 40ff, 44f) zu suchen, der in allen christlichen Konfessionen um sich greift, aber selbst wieder dem Gesetz der Pluralisierung ausgeliefert ist. Denn dieser wachsende "Fundamentalismus", der auf die Steigerung der Verbindlichkeit von traditionellen Normen und Wertvorstellungen zielt und dabei gegen einen innerkirchlichen Pluralismus zu Felde zieht, ist selbst Teil ebendieses und seinerseits nach unterschiedlichen religiösen Wirklichkeitsakzentuierungen fragmentiert, die sich auch noch in verschiedenen Sozialformen vergesellschaften (vgl. Ebertz 1992a, 15ff, 19ff). Auch diese Fundamentalismen konfrontieren den einzelnen mit unterschiedlichen Deutungsmöglichkeiten, machen damit konfessionsinterne Alternativen bewußt und tragen somit ungewollt zur binnenkirchlichen Relativierung des Kirchlichen bei.

Der fehlenden Dialogbereitschaft des Fundamentalismus (vgl. Künzlen 1992, 10; Ebertz 1992a, 19) korrespondieren einerseits ein mentales Harmoniebedürfnis,²⁶ aber auch ein mehr oder weniger dezidiertes Desinteresse an der Thematisierung der binnenkirchlichen Pluralisierung²⁷, sowie andererseits eine häufig beobachtbare Dialogunfähigkeit auch zwischen den anderen "Fronten, die sich faktisch innerhalb der Kirche gebildet haben. Der Dialog zwischen ihnen ist häufig nicht nur wegen mangelnden guten Willens, sondern mehr noch wegen der Eigensprache jeder Gruppierung schwierig. Und falls die gemeinsame Syntax benutzt wird, sind die Differenzen in der Semantik anzutreffen" (Brosse 1978, 138). Es scheint müßig, darüber nachzudenken, was die wachsende Nichtbewahrung des Kirchlichen mehr befördern als reduzieren – oder mehr reduzieren als befördern – würde: das Unterlassen des Dialogs, das womöglich auf Konsensfiktionen setzt, d.h. für die Norm erhofft, "was sie braucht: die Heiligkeit und den Schein" (Popitz 1968,14), oder der Ausbau des Dialogs, der die Selbstvergewisserung stützen kann, aber auch die Multiplizität und Diversität, die Vielfalt und Konkurrenz der Paradigmen und die "Koexistenz des Heterogenen" (Welsch 1988, 33) über-, neben- und ineinander noch schärfer ins Bewußtsein hebt. Jedenfalls laufen die binnenkirchlichen Meinungen auch in dieser "methodischen" Frage weit auseinander,²⁸ wie die demoskopischen Umfrageergebnisse zeigen (s. Hanselmann, Hild, Lohse 1984; 116ff; Deutsche Bischofskonferenz 1993, 131f).

4. Ausblick

Wenn Kirchlichkeit in der modernen, d.h. strukturell, kulturell und individuell pluralisierten Gesellschaft immer mehr ohne gesellschaftlichen Rückhalt auskommen und wenn Kirchlichkeit eben auch innerkirchlich immer mehr der sozialen Bestätigung entbehren muß, büßt sie an Selbstverständlichkeit und Verbindlich-

keit ein, erleidet einen erheblichen Profilverlust. Ihre Definition selbst wird zum Objekt konkurrierender binnenkirchlicher Interessen- und Statusgruppen, Damit wird die "Grundlage für die Absage an den jeweils einschlägigen Zweifel" (Berger u. Luckmann 1974, 166) nun sozusagen auch von innen her porös. Dies hat zur Folge, daß die Chancen sinken, die den einzelnen in die Lage versetzen, sich mit den kirchlichen Mustern der Weltdeutung, Handlungsformierung und Ohnmachtsbewältigung (A. Gehlen) zu identifizieren, sie zu internalisieren und mit ihr die Auslegung und Anweisung seines eigenen Lebens zu fundieren. Entlastet vom überkommenen Schicksal der Kirchlichkeit, die immer auch selbst Entlastungen – Gewißheiten und Geborgenheit – vermittelte, ist er nun zur Selbstdefinition seiner Religiosität, Christlichkeit bzw. Kirchlichkeit befreit oder – wie man's nimmt – verdammt. Dabei wächst die Wahrscheinlichkeit, sozusagen seine eigene "Sekte" zu werden, aber auch die Chance, damit in der Kirche zu bleiben.

Daß Kirchenmitglieder diese "Chance" nutzen, also beispielsweise regelmäßig sonntags in den Gottesdienst gehen, täglich ihr Horoskop lesen und daran ebenso sehr auch glauben wie an die Reinkarnation im diesseitigen Leben, ist inzwischen auch empirisch in einer neuen Studie in der Schweiz erhärtet worden. Sie hat ein solches religiöses "do it yourself", solche privaten "Synkretismen" – übrigens vorzugsweise unter kirchennahen Katholiken – ausgemacht: Religiöse "Flückeriteppichnäherei ... muss also zum Teil als die hoch kirchlich gebundene katholische Variante religiöser Orientierungen gelesen werden".²⁹

Wie andere Praktiken der populären Religiosität folgt eine solche binnenkirchliche Laien-"bricolage" freilich nicht einem theologischen oder dogmatischen Denksystem, sondern den Relevanzen derer, deren Lebenswelt in solche – und

zudem ganz heterogene – Kommunikations- und Handlungszusammenhänge verflochten ist, die gerade nicht zentral auf Theologie oder Kirche hin ausgerichtet sind. Der einzelne, der im Verlauf seiner Lebensgeschichte eine soziale Zugehörigkeit nach der anderen hinzugewinnt oder abstößt, disponiert auch dementsprechend seine Einstellungen, Präferenzen, Relevanzen und Handlungsorientierungen um, akzentuiert bzw. wählt diejenigen Sinnelemente aus und fügt sie zusammen, "die ihm als Mittel oder Zwecke für sein 'Nutzen und Frommen' dienen".³⁰ Nimmt man Soziodynamik ernst, scheinen der gesellschaftlichen Definition von "Kirchlichkeit" schon heute kaum Grenzen gesetzt zu sein.

Michael Ebertz lehrt an der Katholischen Fachhochschule Freiburg i.Br.

Anmerkungen

- ¹ S. im einzelnen schon *Schmidtchen* (1972, 19ff, 228ff); sodann *Hanselmann, Hild u. Lohse* (1984, 141ff, 171ff, 207ff); (EKD 3986, 5f); *Noelle-Neumann u. Köcher* (1987, 224f); *Deutsche Bischofskonferenz* (1993, 19ff; 23, 37ff); vgl. *Zinnecker* (1987, bes. 311f, 346ff). Ähnliche Schlußfolgerungen läßt auch die kultursoziologische Studie von *Schulze* (1992, vgl. z.B. 309) zu.
- ² Die nachfolgenden Ausführungen setzen einen gewissen Akzent auf Beispiele aus dem Bereich der katholischen Kirche, zumal sie im "Abklatsch massenmedialer Informationen" (*Kaufmann* 1993, 122) noch am ehesten als monolithisches Gebilde ausgelegt wird.
- ³ Vgl. hierzu allgemein meinen Artikel "Sozialtheologie" (*Ebertz* 1992b), im besonderen "Zur politischen Ethik", *Wiemeyer* (1993), zum Bildungssystem *Ritter* (1993). Siehe etwa EKD (1991). An die Programmatik der "Neuevangelisierung" ist hier ebenfalls zu denken; vgl. *Ebertz* (1993b). – "Es ist unannehmbar, die Religion auf den privaten Bereich zu beschränken" – so überschreibt der *L'osservatore Romano* (25. 6. 1993) in seiner Beilage XXIV eine Predigt des Papstes in Spanien.

- ⁴ So auch der Informationsdienst des Instituts der deutschen Wirtschaft (17, 6. 1993, 8), der im übrigen zum Urteil kommt, daß im neuen Katechismus der Katholischen Kirche "die wirtschaftlichen Fragen ... einen relativ bescheidenen Raum ein(nehmen)". Auffällig ist ebenfalls, daß die katholische Kirche im Laufe von Jahrhunderten zwar "Standesethiken für die klassischen Berufsbilder entwickelt (hat): Lehrer, Arzt, Richter, Kaufmann, Handwerker, Bauer. Nicht hingegen für den Angestellten und wirtschaftlich Abhängigen" (Greiner 1965, 53), die heute die Mehrheit aller Erwerbstätigen ausmachen.
- ⁵ Hierauf verweist sehr differenziert insbesondere Tiling (1969, 238, 248ff, 258), ohne die Kirchen deshalb schon in der Kategorie des Interessenverbandes – wie die einschlägige politologische Standardliteratur – aufgehen zu lassen. Vgl. zum Problem immer noch Mahrenholz (1969, 30-99).
- ⁶ Siehe z. B. Zulehner (1982, 7) über die innerkirchliche Diskussion um Scheidung und um Wiederverheiratung von Geschiedenen.
- ⁷ Der (neue) Katechismus der Katholischen Kirche bringt z. B. – gänzlich undifferenziert – nicht-eheleiche Lebensgemeinschaften in Nr. 2390 (s. auch 2391) als "Konkubinat" unter die Kategorie des "Verhältnisses", das dann vorliege, "wenn ein Mann und eine Frau sich weigern, ihrer auch die sexuelle Intimität einbegreifenden Beziehung eine öffentliche Rechtsform zu geben". "Verhältnisse" verletzen "die Würde der Ehe"; sie zerstören "den Grundgedanken der Familie"; sie schwächen "den Sinn für Treue. Sie stoßen gegen das moralische Gesetz; Der Geschlechtsakt darf ausschließlich in der Ehe stattfinden; außerhalb der Ehe ist er stets eine schwere Sünde und schließt vom Empfang der heiligen Kommunion aus".
- ⁸ Anerkannt hat die katholische Kirche auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil im Dokument "Gaudium et spes" (Nr. 36) beispielsweise die "richtige Autonomie der irdischen Wirklichkeiten", wenn sie auch deren Orientierung an den "Normen der Sittlichkeit" postuliert; siehe Rahner u. Vorgrimler (1966, 482). Aufgegeben hat sie in der "Erklärung über die Religionsfreiheit" (Rahner u. Vorgrimler 1966, 661ff) ihre traditionellen Exklusivitätsansprüche gegenüber dem Staat. In diesem Vorgang wird die Anpassung der Kirche an strukturelle Differenzierungsprozesse, aber auch an kulturelle und individuelle Pluralisierungsprozesse sichtbar.
- ⁹ Eine scharfe Polemik gegen solche Ausgrenzungstendenzen, verbunden mit einer Kritik am Leistungsprinzip, führt Bach (1991) unter dem Kampfwort des "Sozialrassismus"; vgl. auch Zerfaß (1989). Vgl. auch Schüller (1993, 76, 81) und – mit einem Fallbeispiel – Pompey (1993a).
- ¹⁰ So Rausch (1988, 104f). Vgl. auch Rausch (1984, 408; siehe auch 469), wo er den Verwaltungsdirektor eines konfessionellen Krankenhauses mit den Worten zitiert: "Die 'Grünen Damen' sind die einzige Möglichkeit, den christlichen Geist im Krankenhaus zu wahren". Siehe sodann den Erlebnisbericht von Blum (1991, 31): "Daß wir ein christliches Haus sind, das sieht man nur an den Inschriften in der Eingangshalle und am Kreuz im Krankenzimmer".
- ¹¹ Siehe hierzu etwa Daiber (1987), Neukamm (1993), Hüssler (1989) sowie die aktuelle "Leitbild"-Diskussion im Deutschen Caritasverband, wie sie sich manifestiert in der Zeitschrift Caritas: 1991 (Heft 12); 1992 (Heft 6); 1993 (Heft 5).
- ¹² In der Zeitschrift Caritas 1990 (Heft 3) und 1991 (Heft 3) geht es etwa um das Profil des katholischen Kindergartens.
- ¹³ Eine gute Übersicht über die diesbezüglichen Positionen in beiden Konfessionen gibt Ziebertz (1990). Siehe auch Lorenz (1990), Bloth (1992) sowie die Kontroverse zwischen Zerfaß (1992) und Pompey (1992). Literatur auch bei Bucher (1989a, 270, Anm. 16).
- ¹⁴ So Kaufmann (1991, 2711). Zur Rezeption profaner Konzepte in der verbandlichen Diakonie bzw. Caritas siehe kritisch Zerfaß (1989, 160): "Man orientiert sich auch als kirchlicher Caritasarbeiter in erster Linie an dem, was in der eigenen Berufsgruppe gedacht wird, also an Rogers oder an Watzlawick, nicht an Vinzenz von Paul und auch nicht an "Redemptio hominis".
- ¹⁵ Beobachtbar ist inzwischen bereits "in Priesterseminaren, daß Theologen sozusagen auf ganz verschiedenen spirituellen 'Inseln' wohnen und

- es schwer haben, eine gemeinsame Basis (des Glaubens) zu erkennen"; so Joseph Ratzinger in einem von Hansjakob Stehle dokumentierten "Streitgespräch" mit Franz König; siehe *Die Zeit* (29. 11. 1991, 19). Vgl. *Böckenförde* (1992, 123).
- ¹⁶ Literaturnachweise in *Ebertz* (1993a).
- ¹⁷ Vgl. die Erklärung der römischen Glaubenskongregation vom 17. Mai 1979: "Zu einigen Fragen der Eschatologie"; s. Herder-Korrespondenz 33 (1979, 436ff) bzw. *Acta Apostolicae Sedis LXXI*, 939-943; siehe auch Artikel 12 des neuen Katechismus der Katholischen Kirche.
- ¹⁸ Vgl. *Greshake* (1986, 93), bezogen auf das "Fegefeuer". Die Verwendung des Begriffs der "Volksfrömmigkeit" als Stigmaterminus ist ein altes und gängiges Muster zur Nihilisierung oder Emeritierung konkurrierender religiöser Vorstellungen und Praktiken; siehe hierzu *Ebertz* (1990); vgl. auch *Ebertz u. Schultheis* (1986, bes. 25).
- ¹⁹ *Böckenförde* (1992, 120ff) bringt hierfür zahlreiche kirchenrechtsrelevante Beispiele. Unter anderem deutet er auch die enorme Diskrepanz der Einstellungen zu kirchenoffiziellen Positionen hinsichtlich der Ehe, nicht-ehelicher Lebensgemeinschaften und der Geburtenkontrolle an. Zur entsprechenden Einstellung von Katholikinnen. Jetzt die demoskopischen Befunde in Deutsche Bischofskonferenz (1993, 77ff, 110ff). – Ein dogmenrelevantes Diskrepanz-Beispiel liefert meine Analyse von eschatologischen Predigten; *Ebertz* (1992; 1993a).
- ²³ "Kirchenferne" unterstellen "Kirchennahen" zu meist eine hohe Normkonformität in allen norm-relevanten Situationen.
- ²¹ Man vergleiche nur den aktuellen Streit um das Frauenstudien- und Bildungszentrum der EKD oder den Streit um die Position von Bischof Krenn/St. Pölten, dessen Sympathisanten ihm – und nicht seinen (getauften) Gegnern – eine größere Nähe zum Heiligen Geist zuschreiben: "Mit Recht", so die Kommentatorin der Deutschen Tagespost (26. 6. 1993, 2), "vertraut er auf den Heiligen Geist, jenen Dirigenten, der in allen Kampagnen, und seien sie noch so böswillig, den längeren Atem hat."
- ²² *Schelsky* selbst bringt Beispiele aus der evangelischen Kirche.
- ²³ Gut greifbar selbst in Umtextungen von populären Kirchenliedern aus dem 19. Jahrhundert: Fassung von 1826: "Fest soll mein Taufbund immer steh'n, ich will die Kirche hören. Sie soll mich allzeit gläubig seh'n und folgsam ihren Lehren. Dank sei dem Herrn, der mich aus Gnad' in seine Kirch' berufen hat; nie will ich von ihr weichen!". Dagegen die Fassung von 1974: "Fest soll mein Taufbund immer stehn, ich will die Kirche hören. Ich will den Weg des Glaubens gehn und folgen Gottes Lehren. Dank sei dem Herrn, der mich aus Gnad in seine Kirch berufen hat, ihm will ich allzeit leben".
- ²⁴ In Anlehnung an eine – allerdings kulturpessimistisch getönte Aussage – von Joseph Cardinal Ratzinger, Wenn das taube Gewissen einer blinden Natur folgt, in: *Deutsche Tagespost* vom 11. 7. 1989.
- ²⁵ Der Einbau kultureller und individueller Pluralisierungstendenzen zeigt sich z. B. auch in der Sterbe- und Begräbnisliturgie, wo für den katholischen Geistlichen inzwischen so viele "Auswahltexte" zur freien Verfügung stehen, daß, so *Gerhards* (1990, 157), "von einer katholischen Einheits-Totenliturgie nicht mehr die Rede sein" könne.
- ²⁶ *Bucher* (1989a, 278ff), der eine Mittelstands-Mentalität der "gesteigerten Harmoniesehnsucht", einen "Diskurs der Harmonie" in den kirchlichen Gemeinden beobachtet.
- ²⁷ *Bucher* (1989, 188) weist darauf hin, daß auch seitens der Theologen, angesichts der "eminenter Pluralisierung theologischen Wissens ... die "Einheit der Theologie, zu einem Nicht-Thema wurde so sehr fürchtet man unter diesem Stichwort die Reintegration in den einen dogmatischen Diskurs..." Auch macht er (*Bucher* 1969a, 268) darauf aufmerksam, daß "der Diskurs der Gemeindeglieder über ihre Praxis... ein offenkundig eher vernachlässigtes Gebiet der praktischtheologischen Wissenschaft" sei: "oder weiß man wirklich, was in den Gemeinden von den Gläubigen theologisch gedacht und gesagt wird?"
- ²⁸ Vgl. *Bucher* (1989a, 265) sowie das Papier des Zentralkomitees der deutschen Katholiken "Dialog statt Dialogverweigerung"; eine Kurzfassung

in Berichte und Dokumente 87 (7./8. 5. 1993) 43-47): siehe dagegen *Böckenförde* (1986a, 125f), wenn er darauf verweist, daß sich bislang "weder Theologie noch kirchliches Lehramt ... um eine Aufarbeitung des Widerspruchs zwischen der lehramtlich ausgesprochenen Ablehnung der Religionsfreiheit bis zum Ende des 19. Jhs. ... und ihrer naturrechtlich begründeten Anerkennung durch das Zweite Vatikanische Konzil bemüht (haben). Offenbar herrscht die Meinung vor, darüber lasse man am besten Gras wachsen...".

²⁹ *Krügeler* (1993, 109f, 117f); siehe auch *Dubach* (1991, bes. 240f). Auf diesen Typ der "Volksreligiösität" oder "popularen Religiösität" haben wir systematisch bereits früher hingewiesen; siehe *Ebertz* u. *Schultheis* (1986; 1986a), *Ebertz* (1990, 107).

³⁰ So *Schütz* (1972, 55). Deutlich manifestiert sich eine solcher pragmatischer Zug in der "familialen Religiösität"; siehe *Ebertz* (1988).

Literatur

Bach, U. (1991): Getrenntes wird versöhnt: Wider den Sozialrassismus in Theologie und Kirche. Neukirchen-Vluyn.

Berger, P. L. u. Luckmann, Th. (1974): Die gesellschaftliche Konstruktion von Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. 4. Auflage. Frankfurt.

Bloth, P. C. (1992): Zur theologischen Diakonie-Forschung. In: *Theologische Rundschau* 57, 83-95.

Blum, H. (1991): Klinikum. Tagebuchnotizen einer Ärztin. Freiburg.

Böckenförde, E.-W. (1986): Die Konzilerklärung über die Religionsfreiheit. Zwanzig Jahre danach 1986. In: *Neue Zürcher Zeitung* vom 11. Juli.

Böckenförde, E.-W. (1986a): Kirche und modernes Bewußtsein. in: *Koslowski, P.; Spaemann, R. u. Löw, P.*, Hg.: *Moderne und Postmoderne*. Weinheim, 103-129.

Böckenförde, W. (1992): Neuere Tendenzen im katholischen Kirchenrecht. in: *Theologia Practica* 27, 110-130.

Brosseder, H. (1978): *Das Priesterbild in der Predigt*. München.

Bucher, R. M. (1988): Die Theologie, das Fremde. Der theologische Diskurs und sein anderes. In: *Fuchs, O.*, Hg.: *Die Fremden*. Düsseldorf, 302-319.

Bucher, R. M. (1989): Die Theologie in postmodernen Zeiten. In: *Theologie und Glaube* 79, 179-191.

Bucher, R. M. (1989a): Das entscheidende Amt. Die Pluralität, das Konzil und die Pastoralreferentinnen. In: *Pastoraltheologische Informationen* 9, 263-294.

Daiber, K.-F. (1987): Die Eigenständigkeit der Diakonie. Zwischen kirchlichem Auftrag und sozialstaatlichem Rahmen. In: *Lutherische Monatshefte* 26, 26-31.

Daiber, K.-F. u.a. (1982): Erste Ergebnisse einer Untersuchung zur "Bibelfrömmigkeit". In: *Meurer, S.*, Hg.: *Erneuerung aus der Bibel*. Stuttgart, 156-167.

Davis, K. (1949): *Human Society*. New York.

Deutsche Bischofskonferenz, Hg. (1993): *Frauen und Kirche*. Eine Repräsentativbefragung von Katholikinnen (= *Arbeitshilfen*, 108). Bonn

Dorschel, A. (1986): Religion als "Teilsystem"? Zu Niklas Luhmanns "Die Unterscheidung Gottes", in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 11, 12-18.

Dubach, A. (1991): Nivellierung der konfessionellen Kulturen in der Schweiz? In: *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte* 85, 235-248.

Dunde, S. (1981): Die Behandlung des Neides in katholischen und evangelischen Religionsbüchern. Unveröffentlichte sozialwissenschaftliche Dissertation. Mainz.

Ebertz, M. N. (1986): Maria in der Massenreligiösität. Zum Wandel des populären Katholizismus in Deutschland, in: *Ders. u. Schultheis, F.*, Hg.: *Volksfrömmigkeit in Europa*. Beiträge zur Soziologie populärer Religiösität aus 14 Ländern. München, 65-83.

Ebertz, M. N. (1988): Heilige Familie? Zur Herausbildung einer anderen Familienreligiösität. in: *Deutsches Jugendinstitut*, Hg.: *Wie geht's der Familie?* München, 403-413.

Ebertz, M. N. (1990): Volksfrömmigkeit in der modernen Gesellschaft. In: *Materialdienst des Konfessionskundlichen Instituts Bensheim* 43, 103-107.

- Ebertz, M. N.* (1991): Vom Schicksal zur Wahl kirchlicher Religiosität. In: rhs. Religionsunterricht an höheren Schulen 34, 146-154.
- Ebertz, M. N.* (1991a): Treue zur einzigen Wahrheit. In: *Kochanek, H.*, Hg.: Die verdrängte Freiheit. Fundamentalismus in den Kirchen. Freiburg, Basel, Wien, 30-52.
- Ebertz, M. N.* (1992): Der geschenkte Himmel, oder: Vom Unglück zum Glück im Jenseits. In: *Bellebaum, A.* Hg.: Glück und Zufriedenheit. Opladen, 164-200.
- Ebertz, M. N.* (1992a): Wider die Relativierung der heiligen Ordnung: Fundamentalismen im Katholizismus. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte B 33, 7.* August, 11-22.
- Ebertz, M. N.* (1992b) Artikel: "Sozialtheologie". in: *Bauer, R.*, Hg.: Lexikon des Sozial- und Gesundheitswesens. München, Wien.
- Ebertz, M. N.* (1993): Caritas im gesellschaftlichen Wandel – Expansion in die Krise ? in: *Lehner, M. u. Zauner, W.*, Hg.: Grundkurs Caritas. Linz, 93-114.
- Ebertz, M. N.* (1993a): Die Zivilisierung Gottes und die Deinstitutionalisierung der "Gnadenanstalt". Befunde einer Analyse eschatologischer Predigten. In: *Bergmann, J., Hahn, A. u. Luckmann, Th.*, Hg.: Religion und Kultur. Sonderheft der Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie (im Erscheinen).
- Ebertz, M. N.* (1993b): "Neu-Evangelisierung Europas"? Religionspolitische und religionssoziologische Thesen. In: *Pastoraltheologische Informationen* (im Erscheinen).
- Ebertz, M. N. u. Schultheis, F.* (1986): Einleitung. In: *Dies.*, Hg.: Volksfrömmigkeit in Europa, Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern. München.
- Ebertz, M. N. u. Schultheis, F.* (1986a): Populäre Religiosität in der modernen Gesellschaft. Kontinuität, Pluralität und Visibilität, in: *Österreichische Zeitschrift für Soziologie* 11, 62-79.
- EKD* (1986): Christsein gestalten. In: *epd-Dokumentation* Nr. 28.
- EKD* (1991): Gemeinwohl und Eigennutz. Wirtschaftliches Handeln in Verantwortung. Eine Denkschrift der EKD. Gütersloh.
- Festinger, L.* (1978): Theorie der kognitiven Dissonanz. Bern.
- Gerhards, A.* (1990): Eschatologische Vorstellungen und Modelle in der Totenliturgie. In: *Ders.*, Hg.: Die größere Hoffnung der Christen. Freiburg, Basel, Wien, 147-158.
- Greiner, F.* (1965): Zur Soziologie des deutschen Katholizismus. In: *Forster, K.*, Hg.: Katholizismus und Kirche. Würzburg.
- Greshake, G.* (1986): Himmel – Hölle – Fegefeuer im Verständnis heutiger Theologie. In: *Ders.*, Hg.: Ungewisses Jenseits? Düsseldorf, 72-94.
- Hanselmann, J., Hild, H. u. Lohse, E.*, Hg. (1984): Was wird aus der Kirche? Ergebnisse der zweiten EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft, Gütersloh.
- Honecker, M.* (1992): Popanz Postmoderne. Theologische Kritik an einem inflationären Begriff. in: *Evangelische Kommentare* 25, 263-266.
- Hüssler, G.* (1989): Freie Wohlfahrtspflege. In: *Blüm, N. u. Zacher, H.F.*, Hg.: 40 Jahre Sozialstaat Bundesrepublik Deutschland. Baden-Baden, 287-301.
- Kamphausen, G.* (1986): Hüter des Gewissens? Zum Einfluß sozialwissenschaftlichen Denkens. In: *Theologie und Kirche*. Berlin.
- Kaufmann, F.-N.* (1986): Art. Pluralismus, kirchlicher. In: *Handwörterbuch religiöser Gegenwartsfragen*. Freiburg, Basel, Wien, 352-357.
- Kaufmann, F.-N.* (1991): Theologie zwischen Kirche und Universität. In: *Theologische Quartalschrift* 171, 265-277.
- Küggele, M.* (1993): Christentum und Christenheit. In: *Gordan, P.*, Hg.: *Evangelium und Inkulturation*. Graz.
- Küggele, M.* (1993): Inseln der Seligen: Religiöse Orientierungen in der Schweiz. In: *Dubach, A. u. Campiche, R. J.*, Hg.: Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung. Zürich, Basel, 93-132.
- Küenzlen, G.* (1992): Feste Burgen: Protestantischer Fundamentalismus und die säkulare Kultur der Moderne. In: *Aus Politik und Zeitgeschichte B 33, 7.* August, 3-10.
- Küng, H.* (1993): Ein Welt-Katechismus? In: *Concilium* 29, 273-274.

- Lorenz, H.* (1990): Diakonie. In: Verkündigung und Forschung 35, 36-58.
- Luhmann, N.* (1977): Funktion der Religion. Frankfurt.
- Mahrenholz, E. G.* (1969): Die Kirchen in der Gesellschaft der Bundesrepublik. Hannover.
- Nachbauer, K.* (1990): Berufliche Mitarbeit in der Caritas – Bedingungen, Bedarf, Motive. In: Caritas 91, 389-396.
- Neukamm, K. H.* (1993): Selbstverständnis und Aufgaben der Freien Wohlfahrtspflege. In: Caritas 94, 214-226.
- Noelle-Neumann, E. u. Kocher, E.,* Hg. (1987): Die verletzete Nation. Stuttgart.
- Pompey, H.* (1992): Das Profil der Caritas und die Identität ihrer Mitarbeiter/-innen. In: Caritas '93. Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes. Freiburg, 11-26.
- Pompey, H.* (1993a): Die Verlässlichkeit des seelisch Kranken in engeren Gemeinden. in: Lebendige Seelsorge 44, 81-87.
- Popitz, H.* (1968): Über die Präventivwirkung des Nichtwissens. Dunkelziffer, Norm und Strafe. Tübingen.
- Rahner, K. u. Vorgrimler, H.* (1966): Kleines Konzilskompendium. Freiburg, Basel, Wien.
- Ranke-Heinemann, U.* (1992): Nein und Amen: Anleitung zum Glaubenszweifel. Hamburg.
- Rausch, R.* (1984): Freigemeinnützige Krankenhäuser in der Bundesrepublik Deutschland – Entwicklung, Lage, Leistungen und Zukunftsaussichten. Gerlingen.
- Rausch, R.* (1988): Das Selbstverständnis freigemeinnütziger Krankenhäuser und gesellschaftliche Erwartungen. In: *Eichhorn, S. u. Lampert, H.,* Hg.: Ziele und Aufgaben der freigemeinnützigen Krankenhäuser. Gerlingen.
- Ritter, W. H.* (1993): Schule – Bildung – Christlicher Glaube. Perspektiven in der evangelischen Diskussion der 80er Jahre. In: Stimmen der Zeit 118, 413-422.
- Schelsky, H.* (1979): Ist die Dauerreflexion institutionalisierbar? Zum Thema einer modernen Religionssoziologie (1957). In: Auf der Suche nach Wirklichkeit. München, 268-297.
- Schmidt, R. K.* (1976): Zur Konstruktion von Solidarität durch Diakonie. Frankfurt.
- Schmidchen, G.* (1972): Zwischen Kirche und Gesellschaft. Freiburg, Basel, Wien.
- Schulze, G.* (1992): Die Erlebnisgesellschaft. Frankfurt.
- Schüller, H.* (1993): Caritas – eine verlorene Dimension der Kirche, In: *Lehner, M. u. Zauner, W.,* Hg.: Grundkurs Caritas. Linz, 75-61.
- Schütz, A.* (1972): Studien zur soziologischen Theorie. Gesammelte Aufsätze. Band 2. Den Haag.
- Scott, W. R.* (1986): Grundlagen der Organisations- theorie, Frankfurt, New York.
- Tiling, P. v.* (1969): Die Kirche in der pluralistischen Gesellschaft. In: Zeitschrift für evangelisches Kirchenrecht 14, 238-277.
- Weber, W.* (1984): Wenn aber das Salz schal wird ... Der Einfluß sozialwissenschaftlicher Weltbilder auf theologisches und kirchliches Sprechen und Handeln. Würzburg.
- Weger, K.-H.* (1992): Bußandacht statt Beichte? In: Summen der Zeit 117, 721-722.
- Welsch, W.* (1988): "Postmoderne". Genealogie und Bedeutung eines umstrittenen Begriffs. In: *Kemper, P.,* Hg.: Postmoderne oder der Kampf um die Zukunft, 12-35.
- Wiemeyer, J.* (1993): Politische Ethik und Politikverdrossenheit. In: Stimmen der Zeit 118, 363-375.
- Zerfuß, R.* (1989): Die Funktion der Caritas und ihrer Einrichtungen für die Kirche. In: *Franke, Th.,* Hg.: Creatio ex more. Beiträge zu einer Theologie der Liebe. Würzburg, 154-176.
- Zerfuß, E.* (1992): Das Proprium der Caritas als Herausforderung an die Träger, In: Caritas '93. Jahrbuch des Deutschen Caritasverbandes. Freiburg, 27-40.
- Ziebertz, H.-G.* (1990): Sozialarbeit und diakonisches Handeln – Offene Fragen bei der Suche nach dem christlichen Proprium. In: Caritas '91, 564-575.
- Zinnecker, J.* (1987): Jugendkultur 1940 – 1985. Opladen.
- Zulehner, P. M.* (1982): Scheidung – was dann ... ? Düsseldorf.

Jürgen Eiben / Willy Viehöver

Religion und soziale Bewegungen

Zur Diskussion des Konzepts der "Neuen Religiösen Bewegungen"

Das Konzept "Neue Religiöse Bewegungen" (NRB) wird in der neueren Religionssoziologie und -wissenschaft zur Kennzeichnung alternativer religiöser Organisationen verwendet. Dabei wird es Begriffen vorgezogen, teils klassischen Konzepten wie Sekte und Kult oder neueren Begrifflichkeiten wie "Jugendsekte", "Psychokult" oder "destruktiver Kult", die insbesondere im deutschen Sprachraum eine stark pejorative Verwendung gefunden haben. Neue Religiöse Bewegungen sei dagegen ein neutraler Begriff (so z.B. Geldbach 1989). Diese weitgehend pragmatisch begründete Verwendung wird erst in den letzten Jahren auch theoretisch zu untermauern gesucht (Hannigan 1990; 1991; 1993; Beckford 1985; Stark & Bainbridge 1985).

So unternimmt John A. Hannigan (1990) einen Vergleich neuer religiöser Bewegungen mit neuen sozialen Bewegungen (NSB). Grund für die ungewöhnliche Begegnung scheint zunächst einmal die These, daß es sich auch bei den religiösen Bewegungen der Gegenwart, wie ISKCON, der Osho-Bewegung, der Vereinigungskirche oder der Scientology Kirche, um nur einige zu nennen, um Bewegungen eines neuen Typs handelt. Er behauptet, daß beide Phänomene der Gegenwart auf die gleichen strukturellen "Ursachen" zurückführbar sind. Sie seien "the result

of the eroding boundaries between the private and the public domains in the contemporary world" (Hannigan 1990, S.246). Weiterhin wird in den Mittelklassen das gemeinsame Mobilisierungspotential der Neuen Religiösen und der Neuen Sozialen Bewegungen gesehen. Auch auf einer genuin kulturellen Ebene, der Ebene der Ideologien oder Deutungsmuster, sieht Hannigan Gemeinsamkeiten zwischen NRB und NSB. Die gemeinsame kulturelle Basis sei ein holistisches Weltbild, Entwürfe, die unter dem Label "New age" flottieren, und an die Stelle bzw. neben den christlichen Dualismus treten.

1. Überlegungen zum Begriff der Religion

Nicht unerheblich scheint uns der zugrunde liegende Religionsbegriff. Hannigan (1990) geht davon aus, daß sich auch in den Deutungsmustern, Vorstellungen und Ideologien der NSB religiöse Elemente befinden. Er weist in diesem Zusammenhang auf die holistischen Kosmologien und Kosmogonien hin, wie sie in den Bewegungskulturen anzutreffen sind. Die religiösen Vorstellungen und Symbole der Bewegungen stehen aber in expliziter Konkurrenz mit orthodoxen konfessionellen Deutungen und zivilen Religionen. Selbst die NRB befinden sich,

wenn man sie überhaupt als Bewegungen begreifen will, die auf sozialen und/oder kulturellen Wandel abstellen, nicht nur in Konkurrenz zu den säkularen Religionen der NSB, sondern auch zu den orthodox-religiösen und zivilreligiösen Projekten der Moderne. Sinngrundlagen können auf verschiedenste Weise symbolisch konstituiert und sakralisiert werden. Dubiel (1990 S.125-143) unterscheidet religiös-metaphysische, säkularisiert-transzendente, religiös-traditionale, national-traditionale, wertrationale, legale, ökonomisch-rationale, "technisch-rationale" und "demokratisch-reflexive" Legitimationen. Sie beziehen sich auf sakrale Objekte, Imaginationen, Personen oder Handlungen. So kann die den Markt regulierende "invisible hand", können "die der Sprache innewohnenden Zwänge zu Verständigung und Konsens", "die Nation", "die Verfassung", das "höchste Wesen" ebenso sakralisiert werden wie die Techniken der "Erleuchtung" und Konversion oder der scientologische Glaube an den THETAN. Um diese Spannweite zunächst einmal zu erfassen, unterstellen wir einen relativ weitgefaßten Begriff der Religion wie ihn Clifford Geertz geprägt hat, "A religion (...) is a system of symbols which acts to (...) establish powerful, pervasive, and longlasting moods and motivation in men by (...) formulating conceptions of a general order of existence and clothing these conceptions with such an aura of factuality that (...) the moods and motivations seem uniquely realistic" (Geertz 1973, S.90).

Wir nehmen damit auch die problematischen Aspekte funktionaler Definitionen der Religion in Kauf, auf die Peter Berger (1973, S.165ff.) und andere so nachdrücklich hingewiesen haben. Dies scheint insbesondere deshalb notwendig, weil religiöse Bewegungen als Akteure beschrieben werden, deren kollektive Handlungen auf kulturelle Veränderungen zielen. Pluralismus, das Nebeneinander verschiedener Kulturen und kulturelle Konkurrenzunternehmen

zeichnen gerade die moderne Situation aus (Berger 1980). Es ist interessant zu wissen, aus welchen kulturellen Traditionen die Akteure schöpfen, welche Sinnwelten hier miteinander in Kontakt kommen, sich gegenseitig durchdringen. Es ist evident, daß religiöse Bewegungen auch auf säkulare Quellen (moderne Wissenschaft, Kybernetik, Marxismus etc.) zurückgreifen und sie mit europäischen und fernöstlichen konfessionellen Traditionen in Prozessen des "symbolischen bricolage" (Knoblauch 1989) neu zusammenfügen (Wuthnow 1985). Dabei wird allerdings weniger den Regeln der Kohärenz oder der Konsistenz als einer narrativen Logik gefolgt.

Die entscheidende Frage ist aber, wie werden die Akteure, die Mitglieder der Gemeinschaft oder, mit Durkheim (1912, generell Münch 1982) gesprochen, der Kirche an die Symbole gebunden und wie werden die Symbole "sakralisiert"? Die Frage lautet dann: Wie ist religiöse Bewegung und die Wiederverzauberung sozialer Beziehungen möglich, angesichts einer Situation, in der symbolische Sinnwelten miteinander konkurrieren?

2. Soziale und religiöse Bewegungen: zur begrifflichen Bestimmung

Der Begriff der sozialen Bewegung wird unterschiedlich definiert und reicht von Ad-hoc-Definitionen bis hin zu sehr anspruchsvollen und exklusiven Konzepten. Joachim Raschke (1991, S.32) wirbt mit fünf Kriterien für seinen Bewegungsbegriff. Danach ist eine Bewegung ein kollektiver Akteur, der Mitglieder werben kann, "eine gewisse Kontinuität" aufweist, über integrative Symboliken verfügt, sich durch geringe Rollenspezifikation auszeichnet und dessen Aktionen (Ziele) auf sozialen Wandel oder dessen Verhinderung zielen. Im Unterschied dazu wird hier der Netzwerkcharakter der "Bewegungen" hervor- sowie auf die Professionalisierung und

“organisatorische” Konstituiertheit von Bewegungen abgehoben (Rucht 1991, Eder 1989).¹ Mario Diani (1992b, S.1-25) definiert: “A social movement is a network of informal interactions between a plurality of individuals, groups and/or organisations, engaged in a political or cultural conflict, on the basis of a shared collective identity” (Diani 1992b, S.13). Diese Definition steht in der Tradition des Identity-approaches, wie er vor allem von Touraine (Touraine 1981, 1985a, siehe auch Melucci 1988a, 1988b, Hegedus 1989) vertreten wird. Sie zeigt aber bereits, daß die Bewegungsforschung sich von bloßen grass root Konzepten abgewendet hat. An Touraine orientierte Konzepte betonen eine exklusive Position. Soziale Bewegungen sind danach nur solche kollektiven Akteure, denen die Definition einer gemeinsamen Identität² ebenso gelingt, wie die Bestimmung eines sozialen “Gegners” (Kriesi 1988). Beide müssen sich in einer Auseinandersetzung um die kulturelle Definition oder Redefinition der Produktions- und Reproduktionsbedingungen der Gesellschaft befinden (Touraine 1982a).

Einen Schritt weiter geht Klaus Eder (1990, S. 34). Soziale Bewegungen im engeren Sinne sind Formen kollektiven Handelns, deren Praxis (Bourdieu) in der “Konfiktualisierung institutioneller Spielregeln” liegt: “Wir müssen von der Gleichsetzung von mobilisierten kollektiven Akteuren und sozialer Bewegung weggehen. Wir müssen uns darauf einlassen, daß einige dieser kollektiven Akteure ihr Handeln für historisch folgenreich halten und sich soziale Bewegung nennen. Ohne diese Selbstzuschreibung bleibt kollektives Handeln institutionell gebundenes Handeln.” (S.33)

Der Begriff der Bewegungsorganisation scheint den Bewegungsbegriff in den letzten Jahren abgelöst zu haben. In den Ländern, in denen die Professionalisierung weiter vorangeschritten ist, wird sogar von Social Movement Industries ge-

sprochen (McCarthy & Zald 1987). Dennoch haben sich Annahmen nicht bestätigt, daß Bewegungen letztlich in bestehende Organisationen übergehen. Eher scheinen sie eine Erweiterung der institutionellen, politischen Landschaft und des öffentlichen Raumes zu sein.

Im Bereich religiöser Bewegungen ist ein klarer Trend zur “Organisation” festzustellen, und zwar in zwei Hinsichten. Zum einen bilden neue religiöse Gruppen nach einer relativ informell strukturierten Anfangsphase, die durch die “religiösen Laien” geprägt ist, organisatorische Strukturen aus. Dies läßt sich mustergültig an der Entwicklung der Scientology Kirche darlegen (Wallis 1976, S. 21ff.; Stark und Bainbridge 1985, S. 263-83), die sich aus einer lose organisierten Art der Laienpsychoanalyse zu einem hochorganisierten und hierarchisierten Gebilde entwickelt hat (vgl. auch Straus 1986). Auch bei neohinduistischen Gruppen wie ISKCON oder Ananda Marga (Hummel 1984) ist eine steigende Durchstrukturierung festzustellen. In der Regel ist dabei der Aufstieg in der Organisation an die spirituelle Entwicklung gekoppelt, wodurch das Charisma an die Institution gebunden wird. Zum anderen entstehen viele der neuen religiösen Angebote zunächst in Marktstrukturen. Sie sind in Form von Dienstleistungen organisiert. Insbesondere die aus den Ideen um das New Age sich speisende Lebenshilfe zeigt diese Konturen (Welz 1990; Neuhoff 1990; Knoblauch 1989; Schorsch 1989; Hemminger 1988).

Die Zahl der Ansätze, alternative religiöse Formen zu kategorisieren, ist groß. Stark und Bainbridge (1979; 1985; 1987) haben eine Typologie vorgeschlagen, die eine Synthese der Diskussionen versucht (u.a. Troeltsch 1912; Becker 1932; Johnson 1963; Nelson 1968). Sie unterscheiden innerhalb der NRB zwischen Sekten und Kulturen. Wenn bei einer Sekte die soziale Spannung das Kriterium der Definition abgibt, so ist das unterscheidende Merkmal der Kulte

die hinzukommende kulturelle Spannung. D.h. Kulte sind im Unterschied zur Sekte nicht nur religiöse Spezialisierungen innerhalb eines kulturellen Kontextes, sondern religiös-kulturelle Erneuerungen.

Innerhalb der Kulte unterscheiden Stark und Bainbridge (1985, Kap. 2) zwischen drei Formen: a. Die einfachste Form sind die *Publikumskulte*, in denen Sinn und Sinntechnik angeboten und konsumiert werden, in denen aber keine über den Konsum hinausgehende, dauerhafte soziale Bindung, ob an eine Gruppe oder einen "Therapeuten" oder "Guru", zustande kommt. Individualisierte Lebenshilfe steht hier im Zentrum. Der New Age Markt (vgl. Knoblauch 1989; Schorsch 1988), aber auch der okkultistische und esoterische Bereich können dazu gezählt werden. Horst Stenger hat vier Sinnkontexte herausgestellt, die für marktorientierte Kulte prägend sind: i. den psychologischen Kontext, der auf die "Entdeckung der Möglichkeiten des Bewußtseins" gerichtet ist, ii. den spirituellen Kontext, in dessen Mittelpunkt die "Transzendierung des Ego" steht, iii. den esoterischen Kontext, in dem die "Nutzbarmachung transzendenter Energien" angestrebt wird, und iv. den körperzentrierten Kontext, in dem die "Transzendenz des Körper-Habens hin zur Erfahrung des Körper-Seins" bestimmend ist (Stenger 1990, S. 395-8). Der Kultmarkt ist sehr offen und innovativ. Er ist ein Forum der von Ulrich Beck (1986, S. 115ff.) so bezeichneten "neuen Suchbewegungen" im Bereich religiöser Sinnstiftung, die Identitätsbildung angesichts der fortschreitenden Individualisierungsprozesse als eine "dauerhafte biographische Aufgabe" ermöglichen (Stenger 1990, S. 402).

b. Eine kleingruppenartige Form stellen die *Klientenkulte* oder Therapiekulte dar, die Sinn und Sinntechnik zur "Therapie" einsetzen, die den einzelnen von Ängsten befreien, von Krankheiten heilen oder einfach fähiger machen wollen.

Klientenkulte organisieren die Lebenshilfe und das neue Denken. Es sind kleinere Gruppen, die sich um einen religiösen Virtuosen oder um einen Therapeuten oder eine therapeutische Technik bilden.

c. Die gesellschaftlich verbreitetste Implementierung streben Kultbewegungen an. Ähnlich wie Sekten bilden sie eigene Lebensformen aus, d.h. sie zielen darauf ab, den einzelnen dauerhaft zu binden und ein "neues Menschenbild" zu formulieren. Hier werden also ideologisch und organisatorisch die Sinnsuche und die Therapie überformt, mit der Zeit kommt es zur Veralltäglichen des Charisma. Ihr Ziel ist es, die neue dominierende religiöse Strömung zu werden. Dabei setzen sie sich auch mit den Strömungen in der weiteren Gesellschaft auseinander. Im Laufe der Zeit bildet sich dann eine umfassende Institution heraus, die den "religiösen Ideen" zur Durchsetzung verhelfen soll. Neben die "Therapiebeziehung" tritt eine Verwaltungsstruktur, die die Beziehungen innerhalb der Gruppe und zur Gesellschaft regelt. Analog zur Entwicklung von der Sekte zur Kirche (Niebuhr 1929) spricht Nelson (1968) hier von einer Bewegung vom Kult zur neuen Religion.

Es ist allerdings fraglich, ob NRB, speziell also Sekten und Kultbewegungen, in gleicher Weise als Erweiterung des öffentlichen Raumes zu begreifen sind wie soziale Bewegungen. Sie operieren eher im halböffentlichen Raum, zum einen, weil ihnen in den Kirchen, Denominationen und etablierten Sekten (Yinger 1970), aber auch in den säkularen Grundtendenzen moderner Öffentlichkeit starke Konkurrenz und Ablehnung entgegenstehen, zum anderen, weil insbesondere bei den eher weltablenkenden Gruppen, aber auch bei stärker organisierten weltbeherrschenden Gruppen, ihre alternative Lebensweise in der weiteren Gesellschaft zu ernststen Konflikten führt (Wallis 1984; Bromley und Shupe 1980; Usarski 1988). Dies hat Konsequenzen

sowohl für die Formulierung der Deutungsmuster, die Strategien der Konsensus- und Handlungsmobilisierung als auch für die Struktur der Gruppen und der Gruppenziele.

3. Zu den Entwicklungen der Bewegungsforschung: Neue Religiöse und Neue Soziale Bewegungen

Neben der Anwendung des Bewegungsbegriffes ist zunächst die Kennzeichnung "neu" genau zu betrachten. Einige Forscher gingen davon aus, daß der Protestzyklus seit 1960 neue Aktionsformen, Taktiken, Ziele und Identitäten hervorgebracht hat. Offe (1985) sieht in den NSB Botschafter einer neuen Politik. Touraine (1982b), Melucci (1989) und Eder (1985) sehen in den NSB kollektive Akteure, die die Gesellschaft auf ein anderes Niveau der "Selbstproduktion" heben. Andere Autoren bestreiten dagegen die "Neuheit" von Taktiken, Zielen und Mitteln. Sie hätten sich seit der Verbreitung der Zeitungen und anderer Massenmedien im 19. Jahrhundert nicht grundlegend verändert (Tilly 1977, 1988). Sie agierten lediglich an anderen Orten. Aber was ist "neu" an den NRB?

Hier ist die Lage eindeutiger (dazu Robbins 1988). Wie oben schon ausgeführt, wird unter einer NRB, insofern damit Kulte bezeichnet werden, eine kulturelle Alternative verstanden. Sie sind das Ergebnis des direkten Kontaktes der großen Weltreligionen miteinander, insbesondere von Christentum, Islam, Hinduismus und Buddhismus. Religiös gibt es nur wenig "Neues" in diesen neuen Religionen. Fundamentalistische, pfingstlerische Religiosität und prämillenarische Prophetie sind ebensowenig neu wie die Importe aus anderen Weltreligionen. Und zwischen den zeitgenössischen monistischen Mystizismen und den harmoniebezogenen und okkultistischen Themen der frühen Christian Science oder der Theosophie besteht eine klare Kontinuität (Mel-

ton 1987). Wirklich neu ist allenfalls das Eindringen der Science Fiction der Nachkriegszeit in Kulte wie Scientology und andere (Mörth 1987; Balch 1985).

Auch NRB erhielten in den 60er und frühen 70er Jahren einen großen Aufschwung. Es kam zu einem regelrechten Boom. Aber diese Reaktion auf gesellschaftliche Krisenlagen ist eher mit der katalysatorischen Wirkung der Krisen auf das Wachstum alternativer Lebensformen zu erklären als mit einer neuen Form religiösen Lebens. So zeigt Moore (1985, S. 124ff.), daß die NRB des 19. Jhdts., wie Christian Science, das Mormonentum oder die Wachturngsgesellschaft (Zeugen Jehovas), sich als Auswirkungen der gleichen Spannungen innerhalb der amerikanischen Gesellschaft entwickelten, die in den Jahrhunderten zuvor die Herausbildung einer Vielzahl von Sekten befördert hatten. Ähnliches läßt sich für die Gruppen der 60er Jahre wie Scientology, ISKCON oder die Vereinigungskirche sagen.

Einen anderen Hinweis darauf, daß NRB gerade kein neues Phänomen darstellen, geben Stark und Bainbridge (1985, S. 234-62), indem sie zeigen, daß die Kultaktivität in den USA von den 20er bis in die 70er Jahre erstaunlich stabil gewesen ist. Die Ausführungen von Moore und Stark und Bainbridge stützen die These, daß es sich bei den NRB nicht nur um Folgen der Krise der 60er Jahre handelt, sondern vielmehr um einen zentralen Aspekt der amerikanischen Religion (Robbins 1988, S. 25).

Haben die NSB ihre debattenbestimmenden Impulse weitgehend aus Europa erhalten, so handelt es sich bei den NRB vornehmlich um Entwicklungen, die in Nordamerika ihren Ausgang nahmen und von dort aus in alle Welt verbreitet wurden. Auch wenn es hierzu keine Untersuchung der Kultaktivitäten gibt, so finden sich doch auch in Europa ausgeprägte alternativreligi-

göse Fundamente in einer Vielzahl mystischer und gnostischer Richtungen (vgl. aktuell Brumlik 1992). Auch eine Wurzel der Scientology Lehre, der Satanismus Aleister Crowley's, ist europäischen Ursprungs (Wallis 1976). Neu erschienen die NRB in Europa vor allem aus zwei Gründen: zum einen waren die alternativ religiösen und weltanschaulichen Traditionen durch die Kriege unterbrochen worden, und insbesondere in der Bundesrepublik Deutschland konnten die Kirchen, nicht zuletzt, weil heidnische Traditionen mit der nationalsozialistischen Ideologie verbunden waren, das religiöse Feld weitgehend für sich gewinnen. Erst langsam traten seit den 70er Jahren auch originär europäische oder deutsche Neugründungen auf den Plan, wie das Universelle Leben oder die Schlagzeilen machende Gruppe Fiat Lux. Zum anderen sind nur wenige europäische Staaten (z.B. die Niederlande) von einer ähnlichen religiösen Vielfalt geprägt wie die USA. In den USA konnten und können sich alternative Formen unbefangener entwickeln.³

Die Anwendung des erweiterten Bewegungskonzeptes auf religiöse Sekten, Kulte und Kultbewegungen verlangt einen kurzen Blick auf die theoretischen Konzepte in der Bewegungsforschung. Die Bewegungsforschung hat sich in den letzten Jahren rapide entwickelt, was insbesondere dem Umstand zu verdanken ist, daß sich der Austausch zwischen der europäischen und der amerikanischen Forschung intensiviert hat (Rucht 1991, Klandermans 1991, Kriesi 1988, Neidhardt & Rucht 1991, Eder 1989).

Inzwischen steht zwar keine kohärente Theorie sozialer Bewegungen zur Verfügung, aber einige additive Modelle, die eine anspruchsvollere Analyse von Bewegungsphänomenen erlauben (Kriesi 1988, Neidhardt & Rucht 1991, Eder 1989, Cohen 1985). Wir folgen Eder (1989), der unterschiedliche Ansätze und Probleme der Bewegungsforschung versuchsweise auf drei

Ebenen klassifiziert: der Makro-, Meso- und Mikroebene: a. Auf der Mikroebene stehen sozialpsychologische Ansätze mit rationalistischen (McCarthy & Zald 1987), kommunikationstheoretischen (Miller 1984, 1986) und interaktionistischen Konzepten (Snow, Worden, Rochford & Benford 1986) in Konkurrenz. b. Auf der Mesoebene wird gezeigt, daß kollektive Akteure sich in bezug auf bestimmte soziale und kulturelle Kontexte in einem multioptionalen Feld (Klandermans 1991) unter Bedingungen ökonomischer, sozialer, politischer und kultureller Chancenstrukturen konstituieren und operieren.⁴ c. Die auf der Makroebene ansetzenden europäischen Konzepte versuchen, die sozialstrukturellen und kulturellen Bedingungen und Ursachen der kollektiven Mobilisierungen zu bestimmen. Kulturelle oder ökonomische, politische oder ökologische Krisen und Spannungen werden als Ursachen bzw. Bedingungen für soziale Bewegungen angegeben.

3.1. Mikroebene: Frame-Alignment und Identitätsmanagement

Die *mikrosoziologischen* Ansätze konzentrieren sich auf die kommunikativen Prozesse und Strategien, die zur Konstitution eines kollektiven Akteurs, zur Formierung einer kollektiven Identität (Klandermans 1988b, Touraine 1981) und zur Mobilisierung des kollektiven Akteurs führen. Unter welchen Bedingungen kommt es, so könnte gefragt werden, zur Konstitution einer NRB? Die Forschung über NSB hat ergeben, daß vis-à-vis Beziehungen, Gruppenheterogenität und selective incentives notwendige Bedingungen zur Formierung von Bewegungen sind. Diese Ergebnisse aus der Sozialpsychologie und der utilitarischen Theorie sind jedoch sehr unbestimmt (Klandermans 1984, zur Kritik Jenkins 1983, Melucci 1985, 1989, Kriesi 1988). Insbesondere die Konsensbildung durch Konstruktion gemeinsamer Vorstellungen und Interessen (frame-alignment) und die Erzeugung von

Dissens, sowie die Hervorbringung moralischer Legitimationen für die Existenz und Notwendigkeit kollektiver Aktionen kann durch utilitarische Ansätze nicht erklärt werden (Klandermans 1988b). In diese Lücke fügen sich Ansätze, die sich auf kommunikative Prozesse und Strategien konzentrieren, wie die argumentationstheoretisch begründete Theorie kollektiven Lernens (Miller 1986, Eder 1985, Strydom 1987), die sich mit Prozessen der argumentativen Erzeugung von (koordiniertem) Dissens und/oder Konsens beschäftigt. Dissenserzeugung reicht allerdings schon an die Makro- und Mesoebene heran, denn der Dissens muß institutionell sichtbar gemacht werden (lobbying, media-coverage).⁵ Ein anderer in den letzten Jahren erfolgreicher Strang der Bewegungsforschung ist die auf Goffman zurückgehende Theorie des *frame alignment*. Sie kritisiert die europäischen "identity-approaches" ebenso wie die amerikanischen Ansätze (*opportunity* und *resource mobilization*-Theorien), insbesondere bezüglich deren Vernachlässigung kultureller Elemente.

Kultur wird hier zur erklärenden Variablen ernannt. Wir greifen dabei auf Ann Swidlers Kulturbegriff zurück. "The alternative analysis of culture proposed here consists of three steps. First, it offers an image of culture as a 'tool kit' of symbols, stories, rituals, and world-views, which people may use in varying configurations to solve different kinds of problems. Second, to analyze culture's causal effects, it focuses on 'strategies of action', persistent ways of ordering action through time. Third, it sees culture's causal significance not in defining ends of action, but in providing cultural components that are used to construct strategies of action" (1986, S. 273). Die Parallelen zu den Praxiskonzepten bei Bourdieu sind offensichtlich. Um eine gemeinsame Identität auszubilden, einen Gegner definieren, sich von dessen Ideologie absetzen und ein eigenes "Weltbild" formen zu können, bedarf es wirksamer framing-Strategien.

Snow, Worden, Rochford & Benford (1986) unterscheiden vier framing-Strategien, die bei der Konstitution von Bewegungen und ihrer Deutungsmuster wirksam werden. Anhand solcher framing-Prozesse lassen sich deutliche Unterschiede für die Mobilisierungspotentiale von NSB und NRB zeigen. a. Der erste Prozeß, das sog. *frame-bridging* fügt die Wahrnehmungs-, Handlungs- und Urteils-Schemata von Akteuren oder Gruppen zusammen. Frame-bridging Strategien bieten sich da an, wo Personengruppen ähnliche Probleme teilen, aber z.T. andere organisatorische Voraussetzungen aufweisen. So können im Extremfall Aktionspotentiale an starke Organisationen angefügt werden, ohne das dadurch die kulturellen Widersprüche (die konkurrierenden frames) wirklich vermittelt würden. Durch frame-bridging können bestimmte Issue-zentrierte Bewegungen ein sehr schnelles, wengleich fragiles Wachstum erzielen. Im Bereich alternativer Religiosität sind es insbesondere die konservativen religiösen Gruppen, die soziale Abstiegsverfahren etablierter Gruppen durch Revitalisierung und Restituierung traditionaler gesellschaftlicher und religiöser Motive kompensieren können (Riesebrodt 1991; Meyer 1989; Kuenzlen 1992; Marty 1988). Frame-bridging Strategien werden aber auch durch NRB eingesetzt, um Kontakt zu möglichen Mitgliedern herzustellen. Der "kostenlose Persönlichkeitstest" der Scientology Kirche ist dafür ein Musterbeispiel. Er stellt eine Verbindung her zwischen beliebigen individuellen Problemlagen und den Angeboten und Zielen der Gruppe. Hier werden die Problemlagen im Sinne der Scientology Kirche instrumentalisiert (Snow et al. 1986, S. 468f.). Die Entwicklung der Rajneeshbewegung (heute Osbo-Bewegung) zeichnet sich z.B. durch eine zunehmende Verlagerung auf frame-bridging Strategien aus. Von der Therapie als Mittel zur Schaffung von Gruppenbindungen (Poonaphase) verlagerte sich die Bedeutung hin zur Therapie als Dienstleistungsangebot für eine individualisierte Laufkundschaft, die das Unter-

nehmen finanziell erhält (Palmer & Bird 1992, S. 84; Palmer 1988). Die frames des New Age und des modernen Individualismus werden angesprochen, aber nicht integriert. Insgesamt ist die zunehmende Einbindung des Kultmarktes und seiner Topoi eine Form des intendierten frame-bridging, die allerdings nicht konsequenzlos für die zentralen frames der Gruppe bleibt. Insbesondere Differenzierungen und Expertisestufen dienen hier als Ausweg (Wallis 1984; Eiben 1992).

b. *Frame-amplification* verstärkt Symbole, Embleme, Argumente und Aussagen eines Akteurs im Rekurs auf allgemeine Prinzipien und Werte. Dabei handelt es sich um geteilte Symboliken, die bislang aber im Hinblick auf Mobilisierungen für die Bewegung keine Rolle gespielt haben. Die Zielsetzungen der Gruppen werden in die geteilten Symboliken eingepaßt. Diese tragen dann die eigentlichen Bewegungswerte. Bei den weltbejahenden Gruppen ist die Beziehung auf den Wert Leistung und seine symbolische Gestaltung eine wesentliche Basis für die Mobilisierung. Die Verbesserung der individuellen Leistungsfähigkeit wird zum Garanten für die Durchsetzung der Bewegungsziele (etwa bei Scientology oder TM). Allerdings werden die gesellschaftlichen Symboliken einem gruppenimmanenten Definitionsprozeß unterzogen. In der Scientology Kirche heißt diese Praxis Redefinition, d.h. je erfahrener die Mitglieder werden, desto mehr verändert sich die ursprüngliche Bedeutung der Symbolik.⁶ Weltablehnende Gruppen berufen sich dagegen stärker auf Werte wie Toleranz oder Religionsfreiheit, da es ihnen auch um die Überwindung der herrschenden Kultur geht, wodurch die Konfliktpotentiale maximiert werden (Wallis 1984, S. 40-56). Innerhalb von NRB werden frame-amplification Strategien häufig eingesetzt, um den Anhängern die Dringlichkeit und Notwendigkeit weiterer Missionierungsaktivität immer wieder zu verdeutlichen (Snow 1986).

c. *Frame-extension* fügt neue Themen, Argumente, Probleme in das bestehende Repertoire von Gruppen ein, um weitere Akteure, die bislang durch vorhandene Strategien nicht erreicht wurden, mobilisieren zu können. Dabei spielt insbesondere der motivationale Anschlag, den passive Gruppen durch diese generalisierende Vereinnahmung erfahren können, eine wichtige Rolle. Diese Form der Mobilisierung fand sich im Zusammenhang mit NRB in den frühen 70er Jahren, als die Reste der Jugendkultur für solche Anschlüsse offen waren. Fast alle NRB haben sich in dieser Zeit auf die Jugendlichen und ihre Probleme und Weltansichten eingestellt und ausgerichtet (Tipton 1982; Wiesberger 1991, S. 220ff.). Allerdings blieb diese Phase der "Jugendsekten" nur eine Episode. Im Kleinen finden sich frame-extension Strategien in NRB, wenn nach individuellen Anschlußmöglichkeiten an die Lehre der Gruppe gesucht wird. Klassisch ist dies in John Loflands Buch "Doomsday Cult" (1966) als "hooking" beschrieben worden (Wiesberger 1991, u.a. S. 196ff.). Frame-extension Strategien werden also entkollektiviert. Durch die verstärkte "Dienstleistungsorientierung" in den 80er Jahren sind in steigendem Maße weitergehende Formen der frame-extension erprobt worden.

Dies geschah in erster Linie, um die Gruppen finanziell sicher zu stellen, nachdem die Rekrutierungswege der 70er Jahre nicht mehr in gleichem Maße offen waren. Allerdings gelingt die frame-extension nur auf einer partikularistischen Sinnesebene mit geringer Verbindlichkeit, d.h. um den Preis der Hierarchisierung der Mitglieder nach Virtuosenstufen.

d. Auch wenn sich die drei genannten framing-Strategien bei NRB finden, so ist die bedeutendste Form in diesem Zusammenhang die Transformation der Frames. Darauf ist die Aktion der religiösen Gruppe ausgerichtet. *Frame-transformation* bedeutet die Überschreitung ei-

nes bestehenden Deutungsmusters, frames oder Weltbildes, den grundlegenden Wandel der symbolischen Sinnwelt. Hier nun zeigen sich deutliche Unterschiede zwischen NRB und NSB. In bezug auf religiöse Gruppen ist dieser Begriff als Konversion zu interpretieren, die in der Erleuchtung oder der völligen Übernahme einer neuen Sicht der Dinge mündet, während bei den NSB eher von kollektiven Lernprozessen die Rede ist, in denen sich die Teilnehmer zumindest im Prinzip an den Regeln der egalitär-diskursiven Verständigung orientieren (Eder 1985, 1989, Miller 1986). Soziale Bewegungen zeichnen sich in dieser Weise idealtypisch durch

die gemeinsame, basisnahe Erarbeitung einer neuen Situationsdefinition aus. Religiöse Bewegungen zielen dagegen darauf ab, eine schon fertige, geoffenbarte, mystisch erfahrene oder entdeckte Wahrheit zu verkünden und zu verbreiten. Daher finden sich sehr unterschiedliche Kommunikationsstrukturen in NSB und NRB. Das Ziel der sozialen Bewegungen, gemeinsam und basisdemokratisch eine neue Gesellschaft zu schaffen oder zumindest wesentliche Teile der Gesellschaft zu revolutionieren, beruht, zumindest dem Ideal nach, auf reflexiver Kommunikation. Dies ist bei NRB im engen Sinne ausgeschlossen. Dabei geht es nicht darum, Kon-

version negativ etwa als Regressionsphänomen darzustellen (vgl. Freud 1907), sondern allein um die Feststellung, daß religiöse Gruppen ihre symbolische Sinnwelt nicht aus der Alltagserfahrung heraus in kollektiver Anstrengung erarbeiten, sondern mit der Ausgestaltung innerhalb einer durch den religiösen Ursprung gegebenen Lehre beschäftigt sind. Nun beginnen auch soziale Bewegungen nicht im völlig "kulturlosen" Raum, aber ihre Grundlagen sind prinzipiell der Reflexion und der Veränderung zugänglich. Dies ist bei religiösen Gruppen eher ausgeschlossen. Wenn man allerdings die New Age Bewegung als religiös betrachtet, so stimmt diese Feststellung nicht mehr. Hier findet sich beides: relativ geschlossene, wenig reflexive Gruppierungen mit einem Therapeuten oder religiösen Führer als charismatischer, sinngebender und die Gruppenstruktur bestimmender Leitfigur,



aber auch hochreflexive, offene Formen, die an und in der gemeinsamen Sinnwelt arbeiten. Die Erwartung des Wassermannzeitalters impliziert einen breiten Bewußtseinswandel, weg von der vereinnahmenden Gestaltung der Welt nach dem Prinzip: Macht euch die Erde untertan!, hin zu einer erhaltenden Koexistenz von Mensch und Schöpfung oder Kosmos. Hier finden sich im übrigen ähnliche Themen wie in der Ökologiebewegung.

3.2. Mesoebene: Strategien und Chancenstrukturen religiöser Bewegungen

Die *Mesoebene* beschreibt "internale" und "externale" fields of action. Hier wird die Arena der sozialen und symbolischen Auseinandersetzungen beschrieben. Modelle kollektiven Lernens (Eder 1982; Miller 1986), kollektiver Identität (Melucci 1989; Hegedus 1989) und der frame-alignment Ansatz (Klandermans 1988a, Snow & Benford 1988, Gamson 1988; Gamson & Modigliani 1987; 1989) konkurrieren mit der Tradition der Ressourcen-Mobilisierungstheorie (Zald & McCarthy 1987) und dem political opportunity structure approach (Kriesi 1988; 1990).

Untersucht wird erstens die Ressourcenlage der kollektiven Akteure im Hinblick auf die Mobilisierung von Konsensus und die Mobilisierung von Handlung (Klandermans 1988a). Zweitens wird der institutionelle Rahmen, unter dem kollektives Handeln stattfindet, beleuchtet. Damit stellt sich drittens immer auch die Machtfrage und mithin die Frage nach den Strategien der kollektiven Akteure unter den restriktiven Bedingungen des Interaktionskontextes und ihres "Repertoires" (symbolischen, kulturellen, ökonomischen und sozialen (Protest-)Kapitals). Es geht um die institutionellen Durchsetzungschancen und Einflußvariablen, die restriktiv oder begünstigend auf kollektives Handeln wirken (opportunity structure, Struktur kollektiver Güter).

Verfahrensprinzipien, Zugangschancen, Rechtsregeln, Normen sind damit ebenso bezeichnet wie Koalitionsmöglichkeiten, bestehende Netzwerke, Kommunikationskanäle oder Zeitgeistströmungen (Brand 1989; Tarrow 1988; Kriesi 1988; 1990).

Genese und Erfolgsbedingungen sozialer oder religiöser Bewegungen werden im Rahmen des political opportunity Ansatzes durch die unterschiedlichen nationalen Kontextstrukturen erklärt. Der political opportunity Ansatz ist zu sehr auf die Berücksichtigung der politischen Chancenstrukturen beschränkt. Er ist um die Dimensionen der ökonomischen, sozialen und kulturellen Chancenstrukturen zu erweitern. Gerade bei religiösen Bewegungen, die nur unter bestimmten Bedingungen den (direkten) Weg in das politische System oder Feld suchen, sind die kulturellen und sozialen Chancenstrukturen relevante Erklärungsfaktoren.

Diese Ansätze sollten aber weiterhin um eine Theorie des Feldes ergänzt werden, wie sie von Bourdieu (1982; 1985; 1992) vorgeschlagen wurde. Dabei hängt die Koinzidenz symbolischen, kulturellen, sozialen und ökonomischen Kapitals (Bourdieu 1976; 1983; 1987) mit sozialen, kulturellen, ökonomischen und politischen Chancenstrukturen von dem oder den Feldern ab⁷, in denen der Diskurs statthat oder die am Interdiskurs beteiligt sind (Viehöver 1992a). Das Interessante an den NSB wie an den NRB ist ja, daß sie "zwischen" den Feldern im interdiskursiven Bereich (Link 1984; 1988; Viehöver 1992a) operieren, und zwar als Konkurrenten um die Definition legitimer Sinnstiftung, die sowohl Kosmologien als auch Kosmogonien (Douglas 1991) umfaßt – und zwar auf lokaler, nationaler und internationaler Ebene.

Die NRB haben in der letzten Dekade, ebenso wie die NSB, auf Veränderungen in der Struktur dieser Auseinandersetzungen reagieren müssen

(Richardson 1985). Sie taten dies durch Strategien der Ökonomisierung, der Professionalisierung und Bürokratisierung, der Politisierung und Anknüpfung an soziale und individuelle Problemlagen, durch Adaptation von Themen wie Umwelt, Armut, Technokratie- oder Wissenschaftskritik, einige durch Verwissenschaftlichung (Therapiekulte) oder durch erhöhten Synkretismus, durch symbolische bricolage. Religiöse und soziale Bewegungen beziehen sich oft auf gleiche Probleme und Ziele.⁸ Sie können im Kontext von kollektivistischen und individualistischen Modernekritiken gesehen werden (Wallis 1984; Robbins 1988).

Eher weltablehnende NRB (vgl. Anthony und Robbins 1978; 1980) wie die Vereinigungskirche, aber auch fundamentalistische christliche Sekten (Riesebrodt 1990; Meyer 1989) entwickeln Zielperspektiven, die auf die kulturelle Fragmentierung Bezug nehmen, indem sie politische und spirituelle Themen verschmelzen (Robbins 1988, S. 41; Geldbach 1989). Eher weltbejahende, narzisstische, mystische oder therapeutische Bewegungen dagegen, wie Arica, est oder die Scientology Kirche, lehnen das Eindringen von expliziten bürgerlich politischen Werten ab und betonen dagegen die persönliche Apotheose. Hier handelt es sich um strenge Differenzierungen zwischen gesellschaftlicher und individueller Identität, wobei die spirituellen Ziele (Apotheose) und die Ziele der Bewegung (Wachstum und Bestandssicherung) nicht direkt aufeinander bezogen werden können.

Auch wenn Ähnlichkeiten in Problem- und Zielperspektiven da sind, stützen sich NRB möglicherweise auf andere Ressourcen und treffen auf andere Chancenstrukturen. Die Perspektive der Ressourcenumobilisierung kann in erster Linie Aufschluß geben über bestimmte Formen der Gestaltung, Organisation und Mobilisierung. Sie läßt aber psychologische und ideologische

Komponenten unbeachtet (Ferree und Miller 1985; Wright 1987, S. 10ff.)

a. Am ähnlichsten sind die Entwicklungen im *ökonomischen Bereich*. Wie bei den NSB ist auch bei NRB in den 80er Jahren eine steigende Tendenz zur Anpassung an ökonomische Imperative zu verzeichnen. Insbesondere weltbejahende Gruppen haben häufig eine unternehmensähnliche Organisationsform. Sie bieten Dienstleistungen gegen Bezahlung oder "Spenden" (Bird & Reimer 1982; Harris 1981; Khalsa 1986; Wallis 1984, S. 103-119). Sie unterliegen einem gewissen Trend zur "Professionalisierung" ihrer Dienstleistungen, einerseits durch die Etablierung von Rollen, für deren Zugang eine Ausbildung erforderlich ist, die wiederum kostenpflichtig ist (u.a. bei der Transzendentalen Meditation oder der Scientology Kirche), andererseits durch die Bestrebungen, ihren Dienstleistungen höhere gesellschaftliche Anerkennung zu verschaffen, etwa als anerkannte Form der Psychotherapie. Da die religiösen Techniken in der Regel sehr umstritten sind und deshalb nur indirekt für sie geworben werden kann, haben die meisten Gruppen Unterorganisationen mit eher weltlichen Zielen gegründet. So verfügt die Scientology Kirche etwa über einen Zweig der Drogenberatung (Narconon), eine Erziehungsberatungseinrichtung (ZIEL) oder eine Organisation zur Koordination wirtschaftlicher Aktivitäten (WISE) (Wallis 1976; Thiede 1992). Aber gerade die relativ erfolgreiche Anpassung im ökonomischen Bereich stellt die spirituellen Ziele zunehmend in Frage. Richardson spricht daher von einer "deformation" der NRB (1985).

Die Unterschiede werden deutlicher, wenn man nur die weltablehnenden Gruppen betrachtet, die eine besondere Form der Finanzierung entwickelt haben. Sie reagieren auf die gesellschaftlichen Rahmenbedingungen in anderer Weise. Da ihnen die Übernahme gesellschaftlich geachteter Ziele und Werte nicht in gleichem Maße zu

Gebote steht wie den weltbejahenden Gruppen, bleiben ihnen individuumsbezogene Finanzierungsstrategien. Das Fundraising, die Straßentablettelei bzw. der Straßerverkauf sind die dieser Form entsprechenden Strategien. Zumal in Gesellschaften, die anonyme Mildtätigkeit und Spenden hochschätzen, über finanzkräftige Einzelne verfügen und die öffentliche Szenarien (Bahnhöfe, Einkaufsstrassen und Plätze) bieten, in denen im kurzen und unverbindlichen Kontakt kleine Spenden gegeben werden (vgl. Bromley & Shupe 1980). Die Anwendung dieser Strategien wird allerdings im Laufe der Zeit immer schwieriger, wenn das Publikum durch negative Presseberichte beginnt zu unterscheiden. Dann bleiben die Spenden für solche Gruppen aus. Dies ist ein Grund dafür, daß im Laufe der 80er Jahre das Fundraising in den westlichen Gesellschaften fast ganz eingestellt wurde, und auch die weltablehnenden Gruppen genötigt waren, weltbejahende oder angepaßte Zweige zu etablieren (Wallis 1984; Richardson 1985; Khalsa 1986).

b. Große Unterschiede zwischen NSB und NRB finden sich allerdings beim Vergleich der *politischen Chancenstrukturen*. Soziale Bewegungen formieren sich zumeist als politische Bewegungen. Ihr Erfolg oder Mißerfolg hängt von der politischen Chancenstruktur ab, von der öffentlichen Wirksamkeit ihrer, von außen an die politischen Strukturen herangetragenen, gesellschaftlichen Ziele. Dies gilt für religiöse Bewegungen nicht in gleichem Maße. Sie können durchaus unter ungünstigen politischen Chancenstrukturen bestehen und sogar prosperieren. Im großen und ganzen geben sich die NRB unpolitisch. Sie setzen bei der Verwirklichung ihrer Ziele entweder auf göttliches Eingreifen oder aber auf individuelle Veränderung. Die Veränderung der Gesellschaft durch politische Beteiligung ist dagegen von nachgeordneter Bedeutung. Manche Gruppen untersagen ihren Mitgliedern auch die individuelle politische Betei-

lung durch aktive oder passive Wahl (so die Zeugen Jehovas).

Erst in der letzten Zeit sind Versuche von NRB zu verzeichnen, auch politische 'Arme' zu etablieren. Die "Bewegung" tritt bei Wahlen als humanistische Partei an, auch die Transzendente Meditation hat unlängst in Großbritannien an Wahlen teilgenommen. Beide kommen allerdings über das Stadium von Splittergruppen nicht hinaus. Ähnlich wie bei den Unterorganisationen verbinden die Gruppen mit diesen politischen Aktivitäten weniger die Durchsetzung von konkreten politischen Zielen als vielmehr die Etablierung von gesellschaftlichen Standbeinen. Ein anderer Aspekt ist die politische Einflußnahme über einflußreiche Mitglieder. Diese Tendenz ist in Deutschland im letzten Jahr bei der Scientology Kirche sichtbar geworden. Insgesamt muß man aber festhalten, daß die politischen Chancen von NRB aufgrund des hohen Devianzverdachts, der ihnen öffentlich entgegen gebracht wird, eher schlecht sind.

Im Gegensatz zur politischen Mobilisierungsfähigkeit von NSB hat die schlechte Mobilisierungsfähigkeit von NRB noch einen anderen Grund. Rodney Stark (1987; S.16) verweist auf die eher ineffektiven und trägen Organisationsstrukturen, die eine Folge charismatischer Gurusysteme sind (Weber 1922, S. 661-81; vgl. auch Wallis 1984, S. 103-119; Rochford 1985, Shinn 1985). Denn bei allen Neben- und Unterorganisationen, deren Organisationsstrukturen in der Regel spezifischer sind, bleibt das Mobilisierungszentrum die Gruppe.

c. Die *sozialen Chancenstrukturen* von NRB unterscheiden sich ebenfalls von denen sozialer Bewegungen. Am gravierendsten wirken sich hier die hohen individuellen Kosten der Beteiligung aus, denn die Beteiligung verlangt nicht nur die Zustimmung zu einem politischen Issue, sondern die Übernahme eines bzw. die Zustim-

mung zu einem neuen Weltbild (Wright, 1987, S. 53-7; Wiesberger 1990). Mit der Beteiligung ist also immer auch die Konversion bzw. die angestrebte Konversion verbunden. NRB müssen daher Regeln und Routinen des Umganges mit der weiteren Gesellschaft etablieren, um die Sinnweit der Gruppe zu stabilisieren. Diese Regeln halten aber zugleich eine große Distanz aufrecht. Soziale Netzwerke, Freundesgruppen, Familien- und Verwandtschaftsbeziehungen spielen zwar eine nicht zu unterschätzende Rolle für die Konversion (Shinn 1985), aber individuelle Motive (Sinnsuche) bilden den hauptsächlichen Anker für den Einstieg in den Konversionsprozeß (Wiesberger 1990; Lofland & Stark 1965). Wenn die sozialen Netzwerke für soziale Bewegungen Mobilisierungspotentiale darstellen, so gilt für NRB eher das Gegenteil, denn ein großer Teil der Kritik an NRB stammt aus den Kreisen der Angehörigen und Freunde der Mitglieder (Barker 1989; Shinn 1985).

d. Deutliche Unterschiede zeigen sich in der *kulturellen Chancenstruktur*. Der Zugang zu den Medien ist den NRB weit radikaler versperrt, als dies für die meisten NSB gilt. In den Medien werden in erster Linie die negativen Seiten herausgestellt, z.T. regelrecht konstruiert (Usarski 1988). NRB müssen daher vermehrt auf andere Werbestrategien (direct mailing) und Arenen (Halböffentlichkeit) zurückgreifen. Dazu gehören Postwurfsendungen, die persönliche Ansprache geeigneter erscheinender Personen in der Öffentlichkeit, kostenlose Angebote, Vortragsveranstaltungen und Dienstleistungen. Dagegen spricht auch nicht die relativ starke Position der Fernsehkirchen in den USA. Denn NRB haben hier eigentlich kein Forum. Fernsehkirchen sind in erster Linie durch Sekten oder Denominationen getragen (Bruce 1988).

Gerade ihre Konkurrenzstellung zu den Kirchen, die in den Medien eine starke Stellung haben, macht breite Mobilisierungskampagnen in der

Öffentlichkeit kontraproduktiv. Außerdem konkurrieren NRB mit den Interessen und Sinnstiftungen der Professionen im Bildungs- und Gesundheitssystem, der Industrie und der Politik.

Die genannten Ansätze können helfen, Veränderungen in der Organisationsstruktur der Gruppierungen als Anpassungsleistungen zu erklären. Sie zeigen, wann staatlicher und öffentlicher Druck zu verminderter Aktivität (so die Vereinigungskirche in den 80er Jahren) oder gar zu Abwanderungen der Gruppen führen (so bei den Kindern Gottes oder bei der Bhagwan-Bewegung), und welche Strategien des Identitätsmanagements und der Rekrutierung neuer Mitglieder in Bezug auf die Veränderung von Chancenstrukturen entwickelt werden (Richardson 1985; Wallis 1984; Beckford 1985; Wiesberger 1990). Dabei spielt eine wichtige Rolle, daß NRB im Vergleich zu NSB Konversion fordern, d.h. die symbolische Sinnwelt des Individuums ändern wollen. So sind sie wesentlich stabiler als soziale Bewegungen und zur Anpassung gezwungen, selbst wenn dies den ursprünglichen Charakter der religiösen Gruppe völlig verändert (Richardson 1985).

3.3. Makroebene: Sozialstrukturelle Basis, Globalisierung des Sakralen und Individualisierung

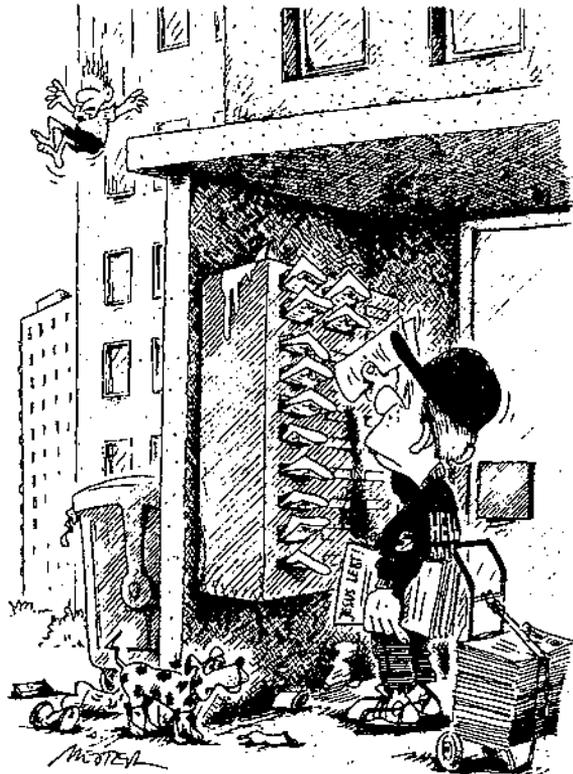
Die *Makroebene* führt zurück zur Frage nach der Gleichheit der Ursachen, die zur Mobilisierung von religiösen oder sozialen Bewegungen führen. Die Forschungen im Bereich der sozialen Bewegungen haben ergeben, daß die Behauptung von strukturellen Spannungen oder Krisen kaum als hinreichende Erklärungen für die Entstehung und Mobilisierung gelten können. Melucci (1985) ist davon ausgegangen, daß die vornehmlich europäischen Krisentheorien (Habermas 1973, 1981, Offe 1985) zwar das "Warum" der Entstehung sozialer Bewegungen, nicht aber das "Wie" ihrer Genese erklären kön-

nen. Aber nicht einmal die erste Frage scheint durch den Verweis auf Krisen oder strukturellen Spannungen zureichend erklärt. Seit konstruktivistische Theorien⁹ die Arena der Bewegungsforschung erreicht haben, sieht man auch, daß selbst "Krisen" auf symbolischen Konstruktionen fußen, zumindest aber durch symbolische Prozesse vermittelt oder repräsentiert sind. Barrington Moore (1982) hat darauf aufmerksam gemacht, daß Menschen erst dann gegen Deprivation oder die Effekte struktureller Krisen ihre Stimme erheben, wenn sie das, was ihnen widerfährt, durch ihre Wahrnehmungs/Urteilsschemata als "ungerecht" interpretieren. Aber dies berührt wiederum Fragen der Mikromobilisierung von kollektivem Handeln. Dennoch müssen sich Makrophänomene bestimmen lassen, die bei der Mobilisierung von Protest eine Rolle spielen.

Eine dominierende Frage wäre die nach der Gemeinsamkeit des Mobilisierungspotentials oder der Klassenbasis. In der Bewegungsforschung konkurrieren Ansätze, die die Tendenzen der Differenzierung und Individualisierung, der Auflösung klassenspezifischer Milieus betonen (Beck 1986), mit solchen, die an der Relevanz von Klassenlagen für die Erklärung der Entstehung sozialer Bewegungen festhalten (Bourdieu 1982, Vester 1989, Eder 1989, 1992). Auch hier gilt: Der alte "Klassengegensatz" ist kein *Movens* für die Genese Neuer Religiöser Bewegungen. Die religionssoziologische Forschung bietet für beide Ansätze Unterstützung, zumindest dann, wenn Klassengegensätze und gesellschaftliche Übergänge und

Krisen nicht als ursächlich, sondern eher als katalytisch verstanden werden (Robbins 1988).

Individualisierungsschübe (Beck 1983, 1986, 1991) stellen die notwendige Bedingung "religiöser Suchbewegungen" dar, die, anders als die christlichen Sekten der Reformationszeit, nicht an kollektive Deprivationen anknüpfen, sondern kompensatorisch und therapeutisch die Folgen der Individualisierung aufzufangen scheinen (Eiben 1992). Insbesondere auf die weltbeherrschenden Formen (Wallis 1984), wie die Scientology Kirche, die Transzendente Meditation oder eine Vielzahl weiterer Angebote des Human Potential Movement und auch des New Age Marktes (Welz und Greverius 1990), trifft



diese Feststellung zu. Die Leistungsideologie der Moderne schafft kollektiv nicht mehr abgedeckte Versagensängste und -realitäten, die des psychologischen Ausgleichs bedürfen. Die "Psychologische Gesellschaft" (Gross 1984; Bellah et al. 1985) wird in dieser Form von NRB religiös überbaut. Dieser Aspekt kann mit relativ homogenen Klassenlagen durchaus einhergehen.

Auch bei der Entstehung und dem Wachstum von NRB spielen kollektive Homogenitäten eine wichtige Rolle. Die NRB, die in den 60er und frühen 70er Jahren in den USA ihren Aufschwung nahmen, rekrutierten ihre Mitglieder zu einem großen Teil aus den Resten der Jugendkultur, deren Hoffnungen auf eine grundlegende Reformierung der Gesellschaft durch Individualismus und Voluntarismus stark enttäuscht worden waren (Tipton 1982; Wallis 1984). Foss und Larkin (1976, S. 269) sprechen von post-movement-groups und fassen darunter Gruppen wie ISKCON oder die Kinder Gottes, aber auch politische Gruppen wie etwa die um Lyndon Larouche (Schiller-Institut, EAP). Die NRB der 60er und frühen 70er Jahre begannen als relativ homogene Gruppen. Sie zogen in erster Linie junge Erwachsene an und rekrutierten ihre Mitglieder weitgehend aus der Mittelschicht und oberen Mittelschicht (Richardson 1985). Ein mittlerer bis gehobener Bildungsstand sowie relativ intakte Verhältnisse in den Herkunftsfamilien sind ebenfalls häufiger zu finden (Berger und Hexel 1981; Kuner 1983; Barker 1984; Wallis 1976, S. 163ff.).

Dieses Klientel, insbesondere die besser Gebildeten und besser Gestellten, werden von vielen NRB bevorzugt umworben. Bestimmte Strategien setzen ein höhere Bildung voraus, da sie Trainings umfassen, die ohne bestimmte Voraussetzungen nicht geleistet werden können. Andererseits entspricht dies der individuumzentrierten Leistungsorientierung. So sind die Mitglieder der Scientology Kirche eher im neuen

Kleinbürgertum (Neue Mittelschicht) zu finden (Wallis 1976; Chagnon 1986). Die Scientology Kirche richtet ihre Werbestrategien gezielt darauf aus.

Viele Gruppen der Human Potential Scene (Scientology, est, Synanon u.v.a.) haben eine dyadische Sozialstruktur. Im Zentrum steht die Beziehung von Experte und Klient. Dadurch fallen aber heterogene Formen wie z.B. Familien oder Gemeinden, die die Struktur vieler Sekten bestimmt haben, als Rekrutierungsfelder aus. Nun ist aber Heterogenität ein Kriterium des Wachstums und des intergenerationellen Bestandes einer religiösen Gruppierung (Stark 1987, S. 16; Wilson 1987, S. 39). Die Scientology Kirche z.B. versucht daher verstärkt die Spitzen von Hierarchien (z.B. Unternehmer oder Manager) zu missionieren, um über diese Einflußträger auch die untergebenen Personen für Scientology gewinnen zu können und so ein Stagnieren bzw. Schrumpfen zu vermeiden.

Mitgliedschaften in alternativen Religionsgemeinschaften als Ausdruck unterprivilegierter Klassenlagen finden sich eher in christlichen Sekten (Wilson 1970). So strich Benton Johnson den sozial mobilisierenden Effekt von Heiligungssekten in den USA heraus (Johnson 1960). Auch kann man das Potential der Zeugen Jehovas eher im alten absteigenden Kleinbürgertum suchen, dessen Werte und soziale Position durch die Modernisierungsschübe gefährdet worden sind und das an der Aufstiegsorientierung der Gesellschaft nur bedingt teil hat (Beckford 1975). Auch fundamentalistische Entwicklungen in christlichen Kirchen und Sekten können auf solche kollektiven Deprivationen zurückgeführt werden, wie Riesebrodt (1990) eindrucksvoll gezeigt hat.

Neben den sozialstrukturellen Makrostrukturen sind aber auch kulturelle Makrostrukturen unverkennbar, die die Entstehung der NRB und

ihren internationalen Erfolg begünstigen. Eine Ursache liegt in der Entstehung der Kommunikationsgesellschaft und der Globalisierung der Kommunikation selbst (Münch 1991, Pollak 1991). Dadurch werden Probleme wie kulturell begründete Lösungsversuche politischer und religiöser Art importierbar und treten in Konkurrenz. Die Bedingung der Möglichkeit der Kompilation kultureller (Marxismus, Utilitarismus, Humanismus) und religiöser Traditionen (Hinduismus, Islam, Christentum, Judentum, Buddhismus, Taoismus, etc.) ist ein Ergebnis kultureller und sozialer Interpenetrationsbeziehungen und Interdiskurse (Münch 1982, 1991, Link 1984, Viehöver 1992a). Globalisierung verschränkt zwei Prozesse: die Ablösung von der Sicherheit des Lebens-in-der-Gesellschaft und die Entstehung einer legitimen Weltordnung (Robertson 1985, S.38, exemplarisch Schwarzländer 1993). Das ist keine Frage der Religion, sondern letztlich selbst eine religiöse Fragestellung, denn die Legitimation der einzelnen Gesellschaftsordnungen läßt das Problem einer zivilen Weltreligion entstehen (Robertson 1985), letztlich ein Prozeß der weltweiten Re-Politisierung von Religion (Robertson 1989). Dies zeigt sich sowohl an der Theologie der Befreiung als auch an den Bemühungen um eine Welttheologie (Swidler 1992; Schwarzländer 1993) oder um einen Weltethos (Küng 1992).

Auf den Begriff bringend, könnte man sagen, daß NRB sich als religiöse globalisierende Erscheinungen interpretieren lassen, die auf die Verdrängung der Religion aus dem Bereich des Privaten reagieren. Die modernen Menschen sind im Zuge der Globalisierungsprozesse zunehmenden Spannungen ausgesetzt, die für spirituelle Lösungen offen sind. Allgemeiner gesprochen, erzeugt die Generalisierung von Sinnstiftungen in einem Weltethos die Individualisierung und die Partikularisierung sozialer Zugehörigkeiten und ihre Entsakralisierung. Es werden Instanzen nötig, die die soziale Identität in den Mittel-

punkt rücken und zwischen Individualität und Gesellschaftlichkeit vermitteln. In dieser Perspektive können NRB als Beispiele für einen evolutionären Wandel auf sozialkultureller Ebene verstanden werden, insbesondere als Schnittstellen für sozialkulturelle Systeme (Robertson 1985; 1989).

Diese kulturelle Perspektive beinhaltet allerdings eine Ambivalenz. Denn die NRB als Teil einer Entwicklung zu einer breiten zivilreligiösen Grundlage moderner Sinnexistenz verweigern häufig diese "Toleranz", die sie für sich reklamieren. Ganzheitlichkeit oder "Weltethos" bergen so ihr Gegenteil in sich, nämlich die partikularistische Schließung sozialer Strukturen (Poewe und Hexham 1986).

Eine weitere "Ursache" sozialer Bewegungen wird in Habermas' (1981) Formel der "Kolonialisierung der Lebenswelt" ausdrücklich. Unter den Bedingungen moderner, differenzierter, rationalisierter, vermeintlich auch entzauberter Gesellschaften verschiebt sich die soziale Kontrolle von traditionellen, konfessionellen und politischen Institutionen auf diffuse systemische Imperative, die die lebensweltlichen Sphären "ihrer" administrativen, wissenschaftlichen und ökonomischen Eigenlogik unterwerfen und in der Folge personale Identitäten, Solidargemeinschaften und kulturelle Formen nachhaltig "zerstören". Roy Wallis (1984) spricht in diesem Zusammenhang von "fragmentierten Identitäten". Die kritische Zone wird dann die Grenze zwischen privater und öffentlicher Welt. Denn auch die private Welt wird tendenziell öffentlich und parzelliert. Es entsteht ein nachhaltiger Bedarf an einheitlichem Sinn, sowohl was die gesellschaftlichen Bereiche und die Relation der Gesellschaft(en) zur Umwelt angeht, als auch was die Überwindung einer Konkurrenz der Kosmologien betrifft.

Soziale Bewegungen wären mithin eine Reaktion auf diese Tendenz (Kriesi 1988), die auf politische und gesellschaftliche Strukturen und Visionen zielt, religiöse Bewegungen dagegen, insbesondere die kulturelle Dimension in der New Age Bewegung, eine andere (Wuthnow 1985; Robertson 1985; 1989; Hannigan 1990). Daß NRB in Genese und Bestand in diesem Problemkontext zu interpretieren sind, heißt nicht zwingend, daß sie die gestellten Probleme auch zu lösen im Stande wären. Gerade die nicht-diskursiven, totalitären Innenansichten vieler NRB sprechen eine deutliche Sprache (Robbins 1988; Barker 1989; Geldbach 1989). Aber vor dem Hintergrund der Globalisierung und der Entheiligung des Privaten wird der klassische Begriff der Weltablehnung problematisch, da es sich auch bei diesen Formen zumindest um Anpassungs-, wenn nicht um Gestaltungsformen handelt (Robertson 1985, S.40).

Die Globalisierung sozialer und ökologischer Probleme hat auch die Möglichkeiten des geographischen exiting (Hirschman 1982) verringert. Gerade die eher asketischen und weltablenkenden Gruppen waren in der Vergangenheit soziale Formen des Rückzugs aus einer unterdrückten oder bedrückten gesellschaftlichen Lage (Wilson 1970). Den puritanischen Pilgervätern standen weite geographische Räume zur Verfügung, in denen sie ihre Gesellschaft erschaffen konnten. Der Rückzug der modernen NRB muß dagegen in der Gesellschaft stattfinden. Die Zeit und der Freiraum, neue Sozialformen zu schaffen und sich entwickeln zu lassen, besteht nicht mehr (Wallis 1984, S. 41ff.; Richardson 1985). Im Bereich religiöser Innovation sind dabei die äußeren Zwänge darum höher, weil es um die symbolische Definitionsmacht verschiedener kollektiver Akteure, oder weiter ausgedrückt: um die kulturelle Integrität einzelner sozialer Gruppen geht (Berger und Luckmann 1969, S. 124ff.). Außerdem fehlen heute die homogenen depri-

vierten gesellschaftlichen Gruppen, die für einen solchen Rückzug in Frage kämen.

Religiöse und soziale Bewegungen sind zwei mögliche Reaktionen auf "Krisenphänomene", gleich, ob sie nun die kulturelle, soziale oder personale Reproduktion der Lebenswelt stärker affizieren. Anders als die sozialen Bewegungen suchen die NRB aber in der Regel nicht den Weg der "Politisierung" ihrer Issues, sondern stellen ökonomische Imperative in den Vordergrund.

3.4 Effekte und Wirkungen von Bewegungen

Kollektive Handlungen haben aber nicht nur makrostrukturelle Bedingungen ihrer Möglichkeit, ihre Praxis zeitigt selbst wiederum Effekte. Ein Effekt besteht in der Konfliktualisierung der sozialen Ordnung, der dominanten Weltdeutungen und der institutionellen Regeln (Kriesi 1988 S.349-368, Melucci 1985, Eder 1989). Für die NSB ist das zentrale Feld der Konfliktualisierung die Öffentlichkeit als Arena (Medien, Symposien, encounters). Sie bringen Themen in die politische Debatte ein, für die sie Gefolgschaften einwerben.

Bei religiösen Bewegungen liegt der Fall etwas anders, denn diese Gruppierungen können nicht im gleichen Maße die öffentliche Auseinandersetzung um die Redefinition sozialer oder institutioneller Ordnungen suchen, die sich zumindest im Prinzip an argumentativen Verfahrensprinzipien orientiert. Denn NRB erzeugen eher Gegnerschaft denn Gefolgschaft, da sie die zentralen Sinndeutungen in Frage stellen, z.B. die fundamentalistischen christlichen Bewegungen (Tilly 1977), die sich in Form moralischer Kreuzzüge konstituieren (Riesebrodt 1990; Meyer 1990), um einen sozialen Bestand, der ihnen bedroht erscheint, zu bewahren. Die Human Potential Gruppen halten ihre Existenz und Aktio-

nen zwar für historisch folgenreich, aber die Veränderung der Gesellschaft erfolgt nicht durch politisches Handeln, sondern durch individuelle Konversion, Erleuchtung und/oder Selbsttherapie. Eine "andere" Ordnung entsteht danach parallel zur "alten" – gleichsam von selbst absterbenden – Ordnung. An die Stelle politischen kollektiven Handelns tritt der kollektive Rückzug in ein soziales und soziokulturelles Refugium, das an mehr oder weniger breite gesellschaftliche Felder anschließt. Dies können ganze alternative Lebensformen sein, wie bei den eher weltvermeidenden Gruppen der Vereinigungskirche (Barker 1984; Galanter 1989) oder ISKCON (Daner 1976; Rochford 1985), die die Kontakte zur weiteren Gesellschaft auf das notwendige Minimum zu reduzieren trachten (Wallis 1984). Dies können aber auch Refugien sein dergestalt, daß die Kontakte zur weiteren Gesellschaft möglichst von den Mitgliedern in ihren individuellen Lebensumständen kontrolliert werden, wie dies bei eher weltbejahenden Gruppen der Scientology Kirche (Wallis 1976; Whitehead 1986; Thiede 1992), est (Abraham 1983) oder der Transzendentalen Meditation (Stark und Bainbridge 1985, S. 284-304) der Fall ist. Dadurch kommt es häufig zu einer hochgradigen Spezialisierung von Wahrnehmung und Verhalten, wodurch das Individuum doch in den Kern der Gruppe einsteigen und sich aus den Kontakten zu Gesellschaft weitgehend zurückziehen muß, um sich seine Identität und Sozialität zu erhalten. In beiden Fällen ist der Effekt eher eine "culture of separation" im Sinne Bellahs als eine kulturelle Gestaltung der Welt durch kollektives Handeln.

Wo NSB auf Themen und alternative Lebensformen setzen, da verstärken NRB insbesondere die weltbejahenden Formen, einzelne Stränge. Es geht dann weniger um eine neue als um eine kompromißlose Teilkultur, was jedoch nicht heißt, daß allgemeinere Einflüsse der NRB auch

auf die dominante Kultur deshalb ausgeschlossen sind (Wuthnow 1985).

Jürgen Eiben ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am sozialwissenschaftlichen Institut der Heinrich-Heine-Universität Düsseldorf
Willy Viehöver ist am Graduiertenkolleg des Europäischen Hochschulinstituts Florenz

Anmerkungen

- ¹ Der informelle Charakter, den Raschke hervorhebt, gilt allenfalls in den Frühphasen von NRB, während mit der Dauer des Bestehens die Organisationsgrade zunehmen. Dies ist im übrigen ein Aspekt, bei dem die Bewegungstheorie von der Religionssoziologie und ihrer Analyse von Charismaphänomenen profitieren kann.
- ² Aber auch der identity-approach hat Schwierigkeiten den Prozeß der Konstruktion und Konstitution der "kollektiven Identität" zu erklären. Zur Kritik siehe Snow, Worden, Rochford & Benford (1986), Snow & Benford (1988), Johnston (1992). Zwar setzen Präferenzstrukturen, Interessen und Ziele bereits eine "Identität", einen Konsensus voraus (Klandermans 1988a, Jenkins 1983, Cohen 1985), aber auch Identitäten können nicht einfach vorausgesetzt werden. Das dürfte auch für Sekten, Kulte und Kultbewegungen gelten. Das Problem ist auch noch nicht gelöst, wenn man wie Melucci (1985) annimmt, die Modelle der Ressourcenmobilisierung und der Identitätsansatz würden sich ergänzen (Cohen 1985). Vielversprechender erscheinen die interaktionistischen Ansätze (Gamson 1988, Snow & Benford 1988, Calhoun 1991).
- ³ Was beileibe nicht heißt, daß etablierten Formen nicht massiver Widerstand entgegengebracht wird, sobald sie gesellschaftlich auffällig werden, also ihre sozialen Nischen verlassen.
- ⁴ Zu nennen sind der political opportunity-approach (Tarrow 1988, Kriesi 1990, Brand 1990a, 1990b, Tilly 1988), der public-arena Ansatz (Rucht 1988a, 1988b, Gamson 1988, Gamson, Croteau, Hoynes & Sasson 1992) und der social identity approach (Touraine 1982, 1985b, 1986 Melucci

- 1985, 1989, Eder 1982, 1985, Calhoun 1992, Hegedus 1989, Japp 1984, 1986).
- ⁵ Dies bringt die Bedeutung der Öffentlichkeit und hier insbesondere der Medien ins Spiel (Gamson & Modigliani 1987, 1989). Ob dies für NRB und NSB gleichermaßen gilt, ist zu bezweifeln und bedarf empirischer Forschung. Wie oben gezeigt wurde, arbeiten religiöse Bewegungen, anders als neue soziale Bewegungen, eher im halböffentlichen Raum (Bromley & Shupe 1980).
- ⁶ Betrachtet man etwa die Karrieren wirtschaftlich erfolgreicher Mitglieder der Scientology Kirche, so ist für sie zunächst der wirtschaftliche Erfolg der wesentliche Indikator für die Wirksamkeit der scientologischen Technik. Mit steigender spiritueller Entwicklung gerät dieser wirtschaftliche Erfolg jedoch in den Hintergrund und Erfolg wird zunehmend normativ bestimmt und durch die Gruppe bestätigt (Straus 1986).
- ⁷ Zu den Interessen des religiösen Feldes siehe Bourdieu (1992).
- ⁸ NRB sind in dieser Hinsicht ein "Interpenetrationsphänomen" (Münch 1982, 1986, 1991) und zwar bezüglich der Durchdringung symbolischer und/oder sozialer Felder.
- ⁹ Bourdieu (1985), Vester (1989), Eder (1985), (1989), Gamson (1988), Gamson & Modigliani (1987, 1989), Benford & Snow (1988), Snow, Worden, Rochford & Benford (1986), Japp (1986). Wir sind uns bewußt, daß hier verschiedene Spielarten des Konstruktivismus verhandelt werden, ohne das Problem im Rahmen dieser Arbeit gebührend behandeln zu können.
- Anthony, D. und T. Robbins* (1982), *Spiritual Innovation and the Crisis of American Civil Religion*, in: *M. Douglas und S. Tipton* (Hg.), *Religion and America*, Boston: Beacon, S. 229-48.
- Balch, R.W.* (1985), "When the Light Goes Out, Darkness Comes": A Study of Defection from a Totalistic Cult, In: *R. Stark* (Hg.), *Religious Movements: Genesis, Exodus and Numbers*, New York: Paragon, S. 11-64.
- Barker, E.* (1984), *The Making of a Moonie. Choice or Brainwashing?*, Oxford: Blackwell.
- Barker, E.* (1989), *New Religious Movements. A Practical Introduction*, London: HSMO.
- Beck, U.* (1983), *Jenseits von Stand und Klasse?* In: *R. Kreckel* (Hrsg.), *Soziale Ungleichheiten (= Soziale Welt, Sonderband 2)* (S. 25-74). Göttingen: Schwartz.
- Beck, U.* (1986), *Risikogesellschaft. Auf dem Weg in eine andere Moderne*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Beck, U.* (Hg.) (1991), *Politik in der Risikogesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Becker, H. und L. v. Wiese* (1932), *Systematic Sociology*, New York.
- Beckford, J. A.* (1975), *The Trumpet of Prophecy. A Sociological Analysis of Jehovah's Witnesses*, Oxford: Blackwell.
- Beckford, J. A.,* (1985), *Cult Controversies. The Societal Response to the New Religious Movements*, London: Tavistock.
- Bellah R.N. et al.* (1985), *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, Berkeley: University of California Press.
- Berger, P.L.* (1973), *Zur Dialektik von Religion und Gesellschaft*, Frankfurt: Fischer.
- Berger, P.L.* (1980), *Der Zwang zur Häresie*, Frankfurt: S.Fischer.
- Berger, P.L. und T. Luckmann* (1969), *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt: Fischer.
- Berger, H. und P. Hexel* (1981), *Ursachen und Wirkungen gesellschaftlicher Verweigerung junger Menschen unter besonderer Berücksichtigung der "Jugendreligionen"*, Wien: ECSW.
- Bird, F. und W. Reimer* (1982), *Participation Rates in New Religious Movements and Pre-Religious Movements*, In: *Journal for the Scientific Study of Religion* 21, S. 1-14.

Literatur

Abraham, G. (1983), *The Protestant Ethic and the Spirit of Utilitarianism: the Case of Est*, In: *Theory and Society* 12, S. 739-73.

Anthony, D. und T. Robbins (1978), *The Effect of Detente on the Growth of New Religions: Reverend Moon and the Unification Church*, In: *J. Needleman und G. Baker* (Hg.), *Understanding the New Religions*, New York: Seabury, S. 80-100.

- Bourdieu, P.* (1976), Entwurf einer Theorie der Praxis. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bourdieu, P.* (1982), Die feinen Unterschiede. Kritik der gesellschaftlichen Urteilskraft. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bourdieu, P.* (1983), Ökonomisches Kapital, kulturelles Kapital, soziales Kapital, in: *R. Kreckel* (Hrsg.), Soziale Ungleichheiten. Sonderband 2 der Sozialen Welt (S. 183-198). Göttingen: Schwartz.
- Bourdieu, P.* (1985), Sozialer Raum und "Klassen". Leçon sur la leçon. Zwei Vorlesungen. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bourdieu, P.* (1987), Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft. Frankfurt: Suhrkamp.
- Bourdieu, P.* (1992), Rede und Antwort. Frankfurt: Suhrkamp.
- Brand, K.W. (1989), Neue soziale Bewegungen – ein neoromantischer Protest? In: *U. C. Wasmuth* (Hrsg.), Alternativen zur alten Politik? Neue soziale Bewegungen in der Diskussion (S. 125-139). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Brand, K.W. (1990a), Cyclical aspects of new social movements: waves of cultural criticism and mobilization cycles of new middle-class radicalism, in: *R. J. Dalton & M. Kuechler* (Hrsg.), Challenging the Political Order. New Social and Political Movements in Western Democracies (S. 23-42). Oxford: Polity Press.
- Brand, K.W. (1990b), Zyklen des "middle class radicalism". Eine international und historisch vergleichende Untersuchung der "neuen sozialen Bewegungen". München: Habilitationsschrift.
- Bromley, D.G. und A.D. Shupe* (1980), Financing the New Religions: A Resource Mobilization Approach, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 19, S. 227-239.
- Brumlik, M.* (1992), Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen, Frankfurt: Eichborn.
- Calhoun, C. J.* (1991), The problem of identity in collective action. in: *J. Huber* (Hrsg.), Macro-Micro Linkages in Sociology (S. 51-75). Newbury Park, CA: Sage.
- Calhoun, C. J.* (1992), The infrastructure of modernity: indirect social relationships, information technology, and social integration, in: *H. Haferkamp & N. J. S.* (Hrsg.), Social Change and Modernity (S. 205-236). Berkeley/Los Angeles: University of California Press.
- Carroll, J.W.* (1992), Toward 2000: Some Futures of Religious Leadership, in: *Review of Religious Research* 33, S. 289-304.
- Chagnon, R.* (1985), La Scientologie: une nouvelle religion de la puissance, Toronto.
- Cohen, J. L.* (1985), Strategy or identity: new theoretical paradigms and contemporary social movements, in: *Social Research*, 52-4, 663-716.
- Daner, F.J.* (1976), The American Children of Krishna, New York: Holt.
- Diani, M.* (1992), The concept of social movement, in: *The Sociological Review*, S. 1-25.
- Douglas, M.* (1991), Wie Institutionen denken. Frankfurt: Suhrkamp.
- Dubiel, H.* (1990), Zivilreligion in der Massendemokratie? in: *Soziale Welt*, 41 Jg., 125-143.
- Durkheim, E.* (1981), Die elementaren Formen des religiösen Lebens. Frankfurt: Suhrkamp. (zuerst 1912)
- Eder, K.* (1982), Kollektive Lernprozesse und Geschichte. Zur Evolution der moralischen Grundlagen politischer Herrschaft. *Saeculum*, 33, 116-132.
- Eder, K.* (1985), Geschichte als Lernprozeß? Zur Pathogenese politischer Modernität in Deutschland. Frankfurt: Suhrkamp.
- Eder, K.* (1989), The Rise of Counterculture Movements Against Modernity. Nature as a New Field of Class Struggle. München.
- Eder, K.* (1990), Kollektive Akteure zwischen Identitätssuche und Mobilisierungsindustrie. Oder: Wie man kollektive Akteure wieder theoriefähig macht, in: *Hamburger Institut für Sozialforschung* (Hg.), Diskussionspapier 3-90, S. 1-51
- Eder, K.* (1992), Die Ambivalenz des modernen Naturverhältnisses. Ökologische Ethik und der neue Geist des Kapitalismus, in: *B. Glaeser* (Hrsg.), Humanökologie oder Kulturökologie (S. 89-05). Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Eiben, J.* (1992), Sekten, Kulte, Kultbewegungen. Formen nichtkirchlicher Religiosität in Deutschland und Europa, Vortrag gehalten auf dem 26. Deutschen Soziologentag in Düsseldorf.
- Evans, C.* (1979), Kulte des Irrationalen, Reinbek: Rowohlt.

- Farree, M.M. und F.D. Miller* (1985), Mobilization and Meaning: Towards an Integration of Social Movements, in: *Sociological Inquiry* 55, 38-51.
- Festinger, L. et al.* (1956), *When Prophecy Fails*, New York: Harper and Row.
- Foss, D. und R.W. Larkin* (1976), Roar of the Lemming: Youth, Post-Movement Groups and the Life Construction Crisis, in: *H. Johnson* (Hg.), *Religious Change and Continuity*, San Francisco: Jossey Bass, S. 264-85.
- Freud, S.* (1907), *Zwangshandlung und Religionsübung*, Frankfurt: Fischer.
- Gamson, W.A.* (1988), Political discourse and collective action, in: *B. Klandermans & H. Kriesi & S. Tarrow* (Hrsg.), *From Structure to Action: Comparing Social Movement Research Across Cultures* (Bd. 1, *International Social Movement Research*, S. 219-244). Greenwich, CT: JAI Press.
- Gamson, W.A., & Modigliani, A.* (1987), The changing culture of affirmative action, in: *R. D. Braungart & M. M. Braungart* (Hrsg.), *Research in Political Sociology* (Bd. 3, S. 137-177). Greenwich, CT: JAI Press.
- Gamson, W.A., & Modigliani, A.* (1989), Media discourse and public opinion on nuclear power: a constructionist approach. *American Journal of Sociology*, 95, 1-38.
- Geertz, C.* (1973), *The Interpretation of Cultures*. New York, NY: Basic Books.
- Geldbach, E.,* (1989), Neue religiöse Bewegungen und neue Religiosität, in: *Im Lichte der Reformation. Jahrbuch des evangelischen Bundes XXXII*, Göttingen, S. 148-91
- Giddens, A.* (1984), *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley/Los Angeles, CA: University of California Press.
- Greverius I.M. und G. Welz* (Hg.) (1990), *Spirituelle Wege und Orte*, Frankfurt,
- Grass, M.L.* (1984), *Die psychologische Gesellschaft*, Frankfurt: Ullstein.
- Habermas, J.* (1973), *Legitimationsproblem im Spätkapitalismus*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Habermas, J.* (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bände. Frankfurt: Suhrkamp.
- Hannigan, J.* (1990), Apples and Oranges or Varieties of the same Fruit? The New Religious Movements and the New Social Movements compared. *Review of Religious Research*, 31, No. 3, (March 1990), 246-258.
- Hannigan, J.* (1991), Social Movement Theory and the Sociology of Religion: Toward a New Synthesis, in: *Sociological Analysis*, S. 311-31.
- Hannigan, J.* (1993), New Social Movement Theory and the Sociology of Religion: Synergies and Syntheses, in: *W. H. Swatos jr.* (Hg.), *A Future for Religion? New Paradigms for Social Analysis*, London: Sage, S. 1-18.
- Harris, M.* (1981), *America Now: The Anthropology of a Changing Culture*, New York: Simon and Schuster.
- Hegedus, Z.* (1989), Social movements and social change in selfcreative society: new civil initiatives in the international arena. *International Sociology*, 4, 19-36.
- Hemminger, H.* (Hg.) (1988), *Im Sog der Psychozscene*, Stuttgart: Quell.
- Hirschman, A. O.* (1982), *Shifting Involvements: Private Interests and Public Action*. Princeton: Princeton University Press.
- Hummel, R.* (1984), *Gurus in Ost und West*, Stuttgart.
- Japp, K. P.* (1984), Selbsterzeugung oder Fremdverschulden? Thesen zum Rationalismus in den Theorien sozialer Bewegungen, in: *Soziale Welt*, 35, 313-329.
- Japp, K. P.* (1986), Neue soziale Bewegungen und die Kontinuität der Moderne, in: *J. Berger* (Hrsg.), *Die Moderne – Kontinuitäten und Zäsuren*, in: *Soziale Welt Sonderband 4* (S. 311-334). Göttingen: Schwartz.
- Jenkins, J. C.* (1983), Resource mobilization theory and the study of social movements. *Annual Review of Sociology*, 9, 527-553.
- Johnson, B.* (1960), Do Holiness Sects Socialize in Dominant Values? in: *Social Forces* 39, S. 309-16.
- Johnson, B.* (1963), On Church and Sect, in: *American Sociological Review* 28, S. 539-49.
- Johnson, B.* (1992), On Founders and Followers: Some Factors in the Development of New Religious Movements, in: *Sociological Analysis* 53, S. 1-13.
- Johnston, H.* (1992), "Fightin' Words": discourse, frames and the cultural analysis of social movements

- ments. San Diego, CA: Unpublished manuscript, UCSD.
- Knutsa, K.S.* (1986), New Religious Movements Turn to Worldly Success, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 25, S. 233-47.
- Klandermans, B.* (1984), Mobilization and participation: socialpsychological expansions of resource mobilization theory. *American Sociological Review*, 49, 583-600.
- Klandermans, B.* (1988a), The formation and mobilization of consensus, in: *B. Klandermans & H. Kriesi & S. Tarrow* (Hrsg.), *From Structure to Action: Comparing Social Movement Research Across Cultures* (Bd. 1, International Social Movement Research, S. 173-196). Greenwich, CT: JAI Press.
- Klandermans, B.* (1988b), Union action and the freerider dilemma, in: *L. Kriesberg* (Hrsg.), *Research in Social Movements, Conflicts and Change* (Bd. 10, S. 77-91). Greenwich, CT: JAI Press.
- Klandermans, B.* (1991), New social movements and resource mobilization: the European and American Approach revisited, in: *D. Rucht* (Hrsg.), *Research on Social Movements. The State of the Art in Western Europe and the USA* (S. 17-44). Frankfurt / Boulder, CO: Campus / Westview Press.
- Knoblauch, H.* (1989), Das unsichtbare neue Zeitalter, 'New Age', privatisierte Religion und kulturelles Milieu, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 41, S. 504-25.
- Kriesi, H.* (1988), The interdependence of structure and action: some reflections on the state of the art, in: *B. Klandermans & H. Kriesi & S. Tarrow* (Hrsg.), *From Structure to Action: Comparing Social Movement Research Across Cultures* (Bd. 1, International Social Movement Research, S. 349-368). Greenwich, CT: JAI Press.
- Kriesi, H.* (1990), The structure of the belief systems in the Dutch general public. *European Sociological Review*, 6, 165-180.
- Küng, H.* (1992), *Projekt: Weltethos*, München: Piper.
- Küenzlen, G.* (1992), Feste Burgen: Protestantischer Fundamentalismus und die säkulare Kultur der Moderne, in: *Aus Politik und Zeitgeschichte* B33/92, S. 3-10.
- Kuner, W.* (1983), *Soziogenese der Mitgliedschaft in drei neuen religiösen Bewegungen*, Frankfurt: Lang.
- Link, J.* (1984), Über ein Modell synchroner Systeme von Kollektivsymbolen sowie seine Rolle bei der Diskurskonstitution, in: *J. Link & W. Wülfing* (Hrsg.), *Bewegung und Stillstand in Metaphern und Mythen. Fallstudien zum Verhältnis von elementarem Wissen und Literatur im 19. Jahrhundert*. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Link, J.* (1988), Literaturanalyse als Interdiskursanalyse. Am Beispiel des Ursprungs literarischer Symbolik in der Kollektivsymbolik, in: *J. Fohrmann & H. Müller* (Hrsg.), *Diskurstheorien und Literaturwissenschaft* (S. 284307). Frankfurt: Suhrkamp.
- Lofland, J.* (1966), *Doomsday Cult*, New Jersey: Prentice Hall.
- Lofland, J. und R. Stark* (1968), *Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective*, in: *American Sociological Review* 30, S. 862-75.
- Marty, M.* (1988), Fundamentalism as a Social Phenomenon, in: *Bulletin of the American Academy of Arts and Sciences*, S. 15-29.
- Melton, J.G.* (1987), How New is New? The Flowering of the 'New-Religious Consciousness Since 1965', in: *D. Bromley und P. Hammond*, *The Future of the New Religious Movements*, Macon, Ga: Mercer, S. 46-56.
- Melucci, A.* (1985), The symbolic challenge of contemporary movements, in: *Social Research*, 52, 789-816.
- Melucci, A.* (1988a), Getting involved: identity and mobilization in social movements, in: *B. Klandermans & H. Kriesi & S. Tarrow* (Hrsg.), *From Structure to Action: Comparing Social Movement Research Across Cultures* (Bd. 1, International Social Movement Research, S. 329-348). Greenwich, CT: JAI Press.
- Melucci, A.* (1988b), Social Movements and the Democratization of Everyday Life, in: *Keane, J.* (Hrsg.), *Civil Society and the State. New European Perspectives* (S. 245-260). London & New York: Verso.
- Melucci, A.* (1989), *Nomads of the Present. Social Movements and Individual Needs in Contemporary*

- Society. Edited by John Keane and Paul Mier. London: Hutchinson Radius.
- Meyer, T. (Hg.) (1989), *Fundamentalismus in der modernen Welt*, Frankfurt: Suhrkamp.
- Miller, M. (1984), Zur Ontogenese des koordinierten Dissens, in: W. Edelstein & J. Habermas (Hrsg.), *Soziale Interaktion und soziales Verstehen. Beiträge zur Entwicklung der Interaktionskompetenz* (S. 220-250). Frankfurt: Suhrkamp.
- Miller, M. (1986), *Kollektive Lernprozesse. Studien zur Grundlegung einer soziologischen Lerntheorie*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Moore, B. (1982), Ungerechtigkeit. Die sozialen Ursachen von Unterordnung und Widerstand, Frankfurt: Suhrkamp.
- Moore, R.L. (1985), *Religious Outsiders and the Making of Americans*, New York: Oxford University Press.
- Mörth, I. (1987), Elements of Religious Meanings in Science-Fiction Literature, in: *Social Compass* 34, S. 87-108.
- Münch, R. (1982), *Theorie des Handelns. Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Münch, R. (1986), *Die Kultur der Moderne. 2 Bände*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Münch, R. (1991), *Dialektik der Kommunikationsgesellschaft*. Frankfurt: Suhrkamp.
- Neidhardt, F., & Rucht, D. (1991), The analysis of social movements: the state of the art and some perspectives for further research, in: D. Rucht (Hrsg.), *Research on Social Movements: The State of the Art in Western Europe and the USA* (S. 421-464). Frankfurt/Boulder, CO: Campus and Westview Press.
- Nelson, G.K. (1968), The Concept of Cult, in: *Sociological Review* 16, S.351-62.
- Neuhoff, M. (1990), "Transformation kennt kein Heimatland". New Age-Anbieter und ihre Interaktion mit dem sozialräumlichen Umfeld, in: I.M. Greverius und G. Welz (Hg.), *Spirituelle Wege und Orte*, Frankfurt, S. 31-66.
- Niebuhr, H.R. (1929), *The Social Sources of Denominationalism*, New York: Holt.
- Offe, C. (1985), New social movements: challenging the boundaries of institutional politics, in: *Social Research*, 52, 817-868.
- Olson, M. (1968), *Die Logik des kollektiven Handelns. Kollektivgüter und die Theorie der Gruppen*. Tübingen: Mohr.
- Palmer, S.J. (1988), Charisma and Abdication: A Study of the Leadership of Bhagwan Shree Rajneesh, in: *Sociological Analysis* 49, S. 119-35.
- Palmer, S.J. und F. Bird (1992), Therapy Charisma and Social Control in the Rajneesh Movement, in: *Sociological Analysis* 53, S. 71-85.
- Parkin, F. (1968), *Middle Class Radicalism*. Manchester: Manchester University Press.
- Pollak, D. (1991), Vom Tischrücken zur Psychodynamik. Formen außerkirchlicher Religiosität in Deutschland, in: *Schweizer Zeitschrift für Soziologie*, S. 107-34.
- Poewe, C. und J. Hexham (1986), *Understanding Cults and New Religions*, Grand Rapids: Erdmans.
- Raschke, J. (1991), Zum Begriff der sozialen Bewegung, in: R. Roth und D. Rucht (Hg.), *Neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland, 2. überarbeitete Auflage*, Bonn: Bundeszentrale für politische Bildung, S. 31-40.
- Richardson, J.T. (1985), The 'Deformation of the New Religions: Impacts of Societal and Organizational Factors, in: T. Robbins et al. (Hg.), *Cults, Culture and the Law*, Chico, Cal.: Scholars, S. 163-75.
- Riesebrodt, M. (1990), *Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Robbins, T. (1988), *Cults, Converts and Charisma: The Sociology of New Religious Movements*, in: *Current Sociology* 36.
- Robertson, R. (1985), The Relativization of Societies, Modern Religion, and Globalization, in: Robbins, Th., Shepherd, W. C. & McBride, J. (Hrsg.), *Cults, Culture and the Law. Perspectives on New Religious Movements* (S. 31-42). Chico, California: Scholars Press.
- Robertson, R. (1989), Globalization, Politics and Religion, in: J. A. Beckford und T. Luckmann (Hg.), *The Changing Face of Religion*, London: Sage.
- Rochford, B. (1985), *Hare Krishna in America*, New Brunswick, NJ: Rutgers University Press.
- Rucht, D. (1991), Das Kräftefeld soziale Bewegungen, Gegenbewegungen und Staat. Einführende Bemerkungen, in: *Neue soziale Bewegungen und di-*

- rekte Demokratie (Hrsg.), *Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen* (Bd. 2, 4. Jg., S. 9-16).
- Rucht, D. (Ed.) (1991), *Research on Social Movements. The State of the Art in Western Europe and the USA*. Frankfurt: Campus.
- Schneider, M. (1991), *Glaubensspielräume. Empirische Untersuchung zur New Age Bewegung*, Dissertation, München.
- Schorsch, C. (1988), *Die New Age Bewegung. Utopie und Mythos in der Neuen Zeit*, Gütersloh: Mohn.
- Schwartländer, J. (Hg.) (1993), *Freiheit der Religion. Christentum und Islam unter dem Anspruch der Menschenrechte*, Mainz: Grünewald.
- Shinn, L.D. (1985), *Conflicting Networks: Guru and Friend in ISKCON*, in: R. Stark (Hg.), *Religious Movements: Genesis, Exodus and Numbers*, New York: Paragon, S. 95-115.
- Snow, D.A. (1986), *Organization, Ideology and Mobilization: The Case of Nichiren Shoshu of America*, in: D. Bromley und P. Hammond (Hg.), *The Future of New Religious Movements*, Macon, GA.: Mercer.
- Snow, D. A., & Benford, R. D. (1988), *Ideology, frame resonance, and participant mobilization*, in: B. Klandermans & H. Kriesi & S. Tarrow (Hrsg.), *From Structure to Action: Comparing Social Movement Research Across Cultures* (Bd. 1, *International Social Movement Research*, S. 197-217), Greenwich, CT: JAI Press.
- Snow, D.A., B. Rochford, S.K. Worden und R.D. Benford (1986), *Frame Alignment Processes, Mikromobilization, and Movement Participation*, in: *American Sociological Review* 51, S. 464-81.
- Stark, R. (1985), *Europes Receptivity to Religious Movements*, in: ders. (Hg.), *Religious Movements: Genesis, Exodus and Numbers*, New York: Paragon, S. 301-44.
- Stark, R. (1987), *How New Religious Movements Succeed: a Theoretical Model*, in: D. Bromley und P. Hammond (Hg.), *The Future of New Religious Movements*, Macon, GA.: Mercer, S. 11-29.
- Stark, R. und W.S. Bainbridge (1979), *Of Churches, Sects and Cults: Preliminary Concepts for a Theory of Religious Movements*, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 18, S. 117-33.
- Stark, R. und W.S. Bainbridge (1985), *The Future of Religion*, Berkeley: University of California Press.
- Stark, R. und W.S. Bainbridge (1987), *A Theory of Religion*, Frankfurt: Lang.
- Stenger, H. (1990), *Kontext und Sinn. Ein typologischer Versuch zu den Sinnstrukturen des "New Age"*, in: *Soziale Welt* 41, S. 383-403.
- Straus, R.B. (1986), *Scientology "Ethics": Deviance, Identity and Social Control in a Cult-like Social World*, in: *Symbolic Interaction* 9, S. 67-82.
- Strydom, P. (1987), *Collective learning: Habermas' concessions and their theoretical implications*, in: *Philosophy and Social Criticism*, 13, 265-281.
- Swidler, A. (1986), *Culture in action: symbols and strategies*, in: *American Sociological Review*, 51, 273-286.
- Swidler, L. (1992), *Die Zukunft der Theologie*, München: Kaiser.
- Tarrow, S. (1988), *Old movements in new cycles of protest: the career of an Italian religious community*, in: B. Klandermans & H. Kriesi & S. Tarrow (Hrsg.), *From Structure to Action: Comparing Social Movement Research Across Cultures* (Bd. 1, *International Social Movement Research*, S. 281-304), Greenwich, CT: JAI Press.
- Thiede, W. (1992), *Scientology - Religion oder Geistesmagie?*, Konstanz: Bahn.
- Tilly, C. (1977), *Hauptformen kollektiver Aktion in Westeuropa 1500-1975*, *Geschichte und Gesellschaft*, 3, 153-163.
- Tilly, C. (1988), *Social movements, old and new*, in: L. Kriesberg (Hrsg.), *Research in Social Movements, Conflicts and Change* (Bd. 10, S. 1-18), Greenwich, CT: JAI Press.
- Tipton, S.M. (1982), *Getting Saved from the Sixties: Moral Meaning in Conversion and Cultural Change*, Berkeley: University of California Press.
- Touraine, A. (1981), *The Voice and the Eye*. New York: Cambridge University Press.
- Touraine, A. (1982a), *Die antinukleare Prophetie*. Frankfurt: Campus.
- Touraine, A. (1982b), *Soziale Bewegungen: Spezialgebiet oder zentrales Problem soziologischer Analyse?* in: *Matthes, Joachim* (Hrsg.), *Krise der Arbeitsgesellschaft? Verhandlungen des 21. Deutschen Soziologentages in Bamberg 1982*. S. S.94-105. Frankfurt/New York: Campus.

- Touraine, A.* (1985a), An Introduction to the Study of Social Movements, in: *Social Research*, 52, 749-788.
- Touraine, A.* (1985b), Klassen, soziale Bewegungen und soziale Schichtung in einer nachindustriellen Gesellschaft, in: *H. Strasser & J. H. Goldthorpe* (Hrsg.), *Die Analyse sozialer Ungleichheit* (S. 324-338). Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Touraine, A.* (1986), Krise und Wandel des sozialen Denkens, in: *J. Berger* (Hrsg.), *Die Moderne – Kontinuitäten und Zäsuren* (S. 15-40). Göttingen: Schwartz.
- Troeltsch, E.* (1912), *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, Tübingen: Mohr.
- Usarski, F.* (1988), *Die Stigmatisierung Neuer Spiritueller Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland*, Köln: Böhlau.
- Vester, M.* (1989), Neue soziale Bewegungen und soziale Schichten, in: *U. C. Wasmuht* (Hrsg.), *Alternativen zur alten Politik? Neue soziale Bewegungen in der Diskussion* (S. 38-63). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Viehöver, W.* (1992a), "Die Turbokuh nimmt Anlauf". Massenmedien als interdiskursives Feld. Arbeitsbericht (Teil 1) (European University Institute, Project No 42, Research paper No 4). Florenz: Unveröffentlichtes Manuskript, Europäisches Hochschulinstitut.
- Viehöver, W.* (1992b), *Frames, Frame-Alignment und Agenda-Setting* (European University Institute, Project No 42, Research paper No 5). Florenz: Unveröffentlichtes Manuskript, Europäisches Hochschulinstitut.
- Wallis R.* (1976), *The Road to Total Freedom, A Sociological Analysis of Scientology*, London: Heinemann.
- Wallis, R.* (1984), *The Elementary Forms of the New Religious Life*, London: Routledge.
- Weber, M.* (1922), *Wirtschaft und Gesellschaft*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Welz, G.* (1990), *Urhanität und Spiritualität. New Age als städtische Subkultur*, in: *I.M. Greverius und G. Welz* (Hg.), *Spirituelle Wege und Orte*, Frankfurt, S. 9-30.
- Wiesberger, F.* (1990), *Bausteine zu einer soziologischen Theorie der Konversion*, Berlin: Duncker & Humblot.
- Wilson, B.* (1970), *Religiöse Sekten*, München: Kindler.
- Wilson, B.* (1987), *Factors in the Failure of the New Religious Movements*, in: *D. Bromley und P. Hammond*, *The Future of the New Religious Movements*, Macon, Ga: Mercer, S. 30-45.
- Whitehead, H.* (1987), *Renunciation and Reformulation. A Study of Conversion in an American Sect*, London: Cornell University Press.
- Wright, S.A.* (1987), *Leaving Cults. The Dynamics of Defection*, Washington: Society for the Scientific Study of Religion.
- Wuthnow, R.* (1985), *The Cultural Context of Contemporary Religious Movements*, in: *Robbins, Th., Shepherd, W. C. & McBride, J.* (Hrsg.), *Cults, Culture and the Law. Perspectives on New Religious Movements* (S. 43-56). Chico, California: Scholars Press.
- Yinger, M.* (1970), *The Scientific Study of Religion*, New York: MacMillan.
- Zald, M. und McCarthy, J. D.* (1987), *Social Movements in an Organizational Society. Collected Essays*. New Brunswick (U.S.A) and Oxford (U.K.), Transaction Books.
- Zinser, H.* (1992), *Ist das New Age eine Religion? Oder brauchen wir einen neuen Religionsbegriff?*, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 44, S. 33-50.

Volkhard Krech

Politischer Protest mit spirituellen Mitteln

Überlegungen zur Funktion religiöser Symbole in der politischen Kultur von neuen sozialen Bewegungen*

1. Die politische Kultur von neuen sozialen Bewegungen

Eine Untersuchung zur Funktion religiöser Symbole in der politischen Kultur von neuen sozialen Bewegungen sieht sich zunächst vor folgenden begriffliche Schwierigkeiten gestellt. Zum einen ist unklar, ob von den neuen sozialen Bewegungen als einer einheitlichen Gesamterscheinung gesprochen werden kann; zum anderen ist der Begriff der politischen Kultur schillernd und wird zumeist uneinheitlich gebraucht. Hier ist nicht der Ort, beide Probleme ausführlich zu diskutieren. In bezug auf das erstgenannte Problem greife ich auf die von Joachim Raschke entwickelte, hinreichend allgemeine Definition zurück, die für alle neuen sozialen Bewegungen gelten kann: »Soziale Bewegung ist ein mobilisierender kollektiver Akteur, der mit einer gewissen Kontinuität auf der Grundlage hoher symbolischer Integration und geringer Rollenspezifikation mittels variabler Organisations- und Aktionsformen das Ziel verfolgt, grundlegenden sozialen Wandel herbeizuführen, zu verhindern oder rückgängig zu machen« (Raschke 1987: 21); zu ergänzen ist das Definitionsmerkmal der

Ausbildung und Praktizierung eigener Lebensstile. Der Begriff der politischen Kultur soll im folgenden vom politisch-normativen Ballast sowie von der psychologisch-behavioristischen Ausrichtung seines Entstehungskontextes (vgl. Almond und Verba 1963) gelöst und als die Gesamtheit aller symbolisch generierten politischen Orientierungs-, Legitimations- und Handlungsmuster verstanden werden. Diese Fassung bringt ihn in die Nähe des Kulturbegriffs von Raymond Williams, der Kultur als ein »system of practices, meanings and values« versteht (Williams 1980: 38 et pass.). In der Regel wird der Begriff der politischen Kultur auf das politische System einer Gesellschaft oder Nation bezogen; in Anlehnung an das Konzept der Subkultur bin ich jedoch der Meinung, daß er sich auch auf eine kleinere politische Einheit anwenden läßt. In diesem Sinne meint die politische Kultur von neuen sozialen Bewegungen die Symbolwelt oppositioneller und alternativ-kultureller Strömungen.

Sind die begrifflichen Schwierigkeiten in dieser Weise gelöst, so bleibt doch auf der phänomenalen Ebene das Problem divergierender Be-

schreibungen der politischen Kultur von neuen sozialen Bewegungen bestehen. Eine Reihe von Autoren konzediert ihr eine Tendenz zur Rationalität, die sich vor allem in der Form der Verwissenschaftlichung zeige. Entsprechend wird oppositionellen und alternativ-kulturellen Strömungen eine eigene Wissenschaftskultur mit »Gegenexperten« (vgl. Rucht 1988) zugesprochen, die sich im Rahmen einer »Gegenwissenschaft« (Siebert 1985: 43) verstehen. Nullmeier zufolge arbeiten neue soziale Bewegungen denn auch auf der Basis der für die moderne Gesellschaft konstitutiven funktionalen Ausdifferenzierung: Auf dem Feld der Politik agieren »politikzentrierte« Bewegungsinstitutionen, davon getrennt forschen »wissenschaftszentrierte« Einrichtungen (vgl. Nullmeier 1989: 10). Andere Autoren beschreiben die neuen sozialen Bewegungen dagegen als eine Protestform von romantischem, antimodernistischem Gepräge, mit mehr oder minder starken irrationalistischen Anteilen versehen (vgl. etwa Brand 1987; Eder 1982; Hennig 1989; Schimank 1983; Sprondel 1986; Weiß 1986). Eine dritte Gruppe von Forschern sieht in der politischen Kultur von neuen sozialen Bewegungen in erster Linie eine Manifestation »postmaterialistischer« Wertorientierungen (vgl. etwa Inglehart 1983; Müller-Rommel 1985).

Diese verschiedenen Einschätzungen divergieren jedoch nur scheinbar. Tatsächlich lassen sie sich innerhalb eines Konzeptes, das von einer dreifachen Orientierungsleistung der politischen Kultur für AkteurInnen im politischen System ausgeht, als Beschreibungen von komplementären Bestandteilen verstehen; die Rede ist von einem Konzept, das der politischen Kultur eine kognitive, eine affektive und eine evaluative Orientierungsfunktion zuschreibt (vgl. Verba 1965). Vor dem Hintergrund eines solchen Konzeptes läßt sich die »Gegenwissenschaft« als eine Instanz verstehen, welche die kognitiven Anteile der politischen Kultur von neuen sozialen Be-

wegungen bedient, das emotional geprägte romantische Syndrom hingegen ist die Quelle für die affektiven Elemente, und der moralische Diskurs stellt die Werte bereit, die als Grundlage für die evaluative Komponente fungieren. Dieses Konzept von politischer Kultur wird für den Fall von neuen sozialen Bewegungen auch empirisch bestätigt. So hat jüngst Gabriela B. Christmann in einer qualitativ ausgerichteten Studie am Beispiel von Umwelt- und Naturschützern aufgezeigt, daß für die Sinnwelt ökologischer Gruppen und Aktivistinnen alle drei Elemente – Rationalität, Romantismus und Moralismus – konstitutiv sind (vgl. Christmann 1992).

Für unseren Zusammenhang ist zentral, daß Christmann dem romantischen, antimodernistischen Anteil einen religiösen Charakter zuschreibt (vgl. Christmann 1992: 206-209). Über diesen empirischen Einzelbefund hinaus macht Johannes Weiß als einen systematischen Faktor des neoromantischen Syndroms u. a. »eine neue Offenheit gegenüber religiösen und insbesondere gegenüber mythischen und magischen Erfahrungen und Praktiken« aus (Weiß 1986: 286). Den Bestrebungen etwa der Ökologie-, Frauen- und Friedensbewegung läßt sich die Absicht zu rechnen, »der fortschreitenden 'Entzauberung' und 'Entmythisierung' der Welt und der Verabsolutierung der 'analytischen' und 'linearen' Rationalität überhaupt entgegenzuarbeiten, und zwar durch die Anerkennung von religiösen und metaphysischen Vorstellungen aller Art und Provenienz und durch Betonung des eigenen Rechts von 'kontemplativen, meditativen, mystisch-gnostischen Erkenntnisverfahren'« (Weiß 1986: 293). Einen ähnlichen Duktus weist Karl-Werner Brands Beschreibung der politisch-kulturellen Orientierungsmuster von neuen sozialen Bewegungen auf, der u. a. von der »Entfaltung einer 'neuen Spiritualität'« (Brand 1987: 334) und dem »Rückgriff auf verschüttete Traditionen, auf archaische Mythen, auf romantische Utopien und ökologische Metaphern« (Brand

1987: 338) spricht. Was den religiösen Charakter von neuen sozialen Bewegungen anbelangt, so geht wohl die Einschätzung Klaus Eders am weitesten, der der Ökologiebewegung die Fähigkeit zuschreibt, »to replace socialism as the first genuinely modern form of religion« (Eder 1990).

Während nun die Rationalisierungstendenzen in der politischen Kultur von neuen sozialen Bewegungen mit soziologischen Mitteln vergleichsweise leicht zu erklären sind, indem sie als Resultat der Anpassung an Anforderungen der Wissensgenese und Handlungsmöglichkeiten innerhalb der modernen Gesellschaft aufgefaßt werden (vgl. etwa Nullmeier 1989; Rucht 1988; Thieme 1984), liegen die Ursachen für den romantisch-zivilisationskritischen Faktor des alternativ-kulturellen Syndroms, vor allem aber die Frage, warum dieses Element eine religiöse Färbung besitzt, noch weitgehend im Dunkeln. Eine Reihe von eher kulturhistorisch ausgerichteten Arbeiten zu sozialen Bewegungen nehmen bei der Analyse der politisch-kulturellen Orientierungsmuster historische Analogien zum Ausgangspunkt und versuchen, das neoromantische Syndrom mittels einer zyklentheoretischen Interpretation zu erklären (vgl. den Überblick bei Bürklin 1986). Jedoch abgesehen davon, daß solcher Art Versuche weitgehend spekulativ gehalten sind (vgl. Brand 1987: 334), kommt dabei der *systematische Stellenwert* der religiösen Komponente in der politischen Kultur von neuen sozialen Bewegungen nicht in den Blick. Einen ersten Schritt in diese Richtung unternimmt John A. Hannigan, der allerdings sofort eine Parallelisierung von neuen sozialen und neuen religiösen Bewegungen (vgl. Hannigan 1990) sowie eine synthetisierende Konzeptualisierung beider Theorien (vgl. Hannigan 1991) vornimmt und deshalb die spezifische Funktion von religiösen Symbolen *im* politischen System nicht oder nur ansatzweise zu erfassen vermag; seine Perspektive ist eher diejenige, neue religi-

öse Bewegungen als soziale zu begreifen, während es in der vorliegenden Untersuchung umgekehrt darum geht, die religiöse Dimension eines sozialen Phänomens herauszuarbeiten.

Einer der Gründe für das in weiten Teilen bestehende Erklärungsdefizit wird in der strukturellen Inkongruenz von soziologischer Methode und empirischem Gegenstand zu suchen sein, liegt es doch im arationalen Charakter der romantisch-religiösen Elemente begründet, sich einer stringenten, kohärenten und einheitlichen Systematisierung zu entziehen.¹ Zudem ist das hier zur Disposition stehende Thema der Symbiose von Politik und Religion SoziologInnen, die ausschließlich mit dem Paradigma funktionaler Differenzierung zu arbeiten gewöhnt sind, zumeist ein Ärgernis.² Zwar lassen sich Verquickungen von religiöser und politischer Kommunikation in soziologischer Perspektive in der Tat wohl nur als ein dem neoromantischen Syndrom zuzuschreibender Fusionsversuch begreifen, doch vor aller evolutionstheoretisch gehaltenen Bewertung bleiben diese empirischen Phänomene zunächst einmal erklärungsbedürftig.

Für die Erfassung und Analyse der romantisch-religiösen Elemente innerhalb der politischen Kultur von neuen sozialen Bewegungen liegt in dem zuletzt genannten Sachverhalt ein erkenntnistheoretisches Problem: Aufgrund der – im Denken und Handeln der politischen AktivistInnen intendierten – Symbiose unterschiedlicher Sphären ist nicht immer eindeutig, was – in soziologisch-funktionaler Perspektive – dem Bereich des Religiösen zuzuordnen ist. Dieses Problem hoffe ich durch eine an Georg Simmels Religionssoziologie orientierte methodische Kombination des entwicklungs- und geschichtlichen Paradigmas gesellschaftlicher Ausdifferenzierung mit dem heuristischen Prinzip der Analogie zu lösen (Simmel 1993). Diese Verknüpfung ermöglicht es, Analogien zwischen Erscheinungen des autonomen Bereichs der Religion und

»religioiden« (Simmel 1993: 61) sozialen Phänomenen zu ziehen, weil einerseits letztere zur Religion disponieren und andererseits die gesellschaftlich ausdifferenzierte Religion wieder auf ihren Ursprung zurückwirkt. Dieses Instrumentarium erlaubt die Arbeit mit einem Religionsbegriff, der sowohl ausdifferenzierte Religion als auch religiös geprägte soziale Sachverhalte umfaßt.³ In dieser Tradition ist auch das von Thomas Luckmann vorgelegte Konzept der 'unsichtbaren Religion' zu sehen (vgl. Luckmann 1991). Der Gewinn dieses Verfahrens und des daraus entwickelten Religionsbegriffes liegt darin, die (noch) nicht oder nicht mehr ausdifferenzierten und institutionalisierten religiösen Anteile von sozialen Phänomenen freilegen zu können.

Wenn es in dieser Untersuchung darum geht, die Funktion von religiösen Elementen in der politischen Kultur von neuen sozialen Bewegungen zu untersuchen, wird die analytische Differenz zwischen religiösen Anteilen und nicht-religiösen Komponenten wie etwa der kognitiven und der affektiven Orientierungsfunktion zwar zum Ausgangspunkt gemacht werden. Um jedoch dem empirischen Zusammenhang und dem *systematischen Stellenwert* der religiösen Anteile im Gesamtzusammenhang der politischen Kultur von neuen sozialen Bewegungen gerecht werden zu können, müssen die religiösen Elemente einem weiten Religionsbegriff entsprechend nicht nur in ihrer Beziehung zur affektiven Orientierungsfunktion, sondern auch zu der kognitiven und evaluativ-moralischen Komponente betrachtet werden. Die religiösen Anteile, so lautet die These dieser Untersuchung, sind nicht nur dem Bereich der affektiven Orientierung innerhalb der politischen Kultur von neuen sozialen Bewegungen zuzuordnen, sondern müssen als *konstitutiver Bestandteil von allen drei Orientierungsfunktionen* verstanden werden.⁴

Vor dem Hintergrund dieser knappen Problematisierung der erkenntnistheoretischen Schwierigkeiten möchte ich im folgenden versuchen, die These empirisch wie systematisch zu untermauern. Wie läßt sich mit soziologischen Mitteln begreifen, daß in einer modernen Gesellschaft politische Kommunikation mit religiöser Semantik vermischt ist und Protestaktionen oftmals religiös-rituellen Charakter tragen? Eine Beantwortung dieser Frage scheint mir am ehesten möglich zu sein, indem zunächst die religiösen Elemente innerhalb der politischen Orientierung von neuen sozialen Bewegungen herausgestellt werden, um sie sodann in ihrer Funktionsweise zu beschreiben.

2. Religiöse Elemente in der politischen Kultur von neuen sozialen Bewegungen

Pfarrerinnen halten Gottesdienste in Widerstandscamps ab und sprechen sich im Namen ihres Gottes gegen Atomkraft aus, Priester teilen das Abendmahl auf Protestveranstaltungen aus und wenden sich mit theologischen Argumenten gegen Aufrüstung und andere militärische Maßnahmen, gläubige Laien kleiden sich demonstrativ mit religiösen Symbolen und begründen ihren Widerstand gegen technologische Großprojekte mit ihrer religiösen Überzeugung, spirituell-kontemplative Praktiken wie Meditation werden von den AkteurInnen als genuiner Bestandteil des Protestverhaltens verstanden – in all diesen Fällen handelt es sich um offensichtlich geübte religiöse Praxen in neuen sozialen Bewegungen. Über diese Beispiele hinaus lassen sich allerdings noch *prima facie* weniger eindeutige Elemente ausmachen, denen in soziologischer Perspektive gleichwohl ein religiöser Charakter zugeschrieben werden muß. Und zwar sind solche Elemente auf ontologischer, erkenntnistheoretischer, ethischer sowie auf sozialstruktureller Ebene zu verorten.

Einen konstitutiven Stellenwert im Weltbild der neuen sozialen Bewegungen nimmt bekanntlich die »holistische« und »organizistische« Perspektive ein. Protagonisten alternativen Denkens fordern einen Paradigmenwechsel und stellen dem ihrer Meinung nach alles beherrschenden atomistischen und mechanistischen Weltbild des Kartesianismus die Auffassung von einem ganzheitlichen und partizipativen Verhältnis des Menschen zum Kosmos entgegen (vgl. etwa Capra 1983 und Berman 1983). Der alternativ-kulturelle Holismus stellt auf die Situiertheit des einzelnen Individuums zunächst in der übergeordneten Gemeinschaft, dann in der Natur und schließlich im ganzen Universum ab, ohne daß das Individuum damit in diesen Zusammenhängen aufginge. Vielmehr stellt jeder einzelne Mensch als Manifestation der Einheit von Geist und Gefühl, Ratio und Intuition einen Mikrokosmos für sich dar (personaler Holismus), der in einem Korrespondenzverhältnis zum gesamten Universum als dem Makrokosmos (kosmischer Holismus) steht. Zwischen diesen beiden Entitäten liegt die als Mesokosmos zu verstehende Gemeinschaft (kommunitärer Holismus). Jene Weltansicht ist ganz und gar vom Grundton der Versöhnungssemantik durchzogen: »Utopien der Versöhnung von Kopf und Bauch, von Mensch und Natur, die Sehnsucht nach Gemeinschaft, die Suche nach nicht-entfremdeten, egalitären Formen des Zusammenlebens« (Brand 1987: 335) sind ihre Kennzeichen. Dieses holistische Weltbild hat auf ontologischer Ebene insofern ein religiöses Gepräge, als es die Formulierung eines Lösungsversuches des Spannungsverhältnisses von Teil und Ganzem darstellt, konkretisiert an der Beziehung von Individuum und Gemeinschaft, Mensch und Natur, Welt und Universum. Die Thematisierung dieses ontologischen Problems wiederum macht die Charakteristik religiöser Semantik aus. Im Gefolge der religionstheoretischen Argumentation Simmels ist die Referenz der religiös konnotierten Semantik die Erfahrung des einzelnen Individu-

ums mit einer höheren Einheit, der es sich gegenübergestellt und zugleich integriert fühlt, das emotionale Spannungsverhältnis der »Beziehung eines Gliedes zum Ganzen, während das Glied doch selbst ein Ganzes zu sein verlangt« (Simmel 1993: 60). Auch Ernst Cassirer macht diese Problemstellung als ein genuines Thema von Mythos und Religion aus: »Für das mythische und religiöse Gefühl wird die Natur zu einer allumfassenden, unlösbaren genetischen Verbindung, zu einer Gemeinschaft alles Lebendigen. In ihr kommt dem Menschen keine Sonderstellung zu.« (Cassirer 1960: 107)

Die religiösen Anteile der alternativ-kulturellen Sinnwelt auf erkenntnistheoretischer Ebene liegen im 'gnostischen Spiritualismus'. Das gnostische Moment ist darin zu sehen, daß dem Geist mehr oder minder explizit Erlösungsqualitäten zugeschrieben werden: Der erste, zugleich aber auch wichtigste Schritt zur Bewältigung der jeweiligen Probleme liegt auf der Ebene der Bewußtseinsänderung. Der erkenntnistheoretische Holismus, der neben den bereits genannten Autoren in dem Biologen Frederic Vester (vgl. Vester 1988) einen Vordenker hat, die Einsicht dessen, daß alles mit allem zusammenhängt, wird als *der* Ausweg aus den gegenwärtigen Krisen gesehen. Einer Bewußtseinsänderung werden neben der kosmischen auch personale Heilsqualitäten zugeschrieben; bereits das einzelne Individuum erfährt eine Erlösung, wenn es ihm gelingt, sein Selbst als Teil des Kosmos zu verstehen. Das spiritualistische Moment besteht in der Präferenz von Wissenformen, die nicht nur auf analytisches Erkennen setzen, sondern auch intuitives Erfassen als gleichrangige Erkenntnismöglichkeit gelten lassen. Hier haben Erkenntnisweisen mythischer oder mystischer Provenienz sowie spiritueller-kontemplativer Praktiken, die von den AkteurInnen als genuiner Bestandteil des politischen Protestverhaltens verstanden werden, ihren systematischen Ort.

Von einer Bewußtseinsänderung erwarten sich VordenkerInnen wie AkteurInnen der neuen sozialen Bewegungen nicht nur eine Einsicht in die Ordnung des Seins, sondern auch eine Anleitung zum praktischen Handeln, das alle ökologischen, ökonomischen und sozialen Probleme fortgeschrittener Industriegesellschaften überwinden läßt. In diesem Zusammenhang von Einsicht und Handeln gründet die stark moralisch geprägte Haltung von AkteurInnen in neuen sozialen Bewegungen, in der ein weiteres zur Religion disponierendes Moment liegt.

Als ein erkenntnistheoretischer, ethischer und zugleich die Sozialstruktur prägender Faktor ist das apokalyptische Zeitbewußtsein von Mitgliedern vor allem der Friedens- und Ökologiebewegung zu nennen. Die Formel, es sei fünf vor Zwölf, läßt nur noch eine knappe Frist zur Lösung der jeweiligen Probleme zu. Der religiösen Vorstellungswelt entliehen, strukturiert der Mythos von der bevorstehenden Apokalypse nicht nur die zeitliche Wahrnehmung, sondern auch das soziale Feld, denn die im Angesicht des drohenden Untergangs interpretierte Gegenwart braucht Anzeichen möglicher Abwendung der Apokalypse. Diese liegen zunächst in der entsprechenden Interpretation der gefährdeten Gegenwart durch eine Gruppe von »Eingeweihten«, die erstens über mehr oder minder esoterisches Wissens verfügen und zweitens aus dieser Erkenntnis die notwendigen ethischen Konsequenzen ziehen. Drittens muß sich diese »Schar der Auserwählten« von den übrigen »Unwissenden« absondern, um von dort aus Mission betreiben und Bekehrungstechniken anwenden zu können.

Die apokalyptische Grundhaltung und der moralische Rigorismus bedingen und verstärken sich also gegenseitig. Zusammen führen sie zu einer auf Dualismen setzenden Sozialformation, die zwischen Gläubigen (mit dem richtigen Bewußtsein) und Ungläubigen (die noch dem alten Den-

ken verhaftet sind), zwischen moralisch Gerechtfertigten und moralisch Diskreditierten unterscheidet. Die in der apokalyptisch geprägten Sicht der AkteurInnen notwendig einzunehmende Vorreiterrolle führt häufig zu einer »dualistischen Weltansicht mit starrer Polarisierung von Werten, übereindeutigen moralischen Zäsuren und personalistischen Schuldzuschreibungen« (Paris 1989: 261). Das erlangte richtige Bewußtsein sowie die entsprechende moralische Haltung sind die Kennzeichen der rechten Gesinnung. Dieser Dualismus führt zur Anwendung von – der religiösen Missionspraxis vergleichbaren – Bekehrungstechniken (vgl. Christmann 1992: 207); Bekehrungsergebnisse sind aber auch für die eigene, neu erlangte Identität konstitutiv. Der religiösen Sprache entlehene rhetorische Figuren wie der Aufruf zur Umkehr bzw. der Bericht vom eigenen radikalen Richtungswechsel stellen das entsprechende semantische Mittel bereit. Als sichtbares Zeichen der rechten Gesinnung und damit als Zugehörigkeitskriterium zur »Gemeinde der moralisch Gerechtfertigten« gilt beispielsweise eine asketische Lebensführung, deren Thematisierung auch Christmann in der Analyse ihres empirischen Materials ausmacht (vgl. Christmann 1992: 207f.). Diese asketische Praxis, die sich in der Bescheidung der sonst üblichen Konsumtionspraxis sowie im größtmöglichen Verzicht auf technische Hilfsmittel äußert, ist zwar nur eine unter anderen, aber doch als eine systematisch bedingte Folge der postmateriellen Wertorientierung zu sehen.

3. Politische Kultur, Symbole und Religion

Die Frage nach der Funktion der religiös konnotierten bzw. der Religion entliehenen Sprach- und Handlungssymbole für die politische Kultur von neuen sozialen Bewegungen läßt sich nur dann klären, wenn vorab eine Spezifikation des Konzeptes der politischen Kultur, eine De-

definition des Symbolbegriffs sowie eine Präzisierung des bereits eingeführten Religionsbegriffs gegeben werden.

Der Begriff der politischen Kultur hat eine grundlegende Rekonzeptualisierung durch Lowell Dittmer erfahren. Der amerikanische Politologe löst das zuvor herausgearbeitete Dilemma bestehender Konzepte von politischer Kultur, keine Synthese zwischen der Perspektive auf die politischen Strukturen und dem Blickwinkel der politischen Psychologie herstellen zu können, durch den Rekurs auf den beide Ebenen vermittelnden politischen Symbolismus (vgl. Dittmer 1977). Dieses Konzept macht sich Jürgen Gebhardt zu eigen, der im Anschluß an Dittmer politische Kultur definiert »als Bindeglied zwischen politischen Orientierungen und politischen Institutionen«, »als eine gleichsam vermittelnde symbolische Welt in jeder politisch organisierten Gesellschaft, welche die Vielheit der individuellen Psychen in das Ganze des politischen Lebens einbindet« (Gebhardt 1987: 56).

Da dieses Konzept politischer Kultur, das ich zur Grundlage meiner eigenen Analysen mache, auf den Symbolbegriff als einen konstitutiven Bestandteil rekurriert, sei nachfolgend in aller Kürze auf die Funktionsweise von Symbolen eingegangen. Für den weiteren Argumentationsgang sind folgende vier Elemente der Funktionsweise des Symbols zentral:

a) Zunächst besteht ein Konsensus zwischen den ansonsten divergierenden Symboltheorien, daß sich ein Symbol aus zwei Elementen zusammensetzt, traditionellerweise *signum* und *res* oder *designatum* genannt. Auf der einen Seite steht der genannte Teil, der bezeichnet, auf der anderen das nichtgegenwärtige Glied, das bezeichnet wird; das Symbol hat also Verweisungscharakter. Im Unterschied zum Zeichen, wie es die Semiotik von Ferdinand de Saussure über Roman Jakobson bis Umberto Eco versteht, ist das

Symbol, mit Edmund Husserl und Alfred Schütz gesprochen, eine appräsentative Verweisung höherer Ordnung, die selbst auf appräsentativen Verweisungen wie Merkzeichen, Anzeichen oder gar Symbolen gründet. Appräsentation meint in diesem Zusammenhang zunächst eine Beziehung zwischen zwei Gliedern, von denen nur eines in der Wahrnehmung gegenwärtig ist, aber mit dem nichtgegenwärtigen Glied gepaart ist (vgl. Schütz 1971: 339ff.). Näherhin ist die symbolische Verweisung dadurch gekennzeichnet, daß sie den geschlossenen Sinnbereich des Alltags tranzendiert und daß nur das appräsentierende Glied des Paares ihm angehört, während der appräsentierte Teil zu einem anderen geschlossenen Sinnbereich gehört. Mit Schütz kann definiert werden, daß die symbolische Beziehung eine »Appräsentationsbeziehung zwischen zwei Größen ist, die mindestens zu zwei geschlossenen Sinnbereichen gehören, während das appräsentierende Symbol ein Bestandteil der ausgezeichneten Wirklichkeit des Alltags ist« (Schütz 1971: 396). Beispielsweise kann Autofahren, das dem Bereich der ausgezeichneten Wirklichkeit unserer Sinne und Außenwelt angehört, als ein Symbol der Sünde fungieren, wobei »Sünde« wiederum als ein semantisches Symbol auf die transzendent-religiöse Welt verweist.

b) Für ein adäquates Verständnis der Funktionsweise eines Symbols ist weiterhin konstitutiv, daß sein semantischer Kern aus einer Metapher besteht; durch sie erhält das appräsentierende Glied über seinen wörtlichen Sinn hinaus eine symbolische Bedeutung (vgl. Ricoeur 1984: 20). Mit der Metapher als semantischem Kern ist es dem Symbol möglich, einen Zusammenhang zwischen den verschiedenen Sinnwelten auf sprachlicher wie referentieller Ebene herzustellen und dem einheitlichen Erleben des Bewußtseins einen Ausdruck zu verleihen. Ist die symbolische Bedeutung etabliert und sedimentiert, wird die symbolische Beziehung durch eine Metonymie repräsentiert; im Falle der Reinterpre-

tation eines Symbols erhält die symbolische Beziehung wieder metaphorischen Charakter. Beispielsweise sind Worte und Formeln wie »Umweltsünder« oder »Umkehr im Kaufverhalten« in ihrer symbolischen Bedeutung mittlerweile sedimentiert. Soll die ursprüngliche Beziehung der einzelnen semantischen Elemente als »lebendige Metapher« wieder aktiviert werden, muß die paraphrasierende Reinterpretation dieses Begriffes auf die im semantischen Kern bestehende metaphorische Beziehung zurückgreifen und sie erneut entfalten.

c) Des weiteren ist auf die Mehrschichtigkeit des Symbols hinzuweisen (vgl. Ricoeur 1971). Auf der fundamentalen Ebene ist das anthropologische und als solches ahistorische Elementarsymbol anzusetzen, das auf einer zweiten Ebene durch eine Erzählung, den Mythos, entfaltet und somit in Raum und Zeit dimensioniert wird. Auf einer dritten Stufe schließlich verdichtet sich das Symbol zum Begriff. Mythen und Ideologien können folglich als »Symbole zweiter und dritter Ordnung gelten, deren Interpretation auf der der Erstsymbole gründet« (Ricoeur 1971: 16).⁵ Die Mehrschichtigkeit des Symbols ist allerdings nicht in zeitlicher Abfolge, sondern strukturell zu verstehen; hinter einer Ideologie oder einem Begriffssystem verbergen sich Mythen, die wiederum auf Elementarsymbolen aufbauen. Auch die moderne politische Semantik basiert also nicht nur auf Begriffen, sondern ebenso auf Mythen und Elementarsymbolen (vgl. etwa Cassirer 1985; Cuthbertson 1975; Tudor 1972). Radikale Semantiken der Ökologiebewegung beispielsweise rekurren häufig auf Untergangsmythen (»Wir nähern uns unaufhaltsam dem ökologischen Abgrund«), die wiederum auf dem Elementarsymbol des »Abkommens vom rechten Weg« basieren.

d) Schließlich ist für eine soziologische Definition auf den diskursiven Ursprung und damit intersubjektiven und konventionellen Charakter

des Symbols hinzuweisen. Die Herstellung, Verwendung und Interpretation einer symbolischen Beziehung ist, mit der Ausnahme einiger universaler Symbole, immer die Leistung einer Kulturgemeinschaft. Alle profanen Symbole »are ultimately dependent for their meaning on fallible human interpretation, human communities do set forth comprehensible and relatively consistent rules of usage to facilitate speed and fidelity of communication« (Dittmer 1977: 557). Die Verwendung und Interpretation symbolischer Beziehungen besitzen zwar aufgrund ihres intersubjektiven Charakters, der kommunikativen Funktion sowie des konstitutiven Stellenwertes bei der kulturellen Selbstvergewisserung in der Regel eine relative Stabilität, Letztgültigkeit können sie wegen des Wissens um ihren sozialen Ursprung gleichwohl nicht beanspruchen. Dieses Definitionskriterium ist gegen bestimmte Richtungen einer philosophischen Symboltheorie anzuführen, die der symbolischen Beziehung *per se* einen ontischen, metaphysischen Status zuschreiben.

Der so konturierte Symbolbegriff ist mit dem Konzept der politischen Kultur von Dittmer kompatibel, demzufolge »[s]ymbols are accorded central status in a political culture according to their ability to order and illuminate experience: it is in the metaphoric cross-referencing of domains that culture is integrated, providing us with the sensation of wholeness« (Dittmer 1977: 577).

In bezug auf eine Religionsdefinition als theoretischem Rahmen für die Erfassung der Funktionsweise von religiösen Symbolen rekurren ich neben dem bereits angeführten Religionsbegriff Simmels auf das Konzept von Clifford Geertz, das sich aus folgenden Bestandteilen zusammensetzt: Religion ist »(1) ein Symbolsystem, das darauf zielt, (2) starke, umfassende und dauerhafte Stimmungen und Motivationen in den Menschen zu schaffen, (3) indem es Vor-

stellungen einer allgemeinen Seinsordnung formuliert und (4) diese Vorstellungen mit einer solchen Aura von Faktizität umgibt, daß (5) die Stimmungen und Motivationen völlig der Wirklichkeit zu entsprechen scheinen« (Geertz 1987: 48). Beide Religionsbegriffe ergänzen sich wechselseitig. Die von Geertz unter (3) angesprochenen Vorstellungen einer Seinsordnung werden von Simmel als Lösung des ontologischen Spannungsverhältnisses von Teil und Ganzem präzisiert; die von Simmel angeführte emotionale Disposition wird bei Geertz stärker im Raum des Sozialen dimensioniert, indem er auf einen Symbolbegriff rekurriert, der die Funktion von religiösen Symbolen in der Herstellung eines Entsprechungsverhältnisses zwischen individueller Psyche und sozialer Wirklichkeit sieht. In soziologischer Perspektive läßt sich Religion allerdings nur dort erfassen, wo dieses Entsprechungsverhältnis explizit oder implizit thematisiert, d. h. kommuniziert wird.

4. Die Funktion religiöser Symbole in der politischen Kultur von neuen sozialen Bewegungen

Vor dem Hintergrund der Konzeptualisierung der drei Begriffe 'politische Kultur', 'Symbol' und 'Religion' zeichnen sich religiöse Symbole vor anderen Symbolen dadurch aus, daß sie auf eine 'religiöse Hinterwelt' (Max Weber), auf einen abschließenden Letztsinn verweisen. Indem sie auf eine transzendente Ordnung Bezug nehmen, die alle Einzelbereiche integriert, sind religiöse Symbole dazu in der Lage, zwischen der individuellen Psyche, der intersubjektiven Sinnwelt des Alltags, dem politischen und ökonomischen gesellschaftlichen Teilsystem sowie zwischen der Gesellschaft als Ganzer und der Natur zu vermitteln. Mikro- und Makrokosmos können in ein Korrespondenzverhältnis gesetzt werden, denn »das 'Heilige' am 'Kosmos'

oder in der 'Psyche' zu manifestieren ist ein und dasselbe« (Ricoeur 1971: 19). Auf diese Weise können religiöse Symbole »die Sonderfunktion der Rechtfertigung und Garantie der von den anderen Symbolsystemen begründeten Wahrheit und Gültigkeit der Ordnung« wahrnehmen (Schütz (1971: 388).

Im Falle der neuen sozialen Bewegungen stehen die gesellschaftlichen Symbolsysteme etwa von Politik und Ökonomie aber gerade in Frage; ProtagonistInnen der Bewegungen streiten für eine Reinterpretation der alten bzw. für eine Etablierung neuer Symbole. Damit stehen die sozialen Bewegungen in einer exponierten Position, die nach neuen Orientierungs-, Motivations- und Legitimationsmustern verlangt. Die-



sen dreifachen Bedarf zu bedienen, sind allein religiöse Symbole in der Lage, weil ihre Semantik ein Instrumentarium zur Entdifferenzierung der Teilsysteme der modernen Gesellschaft darstellt:

a) Narrative und ideologische *Orientierungsmuster*, die auf religiöse Symbole rekurrieren, ermöglichen durch einen transzendenten Bezugspunkt eine holistische Perspektive, die Welt als eine Einheit zu interpretieren. Zur Beschreibung der Gegenwart werden politische Mythen wie die genannten apokalyptischen Untergangsvisionen aktiviert und dem optimistischen Mythos vom grenzenlosen technologischen Fortschritt entgegengesetzt. Das elementare Wegsymbol, das dem Fortschrittsmythos zugrunde liegt, wird reinterpretiert und die gesellschaftliche Entwicklung mit Mythen des Zerfalls sowie Metaphern wie 'Weg in den Abgrund', vor dem allein eine radikale Umkehr bewahren könne, beschrieben.

b) Auf personaler Ebene können *Motivationsressourcen* aktiviert werden, weil religiöse Symbole die doppelte Leistung von personaler Individuation und sozialer Integration erbringen. Hierin haben das überdurchschnittlich starke politische Engagement, der moralische Rigorismus, die Praxis egalitärer Gemeinschaftsformen sowie das Handlungsmuster der asketischen Lebensführung⁶ ihren Grund. Alle genannten Elemente erlauben es den AkteurInnen, die Faktizität einer personalen Einheit von Denken, Fühlen und Handeln sowie eine moralische Integritäts- und Authentizitätserfahrung herzustellen.

c) Religiöse Symbole stellen der herausgehobenen Situation angemessene *Legitimationsmuster* bereit, weil sie auf letzte, unbedingte Geltung beanspruchende Werte rekurrieren. Religiöse Symbole sind in der Lage, offene politische Kommunikation abzuschließen und damit die Artikulation einer ansonsten kontingenten politischen Position auf festen Boden zu stellen.

Die Begründung eines profanen Sachverhalts mit Rekurs auf den sakralen Bereich schafft eine holistische Einheit, in der eine für sich genommen kontingente, weil auch anders mögliche, politische Haltung ihren Platz zugewiesen bekommt und somit nicht mehr beliebig erscheint. Die Ökologiebewegung kann sich auf den eigenständigen Wert der Natur gegenüber menschlichen Verwertungsinteressen beziehen; die Friedensbewegung kann sich auf den Wert friedlichen Zusammenlebens und gewaltfreier Konfliktlösungsstrategien als oberster Maxime berufen; die Frauenbewegung hat den Wert der geschlechtsunabhängigen Gerechtigkeit und der daraus resultierenden Gleichbehandlung der Geschlechter zum generellen Prinzip erhoben. Daß diese Werte jedoch Höchstrelevanz beanspruchen können, ermöglicht allein ihre religiöse Konnotation, durch die solche Werte den Charakter von religiösen Symbolen annehmen. Damit ist keinesfalls behauptet, daß der moralische Diskurs in neuen sozialen Bewegungen prinzipiell und immer ein religiöses Gepräge hat. Religiöse Elemente haben ihren systematischen Stellenwert dort, wo es darum geht, den moralischen Werten *unbedingte* Geltung zu verleihen und den moralischen Diskurs abzuschließen. Der Religion kommt also letztinstanzliche Zuständigkeit für moralische Prinzipien zu.

Referenz dieser Fusionssemantik kann freilich nur die Ebene des Bewußtseins sowie die durch die Sozialform der Gemeinschaft begrenzte Handlungsebene sein. Religiöse Symbole sind Ausdruck eines Entsprechungsverhältnisses von emotionaler Disposition und einer innerhalb der sozialen Bewegungen partiell hergestellten Gemeinschaft. Auf gesamtgesellschaftlicher Ebene hingegen bleiben religiös grundierte Versöhnungssemantiken ohne primäre Wirkung. Gleichwohl sind die religiösen Elemente in den Kommunikations- und Handlungszusammenhängen der neuen sozialen Bewegungen als eine Reaktion auf die funktionalen Erfordernisse und den

Rationalisierungsdruck der gesellschaftlichen Teilbereiche von Wissenschaft, Ökonomie, Technik und Politik zu verstehen, mit denen die Auflösung personaler Einheit und sozialer Beziehungen auf personaler Basis einhergeht. Eine mehr oder minder religiös geprägte Semantik tritt den Entfremdungs- und Ohnmachtserfahrungen sowie der fehlenden personalen Authentizität infolge der atomisierten gesellschaftlichen Zustände entgegen und entwirft ein für die politische Kultur und Identität von neuen sozialen Bewegungen konstitutives Gegenbild, das soziale Prozesse als Relationen zwischen Gesamtpersönlichkeiten beschreibt. Und weil die in neuen sozialen Bewegungen aktivierte religiöse Semantik auf die Einheit der Person als eines fühlenden, denkenden und handeln wollenden Menschen versteht, müssen religiöse Symbole alle drei Komponenten der politischen Kultur – die kognitive, die affektive und die evaluativ-ethische Orientierungsfunktion – grundieren. Auf diese Weise sind religiöse Symbole dazu in der Lage, die politische Kultur von neuen sozialen Bewegungen als eine semantische Einheit zu konstituieren, die sowohl die Gesamtpersönlichkeit der AkteurInnen als auch die angestrebten und teilweise praktizierten Sozialverhältnisse umfaßt.

Ein Ausgleich der Differenz von normativer Geltung auf universaler Ebene und faktischer Geltung in bloß partiellen Bereichen kommunitärer Praxis wird durch die Anwendung von Bekehrungstechniken nach außen sowie rituelle Praktiken nach innen angestrebt. Die Notwendigkeit und Dringlichkeit der »Überzeugungsarbeit« liegt in der Logik von Werten, die universale und unbedingte Geltung beanspruchen. Nach innen sorgen rituelle Praktiken für den Ausgleich der Differenz. In dieser Funktion haben Rituale zunächst überhaupt keine Bedeutung, die als Symbol nach außen tritt. Ihr Sinn liegt vielmehr darin, daß sie stattfinden; im Ritual werden sich die AkteurInnen primär ihrer selbst als Han-

delnde bewußt (vgl. Staal 1979). Dort verge-wissern sie sich ihrer individuellen und kollektiven Identität sowie der Kongruenz beider. Weil die Referenz religiöser Sprachsymbole das Entsprechungsverhältnis zwischen Psyche und seiner sozialen wie natürlichen Umwelt bzw. die Sehnsucht danach ist, können die Riten als religiöse Praxis verstanden werden, denn: »Diese Sehnsucht wird durch religiöse Riten befriedigt. Hier sind die Individuen in eine einzige Form geschmolzen – in ein ununterscheidbares Ganzes« (Cassirer 1985: 53). Der Ritus als symbolisches Handeln schafft somit unter den Praktizierenden eine interne Faktizität der ansonsten lediglich Geltung beanspruchenden Werte inklusive der aus ihnen resultierenden Lebensordnungen. Während die Bekehrungstechniken auf politischen Wandel abstellen, kommt es bei den politischen Ritualen in erster Linie darauf an, daß sie stattfinden.

Mit einer der Kulturtheorie Raymond Williams' entlehnten Unterscheidung können die Bekehrungstechniken als oppositionelle Praxis, die auf Selbstvergewisserung abstellenden Rituale und gemeinschaftlich gelebten Werte als alternative Praxis verstanden werden (vgl. Williams 1980: 40ff.). Aufgrund des analytischen und idealtypischen Charakters dieser Differenz hat man es in der Empirie freilich oftmals mit Mischformen zu tun. Eine Protesaktion kann beispielweise in ihrem Gesamtverlauf sowohl alternative als auch oppositionelle Bestandteile beinhalten: In ihrer Durchführung kann sie die rituelle Funktion der individuellen und kollektiven Selbstvergewisserung bedienen; die Öffentlichkeitsarbeit vor, während und nach der Aktion stellt dagegen eher auf die Funktion für das politische System im ganzen ab und trägt daher einen oppositionellen Charakter. Als das Ergebnis eines Transformationsprozesses der oppositionellen Praxis der Ökologebewegung in die hegemoniale Kultur der bundesdeutschen Gesamtgesellschaft kann die Adaption des aus der religiösen Kosmologie des

alten China stammenden holistischen *T'ai-ki*-Symbols (bekannt als Yin-und-Yang-Kreis) in der abgewandelten Form des grünen Punktes geiten, der sich mittlerweile auf jeder wiederwertbaren Verpackung finden läßt. Dagegen trägt beispielsweise das asketische Ernährungsverhalten sowie eine Konsumtionspraxis, die den Anforderungen eines holistischen Weltbildes und dem Zusammenhang zwischen Kultur und Natur zu genügen versucht, eher alternative Züge.

5. Parallelen und Unterschiede zur Zivilreligion sowie zu 'Neuen Religiösen Bewegungen'

In einem letzten Schritt sei in wenigen Worten auf Parallelen und Unterschiede eingegangen, die sich im Verhältnis der religiös grundierten politischen Kultur von neuen sozialen Bewegungen zu der Bedeutung der Zivilreligion für die gesamtgesellschaftliche politische Kultur einerseits sowie hinsichtlich der 'neuen religiösen Bewegungen' andererseits zeigen.

Insofern man die politische Kultur von neuen sozialen Bewegungen als einen Bestandteil der gesamtgesellschaftlichen politischen Kultur versteht, kann man auch den religiösen Faktor in der symbolischen Welt neuer sozialer Bewegungen als ein zivilreligiöses Moment auffassen. In der Tat scheinen die religiösen Elemente in ihrer Erscheinung und Funktion für soziale Bewegungen Ähnlichkeit mit dem in den siebziger und achtziger Jahren breit diskutierten Phänomen der Zivilreligion zu haben.⁷ Allerdings gehen die religiösen Anteile in alternativkulturellen Bewegungen z. T. weit über das normale Verhältnis von Politik und Religion hinaus. Daß Religion gerade in den neuen sozialen Bewegungen Konjunktur hat, wird wohl daran liegen, daß sie eine Art Vorreiterfunktion im politischen Diskurs ausüben und sich deshalb auf unhinterfragbare Letztwerte beziehen müssen, die nur mit Religion zu haben sind. Um sich

gegen den Rest der Gesellschaft hinreichend abgrenzen zu können, bedürfen soziale Bewegungen neben einer auf Dualismen setzenden Sozialform der, mit einer Formel von Hans Mol gesprochen, »Sakralisierung der sozialen Identität«. Mol versteht darunter einen »process of safeguarding and reinforcing a complex of orderly interpretations of reality, rules, and legitimations« (Mol 1976: 202). Gerade weil die Symbole und ihre Interpretationen im politischen Diskurs disponibel sind, bedürfen die Sinn- und Motivationswelten der neuen sozialen Bewegungen eines transzendenten Fluchtpunktes, der ihnen »die Qualität des Achtungsgebietenden, Nichtdisponiblen« verleiht und »die Verbindlichkeit kohärenter symbolischer Auslegungen der Wirklichkeit« sichert (Gebhardt 1987: 60). Zudem wird das Verhältnis von individuellem Individuum und gesellschaftlichem Ganzen aufgrund des holistischen Weltbildes und seiner Semantik stärker als in den übrigen politischen Diskursen thematisiert, was, wie gesagt, die für soziale Bewegungen notwendigen Motivationsressourcen für politisches Engagement erhöht, zugleich aber den Rekurs auf religiöse Symbole nötig macht.

Was die Parallelen von neuen sozialen Bewegungen zu neuen 'religiösen Bewegungen' anbelangt, so gründen sie, sieht man von der notwendigen Kritik am Konzept letzterer einmal ab,⁸ in dem gemeinsamen »Sekten«charakter, wobei die Sozialformation der Sekte strikt im Sinne der Definition von Max Weber und Ernst Troeltsch zu verstehen ist.⁹ Neue soziale Bewegungen nehmen in manifesten Phasen oft sektenartige Züge an und grenzen sich damit von der etablierten Organisation politischer Verbände ab: Sie speisen sich wesentlich aus der Interaktion unter Anwesenden und beschränken die Mitgliedschaft der Einzelnen nicht funktional auf eine Rolle neben anderen, sondern betreiben eine Totalintegration der gesamten Person. Weiterhin bringen soziale Bewegungen ein

dualistisches Weltbild, eine latente oder manifeste Esoterik sowie die Polarisierung von Werten in die Nähe religiöser Bewegungen. Hannigan (1990) sieht Überschneidungspunkte von neuen sozialen und neuen religiösen Bewegungen in der Terminologie »of both holistic symbolic properties and social bases«. Ein Schlüsselfaktor für das Anwachsen beider Bewegungsarten liege in der »contemporary erosion of the boundaries between private and public domains«. Ein entscheidender Unterschied dürfte allerdings darin liegen, daß soziale Bewegungen aufgrund ihrer egalitären Anspruchs in der Regel nicht auf dem Führerprinzip beruhen, das jedoch für zahlreiche neureligiöse Formierungen konstitutiv ist (vgl. Müller und Leimkühler 1992).

Mit diesen Überlegungen dürfte die Funktionsweise von religiösen Symbolen in der politischen Kultur von neuen sozialen Bewegungen in einem ersten Zugriff religionssoziologisch eingeholt und von anderen religiösen Phänomenen abgegrenzt worden sein. Abschließend seien einige Bemerkungen zum Stellenwert des religiösen Romantismus in der Moderne erlaubt. Ob das romantische Syndrom, wie oft betont, ein spezifisch antimodernistisches Gepräge hat, kann bezweifelt werden. Immerhin ist zu bedenken, daß es nur ein Glied neben der auf Rationalität setzenden kognitiven Orientierungsfunktion innerhalb der politischen Kultur der neuen sozialen Bewegungen darstellt. Insofern die auf religiöse Symbole rekurrierende Romantik darauf abzielt, die prinzipiellen Einseitigkeiten und falschen Verallgemeinerungen der aufklärerischen Rationalität in einer neuen Kultursynthese zu überwinden (vgl. Weiß 1986: 288), kann sie durchaus als »der Gipfel spezifisch-modernen Denkens« gelten (Troeltsch 1925: 592).

Volkhard Krech arbeitet an der Fakultät für Soziologie der Universität Bielefeld.

Anmerkungen

* Mein Dank gilt Joachim Milles für anregende Diskussionen und Ansgar Klein für redaktionelle Anmerkungen.

¹ Dieser Umstand mag darin gründen, daß die Soziologie selbst ein Produkt und Element desjenigen Rationalisierungs- und Entzauberungsprozesses ist, den das religiös-romantische Denken gerade zu überwinden trachtet (vgl. Weiß 1986: 296). Dagegen ist für Gouldner (1984) die Soziologie zu einem Großteil gerade von der romantischen Erkenntnishaltung geprägt. In diesem Fall würde das Erkenntnisproblem aus einer zu großen Nähe zum Gegenstand resultieren; zur Einschätzung der These Gouldners vgl. Weiß 1986: 299, Anm. 13.

² Der Ärger wird in der Regel so verwunden, daß die eigene theoretische Hilflosigkeit, empirische Phänomene solcher Art zu erfassen, auf das Phänomen selbst übertragen wird; vgl. etwa die Äußerungen Niklas Luhmanns zu theologischen Aussagen über ökologische Probleme: »Und es hilft nichts, wenn man solche Aussagen dann nochmals theologisch reformuliert und sie auf Gott bezieht« (Luhmann 1986: 184); oder an anderer Stelle: Solange das Religionssystem keine Überleitungssemantik zwischen Programm und Code bereitgestellt hat, »wird die Religion oder, in ihrem Namen sprechend, die Theologie zur gesellschaftlichen Resonanz auf Umweltgefährdungen wenig Hilfreiches beisteuern können« (Luhmann 1986: 190). Für die soziologische Erfassung der genannten empirischen Phänomene helfen Aussagen solcher Art allerdings auch nicht.

³ Zur Methode Simmels vgl. ausführlicher Krech 1992.

⁴ An dieser Stelle sei ein kurzer Hinweis auf den rhetorischen Status der nachstehenden Beschreibungen erlaubt, um Mißverständnissen vorzubeugen. Die im folgenden praktizierte Analogisierung von sozialen Sachverhalten aus dem kommunikativen und dem Verhaltensspektrum von neuen sozialen Bewegungen mit genuin religiösen Phänomenen wird zwangsläufig zum Teil metaphorische Züge tragen. Diese Metaphorizität liegt allerdings nicht nur auf der heuristisch-

rekonstruktiven Ebene, sondern ist in der Empirie der politischen Kultur selbst begründet (vgl. dazu die Definition des Symbolbegriffes im dritten Abschnitt der vorliegenden Untersuchung). Bei der systematischen Rekonstruktion der religiösen Symbole innerhalb der politischen Kultur von neuen sozialen Bewegungen ist darauf zu achten, den Tropus der Metapher nicht mit demjenigen der Ironie zu verwechseln. Diesseits aller Wertung ist mit dem verwendeten Verfahren lediglich beabsichtigt, religiöse Elemente in der politischen Kultur von neuen sozialen Bewegungen aufzudecken, die in der Empirie freilich aufgrund ihres nicht ausdifferenzierten Charakters mit anderen sozialen Sachverhalten vermischt sind. Bei der Lektüre der Darstellung und Auswertung der empirischen Sachverhalte bitte ich darauf zu achten, daß es dabei nicht um Repräsentativität, sondern um den systematischen Stellenwert der religiösen Elemente geht.

- ⁵ Eine ähnliche Schichtung der symbolischen Ordnung haben auch Ernst Cassirer und Eric Voegelin im Sinn. Cassirer unterscheidet in seiner *Philosophie der symbolischen Formen* zwischen dem mythischen Denken (Cassirer 1987) und dem begrifflichen Denken (Cassirer 1990); Voegelin spricht von »verschiedenen Graden von Komplexität und Differenzierung – vom Ritus über den Mythos zur Theorie« (Voegelin 1965: 49).
- ⁶ Das Orientierungs- und Handlungsmuster der asketischen Lebensführung läßt sich in zwei Typen unterscheiden. Der zufriedene Typus sieht in dieser Praxis seine Erfüllung, der leidende Typus sieht in ihr zwar seine Bestimmung, empfindet sie aber oftmals als eine Last; der zweite Typus weist eine gewisse Nähe zur Haltung des Märtyrers auf. Insgesamt muß jedoch betont werden, daß die asketische Praxis keinesfalls repräsentativ für AkteurInnen von neuen sozialen Bewegungen sein muß, um ihre Wirkung zu entfalten. Es kommt lediglich darauf an, daß diese Einschränkungspraxis und die damit zusammenhängende Werthaltung durch Virtuosen, durch »einige Rufer in der Wüste« virulent und am Kommunikationshorizont präsent gehalten werden.
- ⁷ Dem Begriff der Zivilreligion sind im Anschluß an Hermann Lübbe exklusiv »diejenigen Sym-

bole, symbolischen Handlungen, rituellen und freien Bekundungen, Normen und freien Gewohnheiten zugeordnet, durch die innerhalb des politischen Systems öffentlich ein Sinnbezug zu prinzipiell nicht disponiblen Voraussetzungen seiner eigenen Existenz hergestellt wird und durch die darüber hinaus der Grund bekannt und anerkannt wird, der uns normativ festlegen läßt, was prinzipiell menschlicher Dispositionsfreiheit entzogen sein soll [...]« (Lübbe 1981: 56).

- ⁸ Der Begriff der neuen religiösen Bewegung kann nicht – zumindest auf der Organisationsebene – so unterschiedliche Phänomene wie z. B. New Age und Vereinigungskirche umfassen.
- ⁹ Vgl. Weber (1985: 721-726) und Troeltsch (1912: 967). Beim Gebrauch dieser Terminologie kann nicht genug betont werden, daß der Sektenbegriff in seiner rein soziologischen Bedeutung, als Bezeichnung für eine bestimmte Sozialform, die mit spezifischen religiösen Vorstellungen korreliert, Verwendung findet und von in der gesellschaftlichen Öffentlichkeit mitschwingenden negativen bis diffamierenden Konnotationen abzu-
sehen ist.

Literatur

- ALMOND, G. A. / S. VERBA (1963): *The Civic Culture. Political Attitudes and Democracy in 5 Nations*. Princeton: Princeton University Press.
- BERMAN, M. (1983): *Die Wiederverzauberung der Welt. Am Ende des Newtonschen Zeitalters*. München: Dianus-Trikont Buchverlag.
- BRAND, K.-W. (1987): »Zur politischen Kultur der neuen sozialen Bewegungen.« In: D. BERG-SCHLOSSER / J. SCHISSLER (Hg.), *Politische Kultur in Deutschland. Bilanz und Perspektiven der Forschung*. (Politische Vierteljahresschrift; Sonderheft 18) Opladen: Westdeutscher Verlag, 331-343.
- BÜRKJIM, W. P. (1986): »Evolution und Zyklen. Mögliche Beiträge der Zyklientheorie zur Verbesserung sozialwissenschaftlicher Theoriebildung.« In: M. KAASE (Hg.), *Politische Wissenschaft und politische Ordnung. Analysen zu Theorie und Empirie demokratischer Regierungsweise*. (Festschrift zum 65. Geburtstag von Rudolf Wildenmann) Opladen: Westdeutscher Verlag, 265-278.

- CAPRA, F. (1983): *Wendezeit. Bausteine für ein neues Weltbild.* Bern et al.: Scherz Verlag.
- CASSIRER, E. (1960): *Was ist der Mensch.* Stuttgart: Kohlhammer.
- CASSIRER, E. (1985): *Der Mythos des Staates. Philosophische Grundlagen politischen Verhaltens.* Frankfurt a. M.: Fischer.
- CASSIRER, E. (1987-90): *Philosophie der symbolischen Formen.* Bd. I: 1988, Bd. II: 1987, Bd. III: 1990. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- CHRISTMANN, G. B. (1992): "Wissenschaftlichkeit und Religion: Über die Janusköpfigkeit der Sinnwelt von Umwelt- und Naturschützern. Eine wissenssoziologische Betrachtung von Ökologie-Gruppen." In: *Zeitschrift für Soziologie* 21/3, 200-211.
- CUTHBERTSON, G. M. (1975): *Political Myth and Epic.* East Lansing: Michigan State University Press.
- DITTMER, L. (1977): "Political Culture and Political Symbolism: Toward a Theoretical Synthesis." In: *World Politics* 29, 552-583.
- EDER, K. (1982): "A New Social Movement?" In: *Telos* 52, 5-20.
- EDER, K. (1990): "Environmentalism: a case study in the innovative reproduction of cultural traditions." Paper presented at the XIIIth World Congress of Sociology in Madrid.
- GEBHARDT, J. (1987): "Politische Kultur und Zivilreligion." In: D. BERG-SCHLOSSER / J. SCHISSLER (Hg.), *Politische Kultur in Deutschland. Bilanz und Perspektiven der Forschung.* (Politische Vierteljahresschrift; Sonderheft 18) Opladen: Westdeutscher Verlag, 49-60.
- GEERTZ, C. (1987): *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- GOULDNER, A. W. (1984): "Romantisches und klassisches Denken. Tiefenstrukturen in den Sozialwissenschaften." In: DERS., *Reziprozität und Autonomie. Ausgewählte Aufsätze.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- HANNIGAN, J. A. (1990): "Apples and oranges or varieties of the same fruit?: The new religious movements and the new social movement compared." In: *Review of Religious Research* 31, 246-58.
- HANNIGAN, J. A. (1991): "Social Movement Theory and the Sociology of Religion: Toward a New Synthesis." In: *Sociological Analysis* 52/4, 311-331.
- HENNIG, C. (1989): *Die Entfesselung der Seele. Romantischer Individualismus in den deutschen Alternativkulturen.* Frankfurt a. M. / New York: Campus.
- INGLEHART, R. (1983): "Traditionelle politische Trennungslinien und die Entwicklung der neuen Politik in westlichen Gesellschaften." In: *Politische Vierteljahresschrift* 24, 139-165.
- KRECH, V. (1992): "Religion zwischen Soziologie und Philosophie. Entwicklungslinien und Einheit des Religionsverständnisses Georg Simmels." In: *Simmel Newsletter* 2/2, 124-138.
- LUCKMANN, TH. (1991): *Die unsichtbare Religion.* Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- LOBBE, H. (1981): "Staat und Zivilreligion." In: N. ACHTERBERG, D. WYDUCKE (Hg.): *Legitimation des modernen Staates. Vorträge der Tagung der Deutschen Sektion der Internationalen Vereinigung für Rechts- und Sozialphilosophie (IVR) in der Bundesrepublik Deutschland vom 8. - 11. 10. 1980 in Münster.* Wiebaden: Steiner, 40-64.
- LUHMANN, N. (1986): *Ökologische Kommunikation. Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen?* Opladen: Westdeutscher Verlag.
- MOL, H. (1976): *Identity and the Sacred: A sketch for a new social-scientific theory of religion.* Oxford: Basil Blackwell.
- MÜLLER, U. / A. M. LEDMKÜHLER (1992): *Zwischen Macht und Ohnmacht. Untersuchungen zum Welt-, Gesellschafts- und Menschenbild von neureligiösen Bewegungen.* Regensburg: Roderer.
- MÜLLER-ROMMEL, F. (1985): "Social Movements and the Greens: New Internal Politics in Germany." In: *European Journal of Political Research* 13, 53-67.
- NULLMEIER, F. (1989): "Institutionelle Innovationen und neue soziale Bewegungen." In: *Aus Politik und Zeitgeschichte* 26, 3-16.
- PARIS, R. (1989): "Auf der Stelle. Neue Literatur zur Entwicklung sozialer Bewegungen." In: *Soziologische Revue* 12, 257-262.
- RASCHKE, J. (1987): "Zum Begriff der sozialen Bewegung." In: R. ROTH / D. RUCHT (Hg.), *Neue so-*

- ziale Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland. Frankfurt a. M.: Campus, 19-29
- RICOEUR, P. (1971): Die Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld Bd. II. Freiburg i. Br. / München: Alber.
- RICOEUR, P. (1984): "Poetik und Symbolik." In: H. P. DUERR (Hg.), Die Mitte der Welt. Aufsätze zu Mircea Eliade. Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 11-34.
- RUCHT, D. (1988): "Gegenöffentlichkeit und Gegenexperten: Zur Institutionalisierung des Widerspruchs in Politik und Recht." In: Zeitschrift für Rechtssoziologie 9, 290-305.
- SCHIMMANK, UWE (1983): Neofantastischer Protest im Spätkapitalismus. Der Widerstand gegen die Stadt- und Landschaftsverödung. Bielefeld: AJZ Druck & Verlag.
- SCHÜTZ, ALFRED (1971): "Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft". In: DERS., Gesammelte Aufsätze, Bd. I: Das Problem der sozialen Wirklichkeit. Aus dem Amerikanischen übersetzt und mit einem »Nachwort zur Übersetzung« versehen von B. Luckmann und R. Grathoff. Den Haag: Nijhoff, 331-411.
- SIEBERT, H. (1985): "Wege zu einer ökologisch orientierten Wissenschaft." In: G. MICHELSEN / H. SIEBERT (Hg.), Ökologie lernen. Anleitungen zu einem veränderten Umgang mit der Natur. Frankfurt a. M.: Fischer, 42-49.
- SIMMEL, G. (1993): "Die Religion." In: DERS., Philosophie der Mode (1905) Die Religion (1906/1912) Kant und Goethe (1906/1916) Schopenhauer und Nietzsche (1907). Georg Simmel – Gesamtausgabe Band 10, hrsg. von M. Behr, V. Kreck und G. Schmidt. Frankfurt a. M.: Suhrkamp (in Vorbereitung), 39-118.
- SPRONDEL, W. M. (1986): "Kulturelle Modernisierung durch antimodernistischen Protest. Der lebensreformerische Vegetarismus." In: F. NEIDHARDT / M. R. LEPSIUS / J. WEIß (Hg.): Kultur und Gesellschaft. (Sonderheft 27 der KZfSS) Opladen: Westdeutscher Verlag, 314-330.
- STAAL, F. (1979): "The Meaninglessness of Ritual". In: Numen 26, 2-22.
- THEIßNER, G. (1984): "Die Befreiung von der Apokalypse. Anmerkungen zur grünen Heilslehre". In: K. GOTTE / H.-J. VEEN (Hg.), Die Grünen – Partei wider Willen. Mainz: von Hase und Koehler.
- TROELTSCH, E. (1912): Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Gesammelte Schriften Bd. I. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- TROELTSCH, E. (1925): Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie. Gesammelte Schriften Bd. IV, hrsg. von H. Baron. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- TUDOR, H. (1972): Political Myth. New York: Praeger.
- VERBA, S. (1965): "Comparative Political Culture." In: L. PYE / S. VERBA (EDS.), Political Culture and Political Development. Princeton: Princeton University Press, 512-561.
- VESTER, F. (1988): Leitmotiv vernetztes Denken. Für einen besseren Umgang mit der Welt. München: Heyne.
- VORGELIN, E. (1965): Die neue Wissenschaft von der Politik. 2. Aufl. München: Pustet.
- WEBER, M. (1985): Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie. Fünfte, revidierte Auflage, besorgt von J. Winckelmann. Tübingen: J. C. B. Mohr (Paul Siebeck).
- WEIß, J. (1986): "Wiederverzauberung der Welt? Bemerkungen zur Wiederkehr der Romantik in der gegenwärtigen Kulturkritik." In: F. NEIDHARDT / M. R. LEPSIUS / J. WEIß (Hg.): Kultur und Gesellschaft. (Sonderheft 27 der KZfSS) Opladen: Westdeutscher Verlag, 286-301.
- WILLIAMS, R. (1980): Problems in Materialism and Culture. Selected Essays. London: Verso.

Hedwig Meyer-Wilmes

Die Kirchen und die Frauenfrage

Skizze der westdeutschen christlichen Frauenbewegung

Meinen Ausführungen möchte ich eine kleine 'Titelexegese' voranstellen. Die Kirchen und die Frauenfrage als Thema suggeriert eine Gegenüberstellung von zwei Größen, die eigentlich miteinander verwoben sind. Wir sind diese Art der Argumentation aus anderen Zusammenhängen gewöhnt wie "Die Parteien und die Frauenfrage", "Die Gesellschaft und die Frauenfrage" usw. Doch Frauen erleben diese Institutionen nicht einfach als ein Gegenüber, sondern sind Teil dieser Institutionen, anders gesagt, sind unausweichlich infiziert. Diese Absonderung von Frauen als Gruppe gegenüber einer Institution geht zum einen auf eine orthodoxe Marxismusanalyse zurück, die die Frauenfrage als Nebenwiderspruch dem sogenannten Hauptwiderspruch zwischen Kapital und Arbeit unterordnet. Zum anderen klingen hier etwas veraltete soziologische Randgruppentheorien an, die die Frauen als gesellschaftlich marginalisierte neben z.B. Alte und Behinderte stellen. Auch in den Publikationen feministischer Theologinnen zu Beginn der siebziger Jahre war eine derartige Analyse stark verbreitet¹. Nach zwanzig Jahren Entwicklung der feministischen Diskussion hat etwas stattgefunden, was die Soziologin Sandra Harding als eine Verschiebung der Diskussion von der 'Frauenfrage in der Wissenschaft' zur 'feministischen Wissenschaftskritik' benennt². Was ist damit gemeint? Schlicht und kurz beantwortet, verbirgt sich hinter dieser 'Verschiebung'

die Einsicht, daß die sogenannte Frauenfrage eigentlich ein Problem der Männer ist. Etwas weniger personalistisch formuliert: Hinter der Frauenfrage verbergen sich Probleme der Unterdrückung und Diskriminierung von Frauen in einer Gesellschaft / Kirche, die patriarchal verfaßt ist. D.h. bei der Frauenfrage geht es nicht um Frauenprobleme, sondern um gesellschaftliche / kirchliche Mißstände, die strukturell bedingt und nicht primär vom Willen einzelner abhängig sind. Die Frauenfrage sollte nicht als Frauenseite des Herrenhauses aufgefaßt werden, sondern als ein Terrain, wo z.B. die Beziehungen zwischen Männern und Frauen, Frauen und Frauen benannt und kritisiert werden. So viel zur Frauenfrage. Doch im Titel geht es um die Kirchen und die Frauenfrage.

Elisabeth Schüssler Fiorenza, feministische Theologin, Exegetin, Historikerin aus Nordamerika hat 1983 das erste Mal den Begriff 'Frauenkirche' als einen religiösen und politischen formuliert. Sie behauptet, daß Frauen, wenn auch von Lehre, Gemeindeleitung ausgeschlossen, doch auch Kirche sind und immer gewesen sind. Sie versteht Frauenkirche als den öffentlichen Zusammenschluß freier Bürgerinnen im Christentum, die über ihre Angelegenheiten entscheiden sowie gleichberechtigt ihre Religiosität zum Ausdruck bringen, ihre Leidens- und Befreiungserfahrungen in den Kir-

chen benennen und diese zu verändern trachten³. Hinter ihrer Abwehr, Frauen und Kirche fein säuberlich nebeneinander zu betrachten, steht die Einsicht, daß man damit den positiven und/oder negativen Beitrag von Frauen an den zur Diskussion stehenden Institutionen (Kirchen, Gesellschaft, Wissenschaft) nicht in den Blick nimmt. Positiv: Frauen haben im Patriarchat eine Geschichte, auch wenn sie in der 'männlichen' Geschichtsschreibung nicht vorkommen. Negativ: Frauen waren und sind nicht nur Opfer patriarchaler Institutionen, sondern auch Täterinnen bzw. Beteiligte⁴.

Insofern wäre es angemessener, von der *Kirchenfrage im Feminismus* zu reden. Ich möchte nun den Weg von der Frauenfrage in den Kirchen zu einer feministischen Kirchenanalyse nachzeichnen.

Zur Entstehungsgeschichte der christlichen Frauenbewegung

Die Entdeckung der Frauenfrage in der katholischen Kirche wird gemeinhin mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil in Verbindung gebracht. So ist in der pastoralen Konstitution über die Kirche in der Welt von heute zu lesen, daß Frauen mit Recht "für sich die rechtlich und faktische Gleichstellung mit den Männern (verlangen: HMW), wo sie diese noch nicht erlangt haben ...", und "eine Diskriminierung in den gesellschaftlichen und kulturellen Grundrechten der Person, sei es wegen des Geschlechtes oder der Rasse ..., überwunden und beseitigt werden (muß: HMW), da sie dem Plan Gottes widerspricht"⁵. Die kirchlichen Dokumente verraten einen scharfen Blick für die Diskriminierung der Frauen im gesellschaftlichen Raum, weniger jedoch für den Binnenraum Kirche. Ein gerade verabschiedetes 'Dialogpapier' des Zentralkomitees der deutschen Katholiken bemerkt hier zu Recht: "Für die Konzilsväter des Zweiten Vatikanums bestand mit Blick auf die

Frauenfrage zumindest in der Konzilsdebatte weder ein Klärungs- noch ein Handlungsbedarf. Das ist anders geworden: Die Kirchen sehen sich auf allen Ebenen mit den Anfragen von Frauen konfrontiert"⁶. Was denn nun ist im Zeitraum zwischen Konzilsdebatte und Dialogpapier passiert? Eine erste Antwort lautet: Die Frauen haben sich verändert.

Von Einzelkämpferinnen zur Bewegung von Frauen

Im kirchlichen Raum wurden christliche Frauen in den siebziger Jahren von drei Entwicklungen berührt:

- der Präsenz der gesellschaftlichen Frauenbewegung,
- den durch das Zweite Vatikanische Konzil hervorgerufenen bzw. legitimierten Veränderungen im Hinblick auf die Rolle des Laien,
- den beeindruckenden Appellen zur Befreiung der Frauen in der Ökumenischen Bewegung.

Die wohl beeindruckendste Tradition von Appellen zur Befreiung von Frauen aus einer christlichen Motivation heraus ist den Dokumenten des Weltkirchenrates⁷ zu entnehmen. Schon 1984, auf der Gründungsversammlung in Amsterdam, nahm dieses Gremium seine Mitgliedskirchen in die Pflicht, die eigene kirchliche Praxis auf Diskriminierungen von Frauen hin zu befragen. 1961 wurde eine 'leichte' Quotenregelung beschlossen, um auch Frauen in wichtigen Kommissionen und Beratungsgremien vertreten zu sehen. 1975 wurden die Widerstände gegenüber einer Verbesserung der Lage der Frauen als 'Sexismus' gebrandmarkt. Wichtiger fast noch als diese offiziellen Verlautbarungen waren die begleitenden Treffen und Zwischenkonferenzen, die engagierten Frauen eine kontinu-

ierliche Kommunikation und Vernetzung ermöglichen. Auf der ersten Konsultation christlicher Frauen 1978 in Brüssel waren die Hauptrednerinnen Elisabeth Moltmann-Wendel und Catharina J. M. Halkes, die zu den ersten, für ein feministisches Paradigma in der Theologie werbenden Frauen in Deutschland und den Niederlanden wurden. Auf dieser Konsultation wurde deutlich, daß die ökumenisch engagierten Frauen nicht mehr länger bereit waren, als Bittstellerinnen aufzutreten; kämpferische Töne waren zu hören, ein gemeinsames Credo, das sich feministische Theologie nannte. Frauen in der ökumenischen Bewegung ließen sich nicht länger vereinzeln, sondern traten als Frauenbewegung in der Ökumene auf.

gung in der katholischen Kirche konnte sich erst in den achtziger Jahren profilieren, und zwar zeitgleich mit dem Aufkommen feministischer Theologie. Diese formierte sich in Bildungshäusern, in und am Rande von Ortsgemeinden sowie in Frauengruppen. Im Unterschied zu Nordamerika und den Niederlanden konnte sich die christliche Frauenbewegung in Westdeutschland nicht auf in der theologischen Wissenschaft tätige Frauen berufen, sondern primär auf professionelle LaiInnen⁸. Das hatte zur Folge, daß erstens ihre 'Programmatische' viel heterogener und vager war als in den genannten Ländern sowie zweitens ihre Organisation dezentral. Auch gelang es der westdeutschen christlichen Frauenbewegung kaum, Eingang in die Institutionen

Weniger günstig waren die Umstände für die katholischen Schwestern. Hier konkretisierte sich die Frauenfrage als Kritik am Ausschluß der Laien von kirchlichen Leitungsgremien, wohlgerneht der Laien und nicht primär der Frauen. Anders gesagt: Die Situation in der katholischen Kirche zwang die Frauen dazu, sich auf Partizipationsforderungen zu beschränken, d. h. auf die versprochenen Verheißungen des Konzils. Doch das 'heiße Eisen' der Frauenordination berührte die katholische Kirche am empfindlichsten Nerv, nämlich im Zentrum der Macht. Im deutschsprachigen Raum vermochte die Ordinationsforderung keine Massen zu mobilisieren und blieb auf einzelne Kämpferinnen wie Gertrud Heinzelmann, Ida Raming und Iris Müller beschränkt. Die christliche Frauenbewe-



zu bekommen. Kurz gesagt: Die christliche Frauenbewegung in Westdeutschland folgte nicht der für soziale Bewegungen üblichen⁹ Chronologie (wie: Feststellen der Krise, Aufklärung über Krisenfolgen, Artikulation des Protestes, Gruppenformationen, Artikulation einer Programmatik, Verbreiterung der Bewegung, neue Organisationsformen, Institutionalisierung der Bewegung).

In den Niederlanden gibt es eine starke 'Frauen-und Glaube'-Bewegung, in den USA eine große ChristInnenrechte-Bewegung, die WOC (= Women's Ordination Conference), beide Trägerinnen öffentlicher, feministischer Kritik an den Religionen und Kirchen. Eine derartig massive öffentliche Artikulation gibt es in Westdeutschland nicht, was m. E. mehrere Gründe hat. Zum einen ist die feministische Bewegung in den christlichen Kirchen hier nicht im Bürgerrechtsbewegungskontext (wie in den USA) entstanden, noch im Kontext kritischer Basisbewegungen (wie in den Niederlanden), d.h. nicht im außerinstitutionellen Kontext, sondern in den Institutionen (von Weltkirchenrat, katholischer Kirche). Sie ist damit gleichzeitig als Bewegung Teil und Kritik dieser Institutionen. Das wiederum hat seinen Grund in der starken, homogenen und damit konkurrenzlosen Stellung christlicher Kirchen in Westdeutschland.

Ein weiterer Faktor ist in der finanziell gesicherten Stellung der hiesigen Großkirchen zu suchen, die aufgrund des gängigen Kirchensteuersystems keinerlei Zwang verspüren, auf die Interessen der Gläubigen eingehen zu müssen, um ihre Existenz zu sichern. Damit haben alternative Positionen wenig Möglichkeiten, Einfluß zu gewinnen. Nichtsdestotrotz artikuliert sich feministische Kritik an den Kirchen auch hier inhaltlich ähnlich wie in den genannten Vergleichsländern.

Kirchenkritik

Ausgangspunkt feministischer Kritik an den Kirchen sind die Diskussionen "um Empfängnisverhütung, Sexualität, Zölibat oder Umgang mit Kritikern". Hier "wird die Kirche von der Mehrheit katholischer Frauen außerordentlich kritisch beurteilt. Kirchlich engagierte Frauen äußern sich in diesen Fragen kaum anders als katholische Frauen insgesamt." So nachzulesen in einer gerade veröffentlichten Studie des Instituts für Demoskopie in Allensbach, die die Deutsche Bischofskonferenz in Auftrag gegeben hat¹⁰. Die Ausgangsfrage dieser Studie lautete: Inwieweit empfinden katholische Frauen die Beziehungen zwischen katholischer Kirche und katholischen Frauen als intakt? Die Ergebnisse dieser Studie sind nicht nur interessant, sondern auch vernichtend. In den letzten zehn Jahren sind die kirchlichen Bindungen von Frauen weitaus stärker verfallen als die von Männern, "der Kreis der Katholikinnen mit einer sehr engen Beziehung zur Kirche verringerte sich zwischen 1982 und 1992 von 40 auf 25%"¹¹. Dabei ist der Verfall an Kirchenbindung keineswegs ein Phänomen der jungen Generation, sondern trifft besonders die Gruppe der 45- bis 59jährigen Katholikinnen. Das bedeutet, genau bei der Altersgruppe, auf deren Schultern kirchliches Leben ruht, ist eine Ablösetendenz festzustellen. Noch ein paar Zahlen, die die Stimmung unter Katholikinnen wiedergeben: 45% aller Katholikinnen vermuten bei der katholischen Kirche ein bestimmtes festgefügtes Frauenbild und nur 11% halten die Chancengleichheit von Männern und Frauen in der katholischen Kirche für ausreichend gewährt¹². In meiner Wahrnehmung ein vernichtendes Urteil. Ganz anders sieht dies der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, dessen Kommentar: "So schlimm steht es nun auch wieder nicht um das Verhältnis von Kirche und Frauen!" die Runde machte. Die Studie bringt nämlich auch anderes ans Tageslicht, auf das sich kirchliche Würdenträger ger-

ne beziehen. So sind 20% aller Katholikinnen überzeugt, daß die katholische Kirche im großen und ganzen die Anliegen und Probleme von Frauen heute nachvollziehen kann, 43% der kirchlich engagierten und sogar 52% der eng mit ihrer Pfarrgemeinde verbundenen Frauen.

Die Frage liegt auf der Hand: Wie kommt es zu dieser Gleichzeitigkeit von Unzufriedenheit an und Vertrauen in die Kirche? Die Studie selbst weist auf dieses Problem hin, indem sie konstatiert: "Insgesamt sind die Unterschiede in der Kirchenkritik von kirchlich engagierten und nicht engagierten Katholikinnen bemerkenswert gering, d.h. die Nähe oder Ferne zur Kirche entscheidet sich nicht in erster Linie an diesen Kritikpunkten".¹³ Woran liegt dann diese Gleichzeitigkeit von Nähe und Ferne? Natürlich daran, welche Kirche die Frauen meinen, die Weltkirche, Amtskirche, Ortskirche, Frauenkirche oder andere Bezüge, die sie als kirchlich auffassen. Nicht nur in der Studie ist eine auffallende Diskrepanz zwischen dem Urteil über die Institution und den individuellen Erfahrungen festzustellen. Fernbild und Nahperspektive fallen in der Wahrnehmung von Katholikinnen weit auseinander. Anders formuliert: Die Frauen kritisieren die Institution als Männerkirche, von der sie ausgeschlossen sind und die sie ins zweite Glied verweist, wohingegen das persönliche Umfeld vor Ort völlig anders beurteilt wird. "In der Nahperspektive wird die Männerkirche zur Frauenkirche".¹⁴ Mehr noch, im Nahbereich persönlicher Erfahrungen werden viele Störungen der Beziehung zur Institution aufgefangen. Vor diesem Hintergrund ist es völlig schlüssig, wenn Frauen auf der einen Seite die Amtskirche als Männerkirche kritisieren und auf der anderen Seite die Ortskirche, den Verband, die Gruppe als Raum für positive Kirchenerfahrungen zu schätzen wissen.

Diese Ambivalenz der Gefühle kommt auch im schon erwähnten 'Dialogpapier' zum Ausdruck,

wo es heißt: "Frauen heute lieben ihre Kirche und leiden an ihr."¹⁵ Frauen gestalten den Alltag kirchlichen Zusammenlebens im Verborgenen, in Katechese und Kindererziehung werden sie zu 'heimlichen' Lehrenden, in außerschulischen und außeruniversitären Bildungseinrichtungen professionalisieren sie sich im Hinblick auf Beruf, Familie und Ehrenamt, sie engagieren sich an den Schwachstellen der Gesellschaft, wo kein kirchentreues Auge hinzuschauen wagt, in der Drogenpastorale, im Umgang mit Selbstmordgefährdeten, vergewaltigten Frauen und Mädchen, bei Kindesmißbrauch in der Familie. Alles Themen, die der Bewegung von Frauen in den Kirchen oder der Frauenkirche auf den Nägeln brennen. Aus der Perspektive der Amtskirche sind diese tabu. Frauen gehen auf die Suche nach christlichen Vorschwestern, hinterfragen die Exklusivität der Bedeutung Jesu, wollen nicht länger zum Vater-Gott beten, entschließen verdeckte Frauentraditionen in biblischen Texten. Aus der Perspektive der Amtskirche geraten sie damit unter Häresieverdacht.

Insider- / Outsider - Position

Die Gegenüberstellung Frauen und Kirche ist die Spitze eines Eisberges eintöniger Polarisierungen; hier Frauen – da Kirche, hier Ohnmacht – da Macht, hier weiblich – da männlich. Eine Polarisierung, die sowohl die Homogenität von Frauen als auch von Kirche suggeriert. Frauen in den Kirchen sind 'eingeschlossene Ausgestoßene'¹⁶, 'einheimische Fremde'¹⁷. Ich kann es so formulieren: Ich fühle mich in meiner Kirche so wie in meiner Tätigkeit als Hochschullehrerin in den Niederlanden, eben als Ausländerin. Diese Distanz ist jedoch nicht als Märtyrerinnengeste mißzuverstehen, es ist eine Distanz, die eine oppositionelle Grundhaltung ermöglicht und Frauen vor den 'Verführungen' des Patriarchates bewahrt. Diese eher persönlichen Bilder lassen sich auch auf die Bewegung von Frau-

en im Christentum übertragen, die ich Frauenkirche nennen möchte.

In den Diskussionen feministischer Theologie lassen sich vier Kennzeichnungen von Frauenkirche herausdestillieren, die für die Praxis christlicher Frauenbewegung von Wichtigkeit sind: Frauenkirche als Teil der Frauenbewegung, als Gegenbegriff zur patriarchalischen Kirche, als Interpretationsgemeinschaft (E. Schüssler Fiorenza) sowie als Geistgemeinschaft (M. Daly). Als Teil von Frauenbewegung identifiziert sich Frauenkirche zuerst mit den Frauen und dann mit der Kirche, d.h. sie fühlt sich primär dem Befreiungskampf aller Frauen verpflichtet und erst sekundär den Normen aus Tradition und Bibel. Als patriarchatskritische Kirche versteht sich Frauenkirche als eine Manifestation der Universalkirche, die neben anderen partikularen Kirchen die christliche Verheißung auch auf die Frauen bezieht. Sie ist kein separatistisches Gebilde, sondern Ausdruck eines politischen Konzeptes von einer Kirche, das sich auf den Konsens und die verschiedenen Gaben der Gläubigen gründet. Frauenkirche versteht sich als eine Art 'Gemeinde des moralischen Diskurses', als Forum eines gemeinschaftlichen Verständigungsprozesses, das christliche Symbole und biblische Texte durch die patriarchalische Folie hindurch verbindlich reinterpretiert.

Frauenkirche steht für eine Gemeinschaft der Orientierung, die Frauen auf ihrem Weg durch das Patriarchat hindurch zum Versuch der Praxis einer neuen Gesellschaft und Kirche stützt und nährt. Frauenkirche ist biblisch gesprochen sowohl Nachfolgegemeinschaft wie Exodusgemeinde, Aufbruch und Auszug in einem, getragen von einer institutionellen Vision von Kirche, in der Raum für die Vielfalt der Kirchen und der Frauen ist¹⁸.

Frauenkirche ist das, was die erste irische Präsidentin, Mary Robinson, in ihrer Antrittsrede in



Dublin Castle am 9.11.1990 die fünfte Provinz genannt hat. Sie erzählte, daß sie für das Irland, das sie vor Augen hat, das alte Bild der fünften Provinz Irlands wieder beleben möchte. Der alte irische Begriff für diese Provinz ist 'coicead', was man mit 'die Fünfte' zu übersetzen hat. Da jede(r) weiß, daß Irland nur vier geographisch gesicherte Provinzen hat, kommt die Frage auf, was es denn mit der fünften auf sich hat. "Die fünfte Provinz ist nicht irgendwo hier oder dort, nördlich oder südlich, östlich oder westlich. Es ist ein Platz in jedem/r von uns – dieser Platz, der offen für den/die Andere ist, dieser schwingende Raum, aus dem wir uns herauswagen und andere sich hineintrauen ... Während Tara das politische Zentrum Irlands ist, versteht die Tradition diese fünfte Provinz als zweites Zentrum, als notwendigen Ausgleich."¹⁹ Stellen wir uns einen Moment vor, Irland wäre die römische Kirche, die vier Provinzen die Nationalkirchen, die fünfte Provinz die Frauenkirche, dann haben wir eine ungefähre Vorstellung davon, was Kirche christlich engagierten Frauen bedeutet.

Hedwig Meyer-Wilmes lehrt feministische Theologie an der Universität Nijmegen/Niederlande

Anmerkungen

- 1 Z. B. Mary Daly, *Kirche, Frau und Sexus*. Olten 1970 (orig.:1986) und Tine Govaart-Halkes, *Frau, Welt, Kirche*, Graz-Wien-Köln 1967 (orig.: 1964)
- 2 Sandra Harding, *The Science Question in Feminism*, Ithaca-London 1986,8
- 3 Elisabeth Schüssler Fiorenza, Patriarchale Herrschaft spaltet – Feministische Verschiedenheit macht stark, in: H. Meyer-Wilmes / L. Troch (Hg.), *Über Huren, alte Drachen und Frauen, die vorbeigehen*, Gütersloh 1993 (Okt.) oder E. Schüssler Fiorenza, *Discipleship of Equals*, New York 1993, 344-346
- 4 Vgl.: Zur 'Opferthese': Christina Thürmer-Rohr, *Vagabundinnen*, Berlin ²1987, 122-140
- 5 *Gaudium et spes*, Nr. 9 und 29, in: Karl Rahner / Herbert Vorgrimler, *Kleines Konzilskompendium*, Freiburg 1966, 456 und 476. Vgl. auch: Wolfgang Beinert (Hg.), *Frauenbefreiung und Kirche*, Regensburg 1987, 131-132
- 6 *Dialog statt Dialogverweigerung*. Diskussionsbeitrag der Kommission 8 "Pastorale Grundfragen" des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, Bonn 1993, 19
- 7 Der Weltkirchenrat (Ökumenischer Rat der Kirchen = ÖRK) ist das oberste beschlußfassende Gremium der orthodoxen und protestantischen Kirchen auf Weltenebene.
- 8 Mehr Material zur internationalen Entwicklung christlicher Frauenbewegung sowie der Frauenstudienbewegung in: Hedwig Meyer-Wilmes, *Rebellion auf der Grenze*, Freiburg-Basel-Wien 1990, 19-41
- 9 Ich beziehe mich auf Karl-Werner Brand, *Neue soziale Bewegungen*, Opladen 1982, 35-37. Vgl. kritisch dazu: Silvia Kontos, *Modernisierung der Subsumtionspolitik. Die Frauenbewegung in den Theorien neuer sozialer Bewegungen*, in: *Feministische Studien*, 5. Jg. (1986) Nr. 2, 34-39
- 10 Studie "Frauen und Kirche. Ergebnisse aus einer Repräsentativuntersuchung unter katholischen Frauen" des Instituts für Demoskopie Allensbach unter Leitung von Dr. Renate Köcher, 1993, 7
- 11 A. a. O., 2
- 12 A. a. O., 5-6
- 13 A. a. O., 2
- 14 A. a. O., 10
- 15 Dialogpapier, 19
- 16 Dieses Bild kam mir beim Lesen eines Artikels von Brita Rang, *Ausschließende Einschließung. Frauen und Wissenschaften*, in: Kornelia Hauser (Hg.), *Viele Orte. Überall? Feminismus in Bewegung*, Berlin 1987, 177-194
- 17 Dieses Bild gebraucht E. Schüssler Fiorenza 1993, 335
- 18 Vgl. meinen Artikel 'Kirche' in: Elisabeth Gössmann u. a. (Hg.), *Wörterbuch der Feministischen Theologie*, Gütersloh 1991, 213-215
- 19 *Daily mirror* vom 10.11.1990

Ulrich Willems

Evangelische Kirche und Solidaritätsbewegung

Aktionsformen und Konfliktlinien "advokatorischer Politik" am Beispiel des Pharmahandels

Es ist erklärtes Ziel protestantischer Entwicklungspolitik wie auch jener heterogenen kollektiven Akteure, die gewöhnlich unter dem Begriff "Solidaritätsbewegung" zusammengefaßt werden, den Interessen der Bevölkerungsmehrheiten im Süden stellvertretend im politischen Prozeß der Bundesrepublik Geltung zu verschaffen. Solche Forderungen, deren Realisierung ihren Fürsprechern keine selektiven materiellen Vorteile verschafft (vgl. J. M. Berry, 1977: 7) und die von diesen Akteuren vor sich selbst und zum Teil auch öffentlich durch den Bezug auf moralische Prinzipien gerechtfertigt werden, sollen im folgenden als "moralische Forderungen" bezeichnet werden.¹ In diesem Zusammenhang konzentrieren sich die anschließenden Überlegungen auf die Evangelische Kirche in Deutschland (EKD) und ihr Verhältnis zur Solidaritätsbewegung. Exemplarisch wird dieses Verhältnis anhand eines spezifischen Problems des Themenfeldes "Gesundheitsversorgung in der Dritten Welt", und zwar am Beispiel des Pharmahandels, untersucht. In den Blick rückt damit als zentraler Akteur der Solidaritätsbewegung die Pharma-Kampagne des 1977 gegründeten "Bundeskongresses entwicklungspolitischer Aktionsgruppen" (BUKO), dem derzeit ca. 250 Gruppen angehören.²

EKD und BUKO-Pharma-Kampagne stimmen in ihrer Sicht der Probleme weitgehend überein,

welche der Pharmahandel für die Gesundheitsversorgung der Bevölkerungsmehrheiten in der Dritten Welt mit sich bringt. Die aus ihrer geteilten Problemdefinition abgeleiteten moralischen Forderungen suchen sie jedoch mittels sehr verschiedener Handlungsstrategien zu verwirklichen. Die bestehenden Differenzen lassen sich im wesentlichen – so die These – durch den Rekurs auf die jeweiligen "Konstitutionslogiken" und die damit gegebenen dominierenden Akteursinteressen erklären.

Bevor die Aktionsformen der betrachteten Akteure ausführlicher dargestellt werden, bedarf es angesichts der unbefriedigenden Forschungs- und Literaturlage einer knappen Skizze der Organisationen und Instrumente protestantischer Entwicklungspolitik.³

1. Entwicklungspolitische Organisationen und Instrumente des westdeutschen Protestantismus

Entwicklungshilfe und Entwicklungspolitik wurden als neue Felder kirchlicher Arbeit erst in den späten 50er und frühen 60er Jahren entdeckt und etabliert. Durch die jahrzehntelange Arbeit der Missionsgesellschaften in Afrika, Asien und Lateinamerika in den Bereichen Bildung, Gesundheit, Landwirtschaft und Handwerk exi-

stierten zwar protestantische Traditionen eines entwicklungsbezogenen Engagements; ein neues, eigenständiges Tätigkeitsfeld der verfaßten Kirche entstand aber erst mit der Gründung mehrerer Organisationen. Seit 1959 ruft die Aktion "Brot für die Welt" (BfdW) regelmäßig zu Spenden für Entwicklungsprojekte auf. Die im Jahre 1960 gegründete Arbeitsgemeinschaft "Dienste in Übersee e.V." (DÜ) vermittelt Fachkräfte. 1962 wurde schließlich auf das Angebot der Bundesregierung hin, kirchliche Entwicklungsprojekte mit Steuermitteln zu fördern, die "Evangelische Zentralstelle für Entwicklungshilfe e.V." (EZE) eingerichtet. In dieser frühen Phase der kirchlichen Entwicklungsarbeit dominierten vor allem humanitär-diakonische Motive.

Eine inhaltliche und organisatorische Neuorientierung erfolgte dann Ende der 60er und Anfang der 70er Jahre. Anstöße gingen von mehreren Konferenzen und Konsultationen des "Ökumenischen Rates der Kirchen" (vgl. K.-H. Dejung, 1973: Kap. VII-IX), einem Zusammenschluß von über 300 protestantischen und orthodoxen Kirchen, und von den Bilanzen der ersten Entwicklungsdekade, insbesondere dem "Pearson-Bericht" (1969), aus. Erhebliche Bedeutung gewannen in diesen ökumenischen Diskussionen die beiden ersten Welthandelskonferenzen in Genf (1964) und Beirut (1968). Die dort von den "Entwicklungsländern" vorgebrachte Forderung nach einer "neuen Weltwirtschaftsordnung" wurde als notwendig und legitim aufgegriffen.

Diese ökumenischen Impulse nahm die EKD auf. 1969 berief ihr Rat die "Kammer für Kirchlichen Entwicklungsdienst" als Sachverständigen-gremium. Schon im Jahr zuvor war als weiteres Instrument der "Kirchliche Entwicklungsdienst" (KED) eingerichtet worden. Unter diesem Titel werden seitdem von den evangelischen Landeskirchen innerhalb der EKD Haushaltsmittel für entwicklungsbezogene Maßnah-

men zur Verfügung gestellt. Diese Mittel verwaltet der 1969 berufene Ausschuß "Kirchliche Mittel für Entwicklungsdienst" (KED-Mittelausschuß); die von diesem Ausschuß beschlossenen Projekte führen "Brot für die Welt" und die "Evangelische Zentralstelle für Entwicklungshilfe" durch. Die mit Entwicklung befaßten Organisationen und Instrumente BfdW, DÜ, EZE, KED und die "Evangelische Arbeitsgemeinschaft für Weltmission" (seit 1975: Evangelisches Missionswerk) wurden dann im Jahre 1970 in der "Arbeitsgemeinschaft Kirchlicher Entwicklungsdienst" (AGKED) zusammengefaßt. Alle weiteren Versuche, die kirchliche Entwicklungsarbeit organisatorisch zu vereinheitlichen und zusammenzufassen, scheiterten.

Ergebnis der inhaltlichen Neuorientierung war die von der "Kammer für Kirchlichen Entwicklungsdienst" 1973 im Auftrag der EKD veröffentlichte Denkschrift "Der Entwicklungsdienst der Kirche - ein Beitrag zu Frieden und Gerechtigkeit in der Welt" (Rat der EKD, 1973). Dieses Dokument gilt seither als Programmschrift protestantischer Entwicklungsarbeit. Die ökumenischen Diskussionen aufgreifend, soll sich laut Denkschrift die kirchliche Entwicklungsverantwortung nun am Ziel "sozialer Gerechtigkeit" orientieren. Die in der Konsequenz dieser normativen Orientierung formulierte Einsicht in die notwendige Neuordnung der Weltwirtschaft bestimmt die Wirtschafts-, Handels-, Sozial- und Innenpolitik der Industrieländer als Handlungsfeld kirchlicher Entwicklungspolitik. Aus diesem Grunde werden auch Informations- und Öffentlichkeitsarbeit als zentrale Aufgaben benannt, weil vornehmlich Unwissenheit einer wirksamen Entwicklungspolitik entgegenstehe. In diesem Zusammenhang würdigt die Denkschrift explizit die Rolle kollektiver Akteure aus der Solidaritätsbewegung, nämlich ihren wichtigen Beitrag bei der "Schaffung einer entwicklungspolitisch informierten und kritisch-interessierten Öffentlichkeit"(48).

Seit Beginn der 70er Jahre beteiligten sich AGKED und der "Katholische Arbeitskreis Entwicklung und Frieden" (KAEF; seit 1982 "Deutsche Kommission *Justitia et Pax*"), der von katholischen Entwicklungswerken, dem Kommissariat der deutschen Bischöfe und dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken getragen wurde, gemeinsam an der entwicklungspolitischen Willensbildung, und zwar durch Stellungnahmen bei den Anhörungen des Bundestagsausschusses für wirtschaftliche Zusammenarbeit sowie durch Erklärungen und Memoranden zu internationalen Ereignissen wie den Welthandelskonferenzen (vgl. u.a. H. Kunst; H. Tenhumberg, 1976; GKKE, 1983). Diese Zusammenarbeit firmiert seit 1973 unter dem Titel "Gemeinsame Konferenz der Kirchen für Entwicklungsfragen" (GKKE; ab 1979: "Gemeinsame Konferenz Kirche und Entwicklung").

1977 wurde ein weiteres Instrument der beiden Großkirchen zur Beeinflussung der entwicklungspolitischen Diskussion in der Bundesrepublik geschaffen: AGKED und KAEF riefen zusammen mit dem Deutschen Evangelischen Kirchentag und dem Zentralkomitee der deutschen Katholiken das Dialogprogramm "Entwicklung als internationale soziale Frage" ins Leben, dessen erste Phase mit einem entwicklungspolitischen Kongreß im Jahre 1979 endete⁴ (vgl. K. v. Bismarck; H. Maier, 1979; H.-G. Binder; P. Bocklet, 1980). Im Rahmen dieses Programms wurden Gesprächsreihen mit politischen Parteien und gesellschaftlichen Gruppen wie Unternehmen, Gewerkschaften und Vertretern des deutschen Bauernverbandes durchgeführt. Methodisch zeichnete sich der "Dialogansatz" durch die "Anerkennung der Legitimation des Interessenstandpunktes verschiedener gesellschaftlicher Gruppen" sowie durch den Verzicht auf die "Diskussion aggressiver Forderungen" aus. Die Gespräche sollten keinen "Verhandlungscharakter" haben und nicht "das Ziel [verfolgen], zu Vereinbarungen zu kommen, die beide Seiten fest-

legen" (H.-G. Binder; P. Bocklet, 1980: 10f). Darüber hinaus vereinbarten die Beteiligten die Vertraulichkeit der Gespräche. Ziel dieses Programms war es, vorhandene entwicklungspolitische Handlungsspielräume unter den Bedingungen weltweiter Interdependenz zu identifizieren. Außerdem sollten die Chancen eines möglichst weitgehenden entwicklungspolitischen Grundkonsenses ausgelotet werden, um eine Basis für Entwicklungspolitik als "Gemeinschaftsaufgabe" zu schaffen. (vgl. H.-G. Binder; P. Bocklet, 1980: 12ff)

Zielsetzung und Methode des Dialogprogramms waren allerdings innerkirchlich sehr umstritten. Exemplarisch verdeutlicht dies die Kritik des seit 1976 existierenden "Rührberger Kreises", der sich aus Mitarbeitern der Stäbe der AGKED, Theologen und Mitgliedern der Kammer für Kirchlichen Entwicklungsdienst zusammensetzt. Seine Kritik bezog sich auf die fehlende Transparenz von Zielsetzung und Ergebnissen der Gespräche und auf das Auswahlverfahren der kirchlichen Gesprächsteilnehmer, insbesondere die mangelnde Repräsentanz von Mitarbeitern der Stäbe der AGKED-Mitgliedsorganisationen. Die Kritiker aus der kirchlichen Entwicklungsarbeit mutmaßten darüber hinaus, daß es das beherrschende Ziel der Kirchenvertreter in den Gesprächen mit transnationalen Unternehmen sei, Konsenspositionen zu erreichen; diese Tendenz begründeten sie mit der Furcht vor Kirchensteuerverlusten durch Kirchenaustritte (vgl. Rührberger Kreis, 1982: 6; 1986, 22ff).

Als Instrument konzeptioneller Arbeit und finanzieller Förderung der entwicklungspolitischen Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit berief der Rat der EKD 1976 den "Ausschuß für entwicklungsbezogene Bildung und Publizistik" (ABP). Die Mittel dieses Ausschusses kommen vom kirchlichen Entwicklungsdienst (KED). Laut Synodenbeschlüssen können 10-12% der KED-Mittel für Maßnahmen dieses Aufgabenberei-

ches veranschlagt werden. 1991 entsprach das Bewilligungsvolumen einem Anteil von 7,9% an den KED-Mitteln (vgl. AGKED, 1992:39). Ein "Rahmenplan für entwicklungsbezogene Bildung und Publizistik in der EKD" wurde schon 1975 vom Rat der EKD und der Kirchenkonferenz verabschiedet, 1980 und 1988 überarbeitet. Konflikte entstehen vornehmlich in einem Bereich der Förderung, nämlich der finanziellen Unterstützung der Programme von Aktionsgruppen (vgl. z.B. E. Stelck, 1980). 1991 belief sich diese Förderung auf ca. 1,2 Millionen DM. Dies entsprach 13,4% der ABPMittel oder etwa 1% der KED-Mittel (vgl. AGKED, 1992: 40).

In ihrer frühen Phase beschränkte sich die kirchliche Entwicklungsarbeit ausschließlich auf humanitär-diakonisch motivierte Entwicklungshilfe, d.h. den Transfer von Ressourcen und Personal. Betrachtet man die Finanzvolumina, so stellt dieser Aufgabenbereich auch heute noch den Schwerpunkt entwicklungsbezogener Arbeit der Kirche dar. Seit Ende der 60er Jahre wurden aber ergänzend die programmatischen und organisatorischen Voraussetzungen geschaffen, auch Entwicklungspolitik, d.h. die Einflußnahme auf den entwicklungspolitischen Willensbildungs- und Entscheidungsprozeß, als Aufgabe der EKD zu greifen.

2. Evangelische Kirche und Solidaritätsbewegung: "Advokatorische Politik" am Beispiel des Pharmahandels mit der Dritten Welt

Das Gesundheitswesen in der Dritten Welt stellt ein Feld der Entwicklungspolitik dar, dem sowohl die Kirchen als auch der BUKO in den 80er Jahren besondere Ausmerksamkeit widmeten.

Die Kirchen nahmen im Rahmen des Dialogprogramms von 1977 bis 1979 auch Gespräche mit der Chemischen Industrie auf. Vertreter die-

ser Branche meldeten zunächst große Vorbehalte an: Unter Verweis auf ihre Erfahrungen mit 17 kirchlichen Vertretern bei den UNCTAD-Kampagnen und den Welthandelskonferenzen äußerten sie die Befürchtung, "von Seiten linksgerichteter kirchlicher Ideologen in polemische Streitgespräche verwickelt zu werden" (R. Herle, 1980: 55). Die Kirchen führten aber auch Gespräche mit einzelnen Firmen (BASF, Schering) und schließlich mit dem Bundesverband der Pharmazeutischen Industrie e.V. (BPI), in denen sich insbesondere die evangelische Seite, nicht zuletzt aufgrund der finanziellen Förderung der BUKO-Pharma-Kampagne durch den ABP, stark engagierte. In dieser Gesprächsreihe diskutierten die beteiligten Gruppen die Möglichkeit, ein gemeinsames Projekt im Gesundheitswesen zu realisieren. Zu Beginn der 80er Jahre wurden die Gespräche abgebrochen, weil die Kirchen eine Instrumentalisierung für die Absatzinteressen der pharmazeutischen Industrie befürchteten. Neue Gespräche zum Thema "Arzneimittelversorgung in der Dritten Welt" führten nach langwierigen Verhandlungen 1992 zur Verabschiedung eines gemeinsamen Positionspapiers (GKKE; BPI, 1992).

Die Pharma-Kampagne wurde 1980 vom 4. Bundeskongreß entwicklungspolitischer Aktionsgruppen in Hamburg beschlossen, "mit dem Ziel, über die gesundheitliche Unter- und Fehlversorgung sowie die Tätigkeit der internationalen pharmazeutischen Industrie in Entwicklungsländern zu informieren und auf die Schaffung menschen- und bedürfnisgerechter Gesundheitssysteme hinzuwirken. Die Kampagne soll politische Forderungen und Maßnahmen unterstützen, die auf eine Beendigung der 'medizinischen Abhängigkeit' der Dritten Welt binzielen." (J. Schaaber, 1983a: 8) Die Problematik des Pharmahandels und seine Auswirkungen auf die Gesundheitsversorgung der Dritten Welt erwies sich in der Bundesrepublik als weitgehend unbearbeitetes Feld, so daß die Aktivitäten sich zunächst auf

den Erwerb von Kompetenzen zu richten hatten. Eine internationale Vernetzung erfolgte durch die Gründung von "Health Action International". 1981 trat die Pharma-Kampagne dann mit ersten Aktionen an die Öffentlichkeit. Zentrale Kritikpunkte an den Geschäftspraktiken der Pharmaindustrie sind bis heute (vgl. J. Schaaber, 1983a: 8f; 1983b: 35ff): Der Stellenwert von Medikamenten für die Gesundheitsversorgung ist begrenzt, da ein Großteil der Krankheiten in der Dritten Welt durch mangelnde Ernährung, schlechte Trinkwasserqualität und die unzureichende Hygienesituation bedingt ist. Die Märkte privater Anbieter von Medikamenten, die in der Dritten Welt die Versorgung mit Pharmazeutika beherrschen, sind geprägt durch ein Überangebot überflüssiger und unwichtiger Medikamente.⁵ Dies führt – so auch der Weltentwicklungsbericht 1993 (vgl. R. Bunzenthal, 1993) – nicht zuletzt zu einer Fehlallokation der knappen Ressourcen für die Gesundheitsversorgung und zu einer Unterversorgung weiter Teile der Bevölkerung mit Basismedikamenten. Heftig kritisiert wird außerdem der Export "gefährlicher", in der Bundesrepublik vom Markt genommener oder verbotener Medikamente und die mangelhafte Medikamenteninformation durch Verschweigen von Kontraindikationen und Nebenwirkungen sowie die Angabe zusätzlicher Indikationen. Weitere Vorwürfe gelten den überhöhten Preisen bei Markenmedikamenten, dem reklamierten Patentschutz für unentbehrliche Arzneimittel, dem geringen Stellenwert der Erforschung von Tropenkrankheiten im Vergleich zu den Gewinnen im Handel mit der Dritten Welt und dem durch Marktmacht verhinderten Aufbau einheimischer Medikamentenproduktion.

Neben der direkten Auseinandersetzung mit der pharmazeutischen Industrie kommt der Bildungs- und Öffentlichkeitsarbeit im Aktionsrepertoire der Pharma-Kampagne, vor allem in Form der seit 1982 veranstalteten Aktionswo-

chen zu Schwerpunktthemen, eine herausragende Bedeutung zu. Mobilisierung und Organisation von Unterstützung werden damit zu zentralen Problemen der Pharma-Kampagne. In ihrem Verteiler befinden sich zwischen 300 und 400 Aktionsgruppen; auf Befragungen nach Kampagnen berichten zwischen 30 und 50 Gruppen über Aktivitäten (Interview mit J. Schaaber, 15.04.1993). Auf ein größeres gesellschaftliches Interesse und Engagement deuten die über 20.000 Unterschriften unter die Forderung nach einem Stop für gefährliche Pharmaexporte, die dem Gesundheitsministerium im Mai 1988 im Rahmen der Bemühungen um ein Exportkontrollgesetz überreicht werden konnten (vgl. J. Schaaber, 1989: 32). Ein entsprechendes Gesetz verabschiedete der Deutsche Bundestag am 7. März 1990.

Die Pharmaindustrie reagierte auf die Kritik der Pharma-Kampagne zunächst mit Versuchen der Delegitimation in der Tradition des bundesrepublikanischen Antikommunismus (vgl. J. Schaaber, 1983a: 9). Eine erste öffentliche Auseinandersetzung zwischen Pharma-Kampagne und Pharmaindustrie fand auf Initiative der EKD statt, die im März 1983 einen Studientag in Bonn veranstaltete (vgl. Dienste in Übersee/Publizistik, 1983).

Zu erheblichen Konflikten auch innerhalb der evangelischen Kirche führte 1986 die Aktion der Pharma-Kampagne "Hoechst auf dem Prüfstand".⁶ Sie begann mit der Veröffentlichung einer Untersuchung des Medikamentensortiments der Hoechst AG in 28 Ländern unter dem Titel "Macht Hoechst krank?" (vgl. BUKO-PharmaKampagne, 1988). 80 der erhältlichen 165 Medikamente wurden als überflüssig oder gefährlich bewertet. Auf der Jahreshauptversammlung der Hoechst AG und in Pressemitteilungen operierte das "Bündnis kritischer Aktionäre/innen und Aktionsgruppen zur Hoechst AG" mit dem Slogan "Hoechst tötet nicht nur den

Schmerz". Es folgten energische Interventionen kirchlich engagierter Mitarbeiter des mittleren Managements der Hoechst AG: Sie drohten mit Kirchenaustritt – einige vollzogen diesen Schritt auch – und verlangten die Einstellung der Förderung der Pharma-Kampagne in Höhe von DM 60.000 pro Jahr⁷ durch den ABP. Die Evangelische Kirche in Hessen und Nassau (EKHN) wurde von den Ereignissen völlig überrascht. Das für Entwicklungsarbeit zuständige Gremium der EKHN, die Kammer für Mission und Ökumene, beriet noch im Herbst 1986 die Vorfälle. Sein Beschluß wies die Forderung der Hoechst-Mitarbeiter zurück, die finanzielle Förderung der BUKO-Pharma-Kampagne einzustellen; es empfahl sogar eine Fortsetzung dieser Unterstützung, da die von der Pharma-Kampagne artikulierten Sachverhalte und Bedenken wichtig und bedeutsam seien. Gleichzeitig beschloß die Kammer die Einrichtung eines speziellen "Pharmaausschusses", dem leitende evangelische Mitarbeiter der Pharmaindustrie, Vertreter der Pharma-Kampagne und der EKHN sowie Experten angehörten. Er wurde als innerkirchliches Gremium, nicht als Verhandlungsrunde zwischen Kirche, Pharma-Kampagne und pharmazeutischer Industrie konzipiert und sollte die Aufgaben der Kirchen in diesem Konflikt klären.

Der Ausschuß erarbeitete bis 1989 zwei Stellungnahmen, die von kirchenleitenden Gremien der EKHN zustimmend zur Kenntnis genommen wurden. Die "Thesenreihe zur Arzneimittelversorgung in der Dritten Welt und zu den Konsequenzen für kirchliche Verantwortung" betont den begrenzten Stellenwert von Medikamenten für die Verbesserung der Gesundheitssituation in Ländern der Dritten Welt. Sie unterstreicht die Bedeutung des "Essential Drugs Program" der Weltgesundheitsorganisation und erklärt – verbunden mit einer Kritik an den Werbepraktiken der Pharmaindustrie – die Öffentlichkeits- und Aufklärungsarbeit zur vordringlichen Aufgabe der Kirche. In ihren "Empfehlungen

für den Umgang mit öffentlichen Konflikten in der Kirche" (vgl. epd-Entwicklungspolitik 9/90: j-k) schlägt sie im einzelnen die rechtzeitige Information kirchlicher Stellen über Aktionen und Kampagnen sowie die Initiierung direkter Gespräche zwischen den Konfliktparteien bei öffentlichen Kontroversen vor. Diese Empfehlungen gingen in die bisher letzte Überarbeitung des "Rahmenplans für entwicklungsbezogene Bildung und Publizistik" ein, die damit unverkennbare Spuren des Konfliktes aufweist (vgl. Rahmenplan für entwicklungsbezogene Bildung und Publizistik in der EKD, 1975; 1980; 1989). Dies wird auch daran deutlich, daß die finanzielle Förderung von Aktionsgruppen mehrfach Gegenstand der Beratungen kirchlicher Leitungsgremien der EKD war (K. Wilkens, 1986; 1988).

In der Nachfolge des Pharma-Ausschusses wurde in der EKHN eine weitere – personell weitgehend identisch besetzte – Arbeitsgruppe zur Gesundheitsversorgung in der Dritten Welt und der Rolle der Pharmaindustrie eingerichtet. Ihr Auftrag bestand darin, die verschiedenen Herangehensweisen wie auch die Möglichkeiten und Grenzen der Kooperation der beteiligten Akteure herauszuarbeiten und eine sachliche Information der Öffentlichkeit vorzunehmen.

Parallel dazu wurde der Konflikt auf EKD-Ebene bearbeitet. Die Bitte der Hoechst AG an die evangelische Kirche, ein Gespräch mit der Pharma-Kampagne zu vermitteln, führte im November 1987 unter Beteiligung des Dialogprogramms und des Kirchenamtes der EKD zu einem Treffen in der Evangelischen Akademie Mülheim. Sichtbare Ergebnisse bestanden in der Vereinheitlichung von Produktinformationen für Präparate, die sowohl in der Dritten Welt als auch in der Bundesrepublik verkauft werden und in der Rücknahme mehrerer Medikamente vom Markt. Zwar wurde seitens der Hoechst AG konzediert, daß Zulassungsbehörden in der Dritten

Welt oft keinen ausreichenden Patientenschutz gewährleisten können, doch wurde die Übernahme der hohen Sicherheitsstandards aus Industrieländern für die Sortimentspolitik im Handel mit der Dritten Welt weiterhin abgelehnt (vgl. BUKO-Pharma-Kampagne, 1988: II ff.; K. Wilkens, 1987).

Gleichzeitig wurden im Rahmen des Dialogprogramms die Gespräche zwischen den Kirchen und der Pharmazeutischen Industrie fortgesetzt. Im März 1992 stellten die Dialogpartner schließlich der Öffentlichkeit ein gemeinsames Positionspapier vor (vgl. GKKE; BPI, 1992; K. Leftinghausen, 1992).⁸ Dieses Papier wurde von der Pharma-Kampagne scharf kritisiert. Inhaltlich konzentrierte sich die Kritik auf die Analysen und Vereinbarungen über den lukrativen Markt privater Anbieter in Ländern der Dritten Welt, der – im Gegensatz zum öffentlichen oder Ausschreibungsmarkt – auch nicht zentraler Gegenstand der vereinbarten weiteren Gespräche zwischen Kirchen und Pharmazeutischer Industrie werden sollte. In Bezug auf die Verfahren zielte die Kritik auf die Festschreibung von Konfliktregeln und -partnern: Erstens werde die wichtige Rolle von Konsumentenorganisationen und entwicklungspolitischen Aktionsgruppen gar nicht erwähnt; zweitens werde das Prinzip "Kooperation statt Konfrontation" zur einzig aussichtsreichen Lösungsstrategie erklärt; drittens würden einseitige Schuldzuweisungen an einzelne Hersteller als nicht gerechtfertigt bezeichnet; schließlich solle der Einfluß von Kirchen und Industrie auf eine Reihe von Gruppierungen und Einrichtungen zu einem nachhaltigen Dialog genutzt werden. Insgesamt wird das Fehlen jeglicher greifbarer und nachprüfbarer Veränderungen in dem Papier in Verbindung mit den ausgezeichneten Konfliktregelungsmechanismen von der Pharma-Kampagne als erfolgreicher Versuch der Pharmaindustrie gedeutet, die Kirchen mittels einer Strategie der "Konsens-Fabrikation" einzubinden (vgl. BUKO Phar-

ma-Kampagne, 1992; J. Richter, 1992; R. Schmied, 1992).

3. Resümee

Vergleicht man die Problemdefinitionen der EKD und der BUKO-Pharma-Kampagne zur Rolle und den Auswirkungen des Pharmahandels auf die Gesundheitsversorgung der Dritten Welt, so lassen sich in wesentlichen Punkten Übereinstimmungen finden. Auch auf seiten der EKD werden der begrenzte Stellenwert von Pharmazeutika für die Lösung der Gesundheitsprobleme in der Dritten Welt, ein Überangebot von zum Teil überflüssigen und nutzlosen Arzneimitteln, die Werbestrategien der Pharma-Industrie und die mangelhafte Medikamenteninformation angeführt (vgl. R. Bastian, 1983; K. Wilkens, 1983; K. Wilkens, 1986).

Unterschiede bestehen hingegen in den gewählten Strategien. Die EKD zielt mit ihrem dialogischen Ansatz auf freiwillige Konzessionen gesellschaftlicher Interessengruppen. Demgegenüber setzt die BUKO-Pharma-Kampagne auf eine Strategie der Erzeugung öffentlichen Drucks. Die Strategiewahlen beruhen einerseits auf unterschiedlichen Einschätzungen der Durchsetzungschancen entwicklungsbezogener moralischer Forderungen und andererseits auf den verschiedenen "Konstitutionslogiken" von verfaßter Kirche und Solidaritätsbewegung.

Der EKD-Strategie liegt die Einschätzung zugrunde, daß die Interessenrealisierung gesellschaftlicher Akteure eine Wahl unter mehreren Handlungsalternativen zuläßt, die sich nach dem Ausmaß der Berücksichtigung fremder Interessen unterscheiden lassen. Somit sind Handlungsspielräume gegeben, die eine "advokatorische Politik" nutzen kann. Demgegenüber liegt der Handlungsstrategie der Pharma-Kampagne die Überzeugung zugrunde, daß nur eine Veränderung der "Logik der Situation" interessenverfol-

gender Akteure – etwa durch die Androhung wirksamer Sanktionen – eine Verhaltensänderung bewirken kann. Die Rekonstruktion der Ereignisse zeigt nun, daß erst die Aktivitäten der BUKO-Pharma-Kampagne zur Dialog- und Konzessionsbereitschaft der Pharmaindustrie geführt haben, wie sogar von Vertretern der EKD selbst zugestanden wird (vgl. K. Wilkens, 1986: 6).

Bei der BUKO-Pharma-Kampagne handelt es sich um eine spezialisierte professionelle Bewegung ohne direkte Mitgliedschaft, die in erheblichem Maße auf externe Finanzierung angewiesen ist. Die Organisation von Durchsetzungsfähigkeit erfordert neben dem Erwerb fachlicher Kompetenz die Mobilisierung der Unterstützung. Mobilisierend wirkt u.a. die Erzeugung moralischer Empörung über die Verletzung zentraler Werte durch Kontrahenten und die öffentliche Wahrnehmbarkeit der eigenen Aktivitäten. Die Förderungskriterien des ABP und die von der EKD im Positionspapier mit der Pharmaindustrie aufgeführten Konfliktregelungsmechanismen berücksichtigen diese "Konstitutionslogik" nicht. Sie werden erst plausibel, wenn sie vor dem Hintergrund der politischen Handlungsprobleme der EKD selbst betrachtet werden.

Bei der EKD handelt es sich um einen kollektiven Akteur mit breiter, zugeschriebener Mitgliedschaft und einem pluralistischen Meinungsspektrum. Sie verfügt über eine "moralische Autorität", die auf ihrer scheinbaren Interessengruppenbindung in einer durch die Verfolgung von Eigeninteressen geprägten Gesellschaft beruht. Die ihr zugeschriebene moralische Autorität ist ein knappes politisches Gut; sie erhöht die Aufmerksamkeit für ihre Verortung in politischen Auseinandersetzungen. Übereinstimmungen mit kirchlichen Positionen dienen als zusätzliche Legitimationsressource für die Durchsetzung von Forderungen. Dementsprechend zielen nicht nur

äußere Einflußversuche gesellschaftlicher Interessen auf die EKD, sondern auch innerhalb der Kirche konstituieren sich Mitgliedschaftssegmente und befinden sich im Wettbewerb um die knappe Ressource. An dieser Konkurrenz beteiligen sich auch Akteure aus den ausdifferenzierten Arbeitsbereichen wie etwa der entwicklungsbezogenen Arbeit.

Angesichts des innerkirchlichen Pluralismus von Interessen und Werthaltungen wird Integration zum kategorischen Imperativ organisationspolitischen Handelns der Leitungsebene. Der strukturelle Konservatismus der Leitungsebene der EKD erklärt sich aus dieser Lage. Die Integrationsbemühungen richten sich jedoch weniger auf die breite Mitgliedschaft als vielmehr auf wenige, in hohem Maße artikulations- und konfliktfähige Segmente. Der legitimatorische Bezug auf das christliche Glaubensbekenntnis als zentrale Organisationsidee nötigt dabei zu spezifischen Aushandlungsprozessen. In der Entwicklungspolitik der EKD zeigt sich dieser strukturelle Konservatismus weniger auf der Ebene von Verlautbarungen und Erklärungen als vielmehr im Fehlen geeigneter politischer Instrumente und ausreichender personeller Kapazitäten zur Durchsetzung entsprechender Positionen.

EKD und Akteure der Solidaritätsbewegung wie die BUKO-Pharma-Kampagne scheinen in ihren politischen Aktivitäten wechselseitig aufeinander angewiesen. Die Doppelstrategie der EKD – finanzielle Förderung von Aktionsgruppen und Dialoge mit Interessengruppen – erklärt sich aus den der "Konstitutionslogik" geschuldeten Restriktionen politischer Handlungsmöglichkeiten. Zudem ist die spezifische Sachkompetenz von Aktionsgruppen wie der BUKO-Pharma-Kampagne aufgrund der Begrenztheit eigener personeller Kapazitäten unverzichtbar. Die BUKO-Pharma-Kampagne ihrerseits ist nicht nur erheblich auf externe finanzielle Ressourcen, sondern auch auf die Unterstützung eta-

blierter Akteure wie der EKD angewiesen, weil dies Delegitimierungs- und Ausgrenzungsstrategien erschwert und Zugangschancen zum politischen Entscheidungsprozess eröffnet.

Ulrich Willems ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am politikwissenschaftlichen Institut der Universität Darmstadt

Abkürzungsverzeichnis

ABP	Ausschuß für entwicklungsbezogene Bildung und Publizistik
AGKED	Arbeitsgemeinschaft Kirchlicher Entwicklungsdienst
BfdW	Brot für die Welt
BPI	Bundesverband der Pharmazeutischen Industrie e.V.
BUKO	Bundeskongreß entwicklungspolitischer Aktionsgruppen
DÜ	Dienste in Übersee e.V.
EKD	Evangelische Kirche in Deutschland
EKHN	Evangelische Kirche in Hessen und Nassau
EZE	Evangelische Zentralstelle für Entwicklungshilfe e.V.
GKKE	Gemeinsame Konferenz Kirche und Entwicklung
KAEF	Katholischer Arbeitskreis Entwicklung und Frieden
KED	Kirchlicher Entwicklungsdienst

Anmerkungen

- ¹ Dieser Aufsatz entstand im Kontext des von der DFG geförderten Forschungsprojektes "Die moralische Forderung als besonderes Interesse" unter Leitung von Michael Th. Greven. Ihm sowie Cerstin Gerech und Alfred Roos danke ich für Diskussionen und Hinweise.
- ² Obwohl die "Solidaritätsbewegung" nach Größe und Kontinuität sicher zu den wichtigen Bewegungen in der Bundesrepublik gehört, hat sie in der Bewegungsforschung bislang kaum Beachtung gefunden. So existiert keine wissenschaftliche Monographie zur bundesrepublikanischen Solidaritätsbewegung (vgl. zur Geschichte: W. Balsen; K. Rössel, 1986). In Gesamtdarstellungen oder Sammelbänden (vgl. z.B. R. Roth; D. Rucht, 1991) zu den "neuen sozialen Bewegungen" in der Bundesrepublik findet sie nur beiläufig Erwähnung. Nun ist aber jüngst eine Studie zur Mobilisierung gegen die IWF- und Weltbanktagung 1988 in Berlin erschienen. (J. Gerhards, 1993)
- ³ Monographien zur entwicklungsbezogenen Arbeit der EKD, die denen zur katholischen Kirche vergleichbar wären (vgl. u.a. L. Watzal, 1985; H. Sing, 1990), liegen nicht vor. Statt dessen existieren einige Aufsätze (vgl. zuletzt G. Grohs, 1992) und Darstellungen protestantischer Organisationen durch kirchliche Funktionäre (z.B. in: T. Schober et al., 1983). Die folgende Darstellung stützt sich vor allem auf publiziertes Material der Organisationen.
- ⁴ Die Kirchenkanzlei der EKD führte dieses Programm nach 1979 in Verbindung mit der AGKED und dem KAEF im Rahmen der GKKE weiter. Nach einer Evaluierung im Jahre 1986 leiten die Trägerorganisationen derzeit eine erneute Intensivierung des Programms ein (vgl. G. Linnenbrink, 1991).
- ⁵ Maßstab dieser Bewertung ist die Modellliste unentbehrlicher Arzneimittel der Weltgesundheitsorganisation" (vgl. BUKO Pharma-Kampagne; medico international, 1989).
- ⁶ Vgl. Birgit Hugot, 1991: Hoechst versus BUKO-Pharma-Kampagne – Entwicklung einer Streitkultur, Diplomarbeit Universität Erlangen-Nürnberg.

berg, unveröffentlicht (nach: Judith Richter, 1992: 4, Anm. 20). Leider ist diese Arbeit nicht zugänglich, da insbesondere den Interviewten der Hoechst AG Vertraulichkeit zugesichert wurde.

⁷ Zu dieser Summe sowie zu Konflikt und Konfliktverlauf vgl. E. Stelck (1987).

⁸ Derzeit führt die katholische "Arbeitsgemeinschaft für Entwicklungshilfe e.V." für das Dialogprogramm eine Erhebung zum Verhalten der Pharmaindustrie in der Dritten Welt durch.

Literatur

- Arbeitsgemeinschaft Kirchlicher Entwicklungsdienst (AGKED)* (Hrsg.), 1992: Jahresbericht 1991, Stuttgart.
- Balsen, Werner; Rössel, Karl*, 1986: Hoch die Internationale Solidarität. Zur Geschichte der Dritte Welt-Bewegung in der Bundesrepublik, Köln: Kölner Volksblatt-Verlag.
- Bastian, Rainward*, 1983: "Zielvorstellungen für die Arzneimittelversorgung der Dritten Welt", in: *Dienste in Übersee/Publizistik*: 13-20.
- Berty, Jeffrey M.*, 1977: *Lobbying for the People. The Political Behavior of Public Interest Groups*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Binder, Heinz-Georg; Bocklet, Paul* (Hrsg.), 1980: *Entwicklung als internationale soziale Frage. Bericht über das Dialogprogramm der Kirchen 1977-1979*, München: Kaiser; Mainz: Grünewald.
- Bismarck, Klaus von; Maler, Hans* (Hrsg.), 1979: *Entwicklung, Gerechtigkeit, Frieden. Dokumentation des Entwicklungspolitischen Kongresses 1979. Kirchen im Gespräch mit Parteien und gesellschaftlichen Gruppen*, München: Kaiser; Mainz: Grünewald.
- BUKO-Pharma-Kampagne*, 1988: *Macht Hoechst krank?*, Bielefeld, 2. veränderte Auflage.
- BUKO-Pharma-Kampagne*, 1992: *Stellungnahme der BUKO-Pharma-Kampagne zum gemeinsamen Positionspapier der Kirchen mit der Pharmaindustrie "Arzneimittelversorgung in der Dritten Welt"*, o.O.
- BUKO-Pharma-Kampagne; medico international* (Hrsg.), 1989: *Unentbehrliche Arzneimittel: fünfte Modelliste unentbehrlicher Arzneimittel*, deutsche Ausgabe, Bielefeld; Frankfurt a.M.
- Bunzenthal, Roland*, 1993: "Aktionsprogramm soll Millionen Leben in armen Ländern retten", *Frankfurter Rundschau* vom 07.07.1993.
- Dejung, Karl-Heinz*, 1973: *Die Ökumenische Bewegung im Entwicklungskonflikt 1910-1968*, Stuttgart: Klett; München: Kösel.
- Dienste in Übersee/Publizistik* (Hrsg.), 1983: *Arzneimittelversorgung in der Dritten Welt. Bericht über einen Studientag*, Frankfurt a.M.: Lembeck.
- Gemeinsame Konferenz Kirche und Entwicklung (GKKE); Bundesverband der Pharmazeutischen Industrie e.V. (BPI)* (Hrsg.), 1992: *Arzneimittelversorgung in der Dritten Welt*, Bonn; Frankfurt a.M.
- Gemeinsame Konferenz Kirche und Entwicklung (GKKE)* (Hrsg.), 1983: *Partner in der Weltwirtschaft. Kirchliche Erklärungen zur internationalen Wirtschaftsordnung aus Anlaß der 3. bis 5. Konferenz der Vereinten Nationen für Handel und Entwicklung*, Bonn; Hannover.
- Gerhards, Jürgen*, 1993: *Neue Konfliktlinien in der Mobilisierung öffentlicher Meinung. Eine Fallstudie*, Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Grohs, Gerhard*, 1992: "Das Engagement des Ökumenischen Rates der Kirchen (ÖRK) und der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) für die Dritte Welt", in: *Baadte, Günter; Rausches Anton* (Hrsg.): *Dritte Welt und Entwicklung*, Graz; Wien; Köln: Styria, 29-44.
- Herle, Rudolf*, 1980: "Gespräche Kirche/Chemische Industrie", in: *H.G. Binder; P. Bocklet*, 1980: 55-56.
- Kunst, Hermann; Tenhumberg, Heinrich* (Hrsg.), 1976: *Soziale Gerechtigkeit und internationale Wirtschaftsordnung*, München: Kaiser; Mainz: Grünewald.
- Lefringhausen, Klaus*, 1992: "Kopfarbeit mit Hand und Fuß", *Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt* vom 14.02.1992.
- Linnenbrink, Günter*, 1991: "Entwicklung als internationale soziale Frage. Überlegungen zu einem neuen ökumenischen Dialogprogramm": in: *der überblick* 27, Heft 1: 80-81.
- Rahmenplan für entwicklungsbezogene Bildung und Publizistik in der EKD* (1975): in: *Kahler, Bernd J.P.; Seiz, Paul-Gerhard* (Hrsg.), 1978: *Entwick-*

- lungsbezogene Bildung und Publizistik. Erste Erfahrungen in einem neuen kirchlichen Arbeitsfeld, Frankfurt a.M.: Lembeck, 126-136.
- Rahmenplan für entwicklungsbezogene Bildung und Publizistik in der EKD* (1980), 1980: in: der überblick 16, Heft 3: 1-4.
- Rahmenplan für entwicklungsbezogene Bildung und Publizistik in der EKD* (1988), 1989: in: der überblick 25, Heft 1: 57-61.
- Rat der EKD* (Hrsg.), 1973: Der Entwicklungsdienst der Kirche – ein Beitrag für Frieden und Gerechtigkeit in der Welt, Gütersloh: Mohn.
- Richter, Judith*, 1992: Pharmaindustrie versucht Kirche vor ihren Karren zu spannen“, in: pharma-Brief 1-2/1992: 1-4.
- Roth, Roland; Rucht, Dieter* (Hrsg.), 1991: Neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland, Frankfurt a.M.; New York: Campus, 2. erw. Auflage.
- Rührberger Kreis*, 1982: Plädoyer des „Rührberger Kreises“ – Für einen ökumenischen Neubeginn im Entwicklungsdienst der Evangelischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, in: epd-Entwicklungspolitik-Materialien 1/82, Frankfurt a.M., 1-7.
- Rührberger Kreis*, 1986: „Gerechtigkeit. Grundlage für Entwicklung in Frieden“, Stuttgart.
- Schaaber, Jörg*, 1983 a: „Die Pillen der Reichen für die Leiden der Armen. Der Bundeskongress entwicklungs-politischer Aktionsgruppen (BUKO) und seine Pharma-Kampagne“, in: der überblick 19, Heft 4: 8-12.
- Schaaber, Jörg*, 1983b: „Die Pharma-Kampagne des Bundeskongresses entwicklungs-politischer Aktionsgruppen“, in: Dienste in Übersee/Publizistik, 1983: 33-43.
- Schaaber, Jörg*, 1989: „Schaden Pharmamultis der Gesundheit?“, in: epd-Entwicklungspolitik 21/89: 31-32.
- Schmied, Raimund*, 1992: „Die Kirchen wurden über den Tisch gezogen“. Die BUKO-Pharma-Kampagne setzt weiterhin lieber auf Konfrontation statt auf unverbindliche Kooperation“, in: Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt vom 14.02.1992.
- Schoben Theodor; Kunst, Hermann; Thimme, Hans* (Hrsg.), 1983: Ökumene. Gemeinschaft einer dienenden Kirche, Stuttgart: Verlagswerk der Diakonie.
- Seiterich, Thomas*, 1991: „Wir sind kein Feind der Schöpfung!“ Ein Chemiekonzern verhandelt mit Christen, Sendung des Norddeutschen Rundfunks am 9. August 1991, 16.30-17.00 Uhr, Manuskript-Auszug.
- Sing, Horst*, 1990: Hilfe für die Armen in der Dritten Welt? Der Beitrag der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland zur Bewältigung der „internationalen Sozialen Frage“, Eichstätt: Toponimi.
- Stelck, Edda*, 1980: Politik mit dem Einkaufskorb. Die Boykott-Aktion der evangelischen Frauen gegen Apartheid, Wuppertal: Jugenddienst-Verlag.
- Stelck, Edda*, 1987: „Ökumenisches Lernen am Konflikt. Beispiel: Pharmakampagne“, in: Zeitschrift für Entwicklungspädagogik 4/1987: 21-24
- Watzal, Ludwig*, 1985: Die Entwicklungspolitik der katholischen Kirche in der Bundesrepublik Deutschland, München: Kaiser; Mainz: Grünewald.
- Wilkens, Klaus*, 1983: Einführung in den Studientag „Arzneimittelversorgung in der Dritten Welt“ in: Dienste in Übersee/Publizistik: 9-11.
- Wilkens, Klaus*, 1986: „Stellungnahme zur finanziellen Förderung des KED-Ausschusses für entwicklungsbezogene Bildung und Publizistik für die Pharmakampagne des Bundeskongresses entwicklungs-politischer Aktionsgruppen (BUKO)“, Hannover, 16.09.1986.
- Wilkens, Klaus*, 1987: „Die Welt – ein Dorf. HOECHST und BUKO im Gespräch“, in: der überblick 23, Heft 4: 81-82.
- Wilkens, Klaus*, 1988: Vorlage zum Thema „Förderung von entwicklungs-politischen Aktionsgruppen mit Mitteln des Kirchlichen Entwicklungsdienstes“ zur Sitzung der Theologischen Hauptabteilung am 17. Oktober 1988, Hannover.

Harald Schroeter

Ecclesia ludens

Ein Versuch über den Deutschen Evangelischen Kirchentag

I. Präludium – Kirchentag als vor-läufige Kirche

Leere Kirchen – volle Hallen; so bringen Kommentatoren seit geraumer Zeit den Unterschied zwischen Kirche und Kirchentag auf den Begriff. Woran liegt es, daß der Kirchentag seit Mitte der 70er Jahre einen Boom mit weit über 100.000 Dauerteilnehmenden erlebt, während die Kirchen weitgehend leer sind? Ich habe dies zu erklären versucht mit der These, der Kirchentag sei vor-läufige Kirche:

1. Er ist vor-läufig, weil er sterben kann. Als eingetragener Verein ist er anders strukturiert als die verfaßten Kirchen. Er hat so seine Vor-läufigkeit institutionalisiert und ist bei Bedarf auflösbar.
2. Er ist vor-läufig, weil er stellvertretend für andere Gestalten von Kirche in die Bereiche vorläuft, wo sich Christentum und Welt begegnen. Als Seismograph zwischen Kirche und Welt zeigt er das vorläufig und kurzzeitig an, was Christen in der Welt bewegt.
3. Er ist vor-läufig, weil er – aus der intensiven Begegnung mit der Welt herkommend – für die Kirche eine innovative Kraft darstellt. Auf ihm werden neue Formen des Christseins ausprobiert, vorgestellt, gefeiert und auf ihre Angemessenheit hin diskutiert. Somit hat er als kir-

chenreformerischer Impuls kirchliche Vorreiterfunktion und wirkt so auch auf den Kirchenalltag zurück.

4. Er ist vor-läufig, insofern er eine Gestalt von Kirche darstellt, die nicht alle traditionellen Merkmale von Kirche für sich in Anspruch nehmen kann und will. Als nichtparochiale, von Laien verantwortete Gestalt von Kirche, die nicht auf ein festgeschriebenes Bekenntnis festgelegt ist, sondern den Prozeß des Bekennens zwischen Kirche und Welt eröffnet, darf er nicht vorschnell mit "der Kirche" identifiziert werden, was aber wegen seiner massenmedialen Öffentlichkeitswirkung ständig geschieht. Der Kirchentag ist u.a. deshalb so spannend, weil er diesem produktiven Mißverständnis nicht ausweichen kann.

Der Kirchentag ist eine Gestalt von Kirche, die sich in dezidiert Weise auf die gesellschaftlichen Entwicklungen in der Bundesrepublik nach 1945 eingelassen hat. Dies macht seine Attraktivität aus. Ich versuche dies zu verdeutlichen, indem ich ihn als spielende Kirche, als *ecclesia ludens*, als Spielwiese zwischen Kirche und Welt beschreibe. Der Spielbegriff ermöglicht es, die Vor-läufigkeit des Kirchentags zur Geltung zu bringen, und zeigt zugleich die Offenheit des Geschehens Kirchentag, da niemand im voraus weiß, wie dieses Spiel ausgehen wird, und niemand die Position innehat, von der her ein Über-

blick über dieses komplexe Geschehen möglich wäre. Wer Kirchentag verstehen will, muß sich auf dieses Spiel einlassen. Der Spielbegriff trägt aber auch der Tatsache Rechnung, daß der Kirchentag ein Ausnahmezustand der Kirche, ein Fest, eine protestantische Wallfahrt ist. Seinen Reiz bezieht er gerade daher, daß Kirchentag nicht so ohne weiteres auf den Kirchenalltag transformierbar ist.

II. Das Spielfeld – Zwischen Kirche und Welt

Der Kirchentag spielt sein Spiel zwischen und mit Kirche und Welt. In beide Richtungen läuft er vor. So inszeniert er einen Zwischen-Raum, ein Spielfeld, das ihn zum Gesellschaftsspiel und zum Kirchspiel werden läßt. Als Laienspiel aber sorgt er dafür, daß die Grenzen zu Kirche und Welt offen bleiben. Fragen wir also zunächst danach, wie Welt beim Kirchentag ins Spiel kommt:

1. Der Kirchentag als Gesellschaftsspiel

Der Kirchentag findet v.a. in *Messehallen* statt, die ihn seit den 70er Jahren auch inhaltlich stark prägen. Durch die Einführung erhöhter Partizipationschancen mit dem Markt der Möglichkeiten (seit 1975) und die Beteiligung sog. kommunikativer Gruppen hat sich der Kirchentag auf die *Marktstrukturen* unserer Gesellschaft eingelassen. Dabei versucht er, ein humanes Marktmodell zu gestalten, welches sich nicht den kapitalistischen Zwängen beugt. Daß sich hier Konflikte für den Kirchentag ergeben können, die bis an die Fundamente seines Selbstverständnisses rühren, haben die Diskussionen im Vorfeld des Frankfurter Kirchentags 1987 gezeigt, als der Kirchentag seine Konten bei der Deutschen Bank kündigte, weil diese in Südafrika-Geschäfte verwickelt war. Gegenwärtig bildet das freie, mitunter konkurrierende Angebot verschiedener

kirchlicher Institutionen, christlicher Gruppen, weltlicher Initiativen und religiöser Sinnanbieter auf einer "Messe" ein wesentliches Kennzeichen des Kirchentags, das von den Teilnehmenden als kritischen Konsumenten reichlich genutzt wird.

Der Kirchentag ist ein *protestantisches Geschehen* auf der bewußt bejahten Grundlage nachkriegsdeutscher *Demokratie*. Während der deutsche Protestantismus bis 1945 große Schwierigkeiten mit der Demokratie hatte, weil er vielfach demokratisches Denken und demokratische Ordnung ablehnte, so bezeichnet schon der Gründer des Kirchentages, Reinold von Thadden-Trieglaff (1891-1976), es als eine seiner wesentlichen Aufgaben, zur demokratischen Verantwortung zu erziehen. Diesem Selbstverständnis folgend entwickelte sich der Kirchentag zu dem wohl wirksamsten öffentlichen Forum, welches Protestanten in Demokratie einübte. Dabei integrierte er den protestantischen Impuls, alles Fertige in Frage zu stellen und qualifizierte Sozialität auf der Unhintergebarkeit des Individuums zu begründen. Dazu trugen auch die vielen prominenten Politiker und Politikerinnen bei, die Kirchentage immer als willkommenes Diskussionsforum nutzten und das Kirchentagsgesicht stark prägten. War der Kirchentag in seinen Anfängen eher politisch konservativ geprägt, so befinden sich seit den 80er Jahren die kritisch-progressiven Stimmen auf Kirchentagen in der Mehrheit.

Vor diesem Hintergrund entwickelte sich der Kirchentag zu einem *kulturellen Ereignis*, welches den jeweiligen Zeitgeist, das jeweilige Lebensgefühl und die jeweilige Weltanschauung zur Darstellung bringt. Dieser Aspekt wurde zunächst kaum wahrgenommen, tritt aber seit den 80er Jahren immer stärker in den Vordergrund. Seit den 70er Jahren wuchs die Einsicht, daß vor der Aktion das Feiern steht, soll Aktion nicht ins Leere laufen. Daher entwickeln sich hier

neue gottesdienstliche und kommunikative Formen, die unter dem Namen "Lebendige Liturgie" subsumiert werden.

Der Kirchentag ist einer der wichtigsten, wenn nicht die wichtigste *öffentliche Erscheinungsform von evangelischer Kirche*. Durch seinen *Massencharakter* bildet er ein interessantes Objekt für massenmediale Berichterstattung. Problematisch an der öffentlichen Rezeption von Kirchentagen erscheint mir allerdings die Tatsache, daß die Medien Kirchentage hauptsächlich als Politikum wahrnehmen, so daß seine spirituellen, kulturellen und theologischen Impulse weitgehend unbeachtet bleiben. Gerade hier zeigt sich der Unterschied zwischen einem live und einem medial erlebten Kirchentag.

Wegen seiner Rezeption durch eine breite Öffentlichkeit stellt er einen wesentlichen *Machtfaktor* dar. Während er in bezug auf die Gesellschaft deutliche Gestaltungsansprüche geltend macht, kann er auch der Kirche gegenüber indirekt Fakten schaffen, weil er in der Öffentlichkeit als "die Kirche" rezipiert wird. Er prägt somit das Image und das Klima von Kirche entscheidend und kann Punkte auf die Tagesordnung der Kirche setzen, hinter die diese nur zu ihrem eigenen Schaden zurückfallen kann. So taucht die Frage auf, wie Kirche beim Kirchentag ins Spiel kommt.

2. Der Kirchentag als Kirchspiel

Obwohl es im Ausland viele Versuche gab, den Kirchentag zu übertragen, waren diese nie von Dauer. Der Kirchentag ist nur in Deutschland zu einer dauerhaften Institution geworden. Ein wesentlicher struktureller Grund dafür ist die Tatsache, daß er auf dem Boden einer *Volkskirche* existiert, die es in dieser Konstruktion nur in Deutschland gibt. Für eine Volkskirche ist zum einen entscheidend, daß ihre Glieder in unterschiedlichen Verbindlichkeitsstrukturen am

kirchlichen Leben teilnehmen, so daß sie sich nicht auf eine sog. Kerngemeinde konzentrieren darf. Zum anderen muß eine Volkskirche, die Verantwortung für das Volksganze wahrnehmen will, so auf Welt bezogen sein, daß sie über den Kreis der ihr rechtlich angehörenden Glieder hinaus spricht und handelt und so mit ihren weltbezogenen Funktionen dem ständigen Wandel unterliegt. Weder in einer Staatskirche noch in einer Freiwilligkeitskirche kann Kirchentag auf Dauer existieren, weil diese Modelle von Kirche nur über die ihnen gegebenen Organe tätig werden können, so daß sie jenen Zwischen-Raum zwischen Kirche und Welt nicht bereitzustellen vermögen, den ein Kirchentag in einem volkkirchlichen Kontext ausfüllt. Eine Volkskirche kann es sich nicht nur, sondern muß es sich leisten, auch mit solchen Gestalten von Kirche fruchtbare Kontakte zu pflegen, die außerhalb ihres amtlich verfaßten Bereichs existieren, denn sie ist auf das dort zur Darstellung kommende kritisch-konstruktive Freiwilligkeitspotential angewiesen, will sie lebendige Volkskirche sein. Die verfaßten Kirchen sind in unserer Gesellschaft auf solche Gestalten von Kirche angewiesen, die jenseits der Frage von Mitgliedschaft Zwischen-Räume christlichen Lebens und Glaubens und damit auch neue Verbindlichkeitsstrukturen schaffen.

Bringt die Beschreibung des Kirchentags als lebendige Volkskirche seinen Weltbezug als Angewiesenheit auf die Welt, als Verbundenheit mit ihr und als Involviertsein in ihr zum Ausdruck, so wird das Gegenüber zur Welt betont in einer Beschreibung des Kirchentags als *Bekennender Kirche*, deren Traditionen und Einsichten er im Rahmen einer demokratischen Gesellschaft fortzuschreiben sucht(e). Diese Betonung des Gegenübers zur Welt ist notwendig, weil *Kirchen-Tag* sich als eine Gestalt von Kirche nicht an die Welt oder in ihr verlieren darf. Dabei ist der Kirchentag dadurch gekennzeichnet, daß ihm kein festgeschriebenes Bekenntnis zugrundeliegt

wie etwa den verfaßten Kirchen mit ihren Bekenntnisschriften. Vielmehr gewinnt das Bekennen auf Kirchentagen je nach Situation, je nach dem Gegenüber zur Welt als eine sich wandelnde Lebensform Gestalt. Insofern wurde auf Kirchentagen von Beginn an der Schwerpunkt auf den *Prozeß* des Bekennens gelegt und so besonders der Aspekt der immer wieder neu angesagten Bekenntnisbildung betont. Dieser Bekenntnisprozeß hat sich immer in dem Spannungsfeld zwischen einem offenen, grenzenlosen

Forum einerseits und dem Wunsch nach Eindeutigkeit andererseits abgespielt. Weil der Kirchentag sowie seine Teilnehmenden keine Spielverderber sind, sondern innerhalb dieses Spannungsfeldes das Angesagte und Anzusagende immer wieder neu durchspielen, kann der Kirchentag eine Gestalt von deutlicher Kirche sein, die klärt, was unklar ist, die vernehmbar spricht, wo Verschwiegenheit herrscht, und die sieht, was sonst in vielen Fällen im Verborgenen schwelt.



Der Kirchentag ist seit seinen Anfängen eine *ökumenische* Begegnungs- und Lernstätte. Kirchentage wurden stets von der Ökumene befruchtet und begleitet und haben zugleich Impulse für die weltweite Ökumene gesetzt, z.B. mit dem Aufruf Carl Friedrich von Weizsäckers zum Konzil des Friedens auf dem Düsseldorfer Kirchentag 1985. Auf Kirchentagen wird Ökumene erfahrbar. Es kommen dort Formen weltweiten und interkonfessionellen Christseins so zur Darstellung, daß Grenzüberschreitungen des parochialen Gewissens möglich werden. Dies geschieht im Konflikt und im Fest. Besonders die ökumenische Dimension der Kirchentage macht den Zusammenhang von gegenseitiger Hilfe, wechselseitigem Lernen und gemeinsamem Feiern deutlich, der in seiner Ganzheit Veränderung zualterer erst ermöglicht. Von daher

kann er auch unter die Gestalten von Kirche gezählt werden, die einen transkonfessionellen Charakter haben, ohne eine neue, eigenständige Konfession zu werden. Indem auf Kirchentagen konfliktreich und festlich die weltweiten Probleme von Christen im Angesicht Gottes durchgespielt werden, versucht er eine Begegnung mit dem Fremden, die sich in der differenzierten Nähe des anderen festlegen läßt. Dieser Versuch ist nie frei von der Versuchung, sich selbst festzuhalten oder zu feiern, den anderen dabei zu vereinnahmen und die Konflikte in einer undifferenziert herbeigezauberten Einheit zu verwischen.

Die ekklesiologischen Vorstellungen von lebendiger Volkskirche, Bekennender Kirche und ökumenischem Lernen werden schon bei Thadden-Trieglaff zusammengehalten von der Laienfrage: Durch die Laien als Schnittpunkte zwischen Kirche und Welt läuft der Kirchentag vor in Welt und Kirche. Sie sind das *Movens* für seine gesellschafts- und kirchenreformerischen Ansprüche. Sie sind die Subjekte dieser Gestalt von Kirche.

3. Der Kirchentag als Laienspiel

Seit den 20er Jahren war die Laienfrage Thadden-Trieglaffs bewegendes programmatisches Thema innerhalb der Kirche. Ihre Rolle als Nahtstelle zwischen Kirche und Welt, ihre Diaspora-Situation zur Sprache zu bringen und sie in ihrem Rollenkonflikt zu stärken, ist die Aufgabe der Kirchentagsarbeit, denn an der Laienfrage hängen Mission, Glaubwürdigkeit und Zukunft der Kirche. Allerdings ist die Frage, wer oder was ein Laie ist, nicht auf den Begriff zu bringen, was sich in der ungeklärten Frage nach seinem Gegenüber spiegelt. Weder geht der Laie im Gegenüber zum Amt auf, noch im Gegenüber zum hauptamtlichen kirchlichen Mitarbeiter, weder im Gegenüber zum Theologen und auch nicht im Gegenüber zum Experten. Diese

Unklarheit im Programmbegriff "Kirchentag als Laienbewegung" ist ihm sogar förderlich, weil er vielen gestattet, sich dort ein- und unterzubringen. Sie bedeutet zudem einen Störfaktor gegenüber allen eindimensionalen Funktionalisierungen. Der unklare, programmatische Laienbegriff ist aus zwei Gründen unaufgebar:

1. Im Gegenüber zum kirchlichen Amt und den Hauptamtlichen in der Kirche verhilft die Laienfrage der Kritik an den Strukturen der Kirche immer wieder neu zur Gestalt und bedeutet so die Institutionalisierung des "semper" im ekklesiologischen Grundsatz "Ecclesia reformata semper reformanda". Sie bringt damit das berechtigte Anliegen einer sog. "Kirche von unten" zur Geltung, die das unaufgebbare Gegengewicht zu allen Erstarrungen innerhalb der Kirche als Institution bildet. Die Laienfrage hält die Frage nach den Grenzen der Kirchentagsbeteiligung offen. Die für den Kirchentag konstitutive, an keine kirchlich-theologischen Bedingungen geknüpfte Einladung an Unbekannt bzw. jedermann ermöglicht es im Rahmen eines volkkirchlichen Kontextes, die Potentialität der latenten Kirche von Zeit zu Zeit manifest werden zu lassen.

2. Im Gegenüber zum Experten impliziert die Laienfrage eine Bürgernähe, die die Lebensstile, -erfahrungen und -gestaltungen aus dem Diktat des Spezialistentums befreit. Damit ignoriert sie nicht die Notwendigkeit der Professionalisierung in einer hochkomplexen Gesellschaft, wohl aber bildet sie das in einer Demokratie unerläßliche Gegengewicht zu allen Tendenzen, die gesellschaftliche, wirtschaftliche, wissenschaftliche, kirchliche, kulturelle oder andere sog. Sachzwänge unhinterfragt gelten und damit totalitär werden lassen.

Der Kirchentag als *Laienbewegung* stellt einen Impuls dar, der auch vom Kirchentag letztlich nicht verifiziert werden kann, wohl aber vor-

läufig. Darin liegt die Bedeutung des bewegenden Moments der Laienfrage auf Kirchentagen. Ist nun das Spielfeld Kirchentag in einem ersten Durchgang umschritten worden, so stellt sich nun die Frage nach den Mitspielenden, nach ihren Erwartungen, Erfahrungen und Beweggründen. Dazu liegen einige soziologische Erhebungen vor (Schmieder u.a. 1984; Feige u.a. 1987).

III. Die Mitspielenden

Die Kirchentagsteilnehmenden sind nicht der repräsentative Querschnitt der am Kirchenalltag Teilnehmenden. Während die überwiegende Mehrheit der Kirchentagsteilnehmenden der jungen Generation angehört (ca. 75%), stellt diese Gruppe in der "sichtbaren Kirche" des Kirchenalltags nur eine Minderheit dar. Die Kirchentagsteilnehmenden haben ein höheres Bildungsniveau als der kirchenalltägliche Durchschnitt. Über 60% sind Gymnasiasten oder haben Abitur. Der Kirchentag scheint gerade bei dieser Gruppe von Menschen die Zurückhaltung gegenüber Themen des Glaubens überwinden zu können. Die Teilnehmenden sind zur Hälfte Erstbesucher, die Mitwirkenden (Markt der Möglichkeiten – kommunikative Gruppen – Gestaltende von Veranstaltungen etc.) sind meist Mehrfachbesucher. Der Kirchentag lebt also nur zur Hälfte von einem Stammpublikum. Die Teilnehmenden erwarten von ihm v.a., dort die Erfahrung machen zu können, wie die Auseinandersetzung mit drängenden gesellschaftlichen und politischen Problemen zu vermitteln sind mit Antworten auf Fragen des christlichen Glaubens. Die Grenze zwischen einer Minderheit, die ein Entweder-Oder zwischen Glaube und Politik wollen, und einer Mehrheit, die sich hier ein Sowohl-als-auch wünscht, verläuft weder konfessionell noch altersmäßig noch zwischen Christen und "Nichtchristen", sondern zwischen den sog. "Fundamentalisten" und dem Rest.

Es zeigt sich eine große Offenheit für alle Veranstaltungsformen, wobei solche besonders beliebt sind, die den Teilnehmenden eine gewisse Distanz durch Zuschauen und Zuhören erlauben. Hier zeigt sich eine Scheu vor massenhysterischer Überrumpelung. Die Teilnehmenden wollen selbst entscheiden, wo und wie sie aktiv werden. Zwar zeigt sich hier ein Altersunterschied: Je älter die Teilnehmenden, desto weniger engagiert-aktiv ist die bevorzugte Veranstaltungsform; jedoch wirkt der Kirchentag insgesamt auch generationenintegrierend, v.a. hinsichtlich seiner geistlichen Dimension.

Nur 17% sind nicht in ihrer Kirche bzw. Gemeinde aktiv. Über die Hälfte aller Teilnehmenden artikuliert ihre Schwierigkeiten mit vielen biblischen Inhalten und kirchlicher Tradition. Gleichwohl halten sie sich im wesentlichen für Christen. Nur weniger als die Hälfte fühlen sich in ihrer Gemeinde wohl. Vermiss ist im Kirchenalltag v.a. die Lebensdimension, die Verbindung von Glaube und Gesellschaft bzw. Politik, das offene Gespräch über Glaubensfragen und -zweifel sowie die Fröhlichkeit.

Insgesamt läßt sich zeigen, daß nicht Demonstration das Kennzeichen eines Kirchentags ist, sondern die offene, fragende Suche nach der Verbindung von gesellschafts- und alltagskritischen Fragen mit dem christlichen Glauben. Dabei bezieht der Kirchentag seine Attraktivität auch aus dem Umstand, daß hier nicht in erster Linie Kirche und ihre institutionelle Existenz zum Thema gemacht wird, sondern die Welt und deren Probleme. So stellt sich nun die Frage, nach welchen Spielregeln die Mitspielenden auf dem Spielfeld Kirchentag agieren.

IV. Die Spielregeln

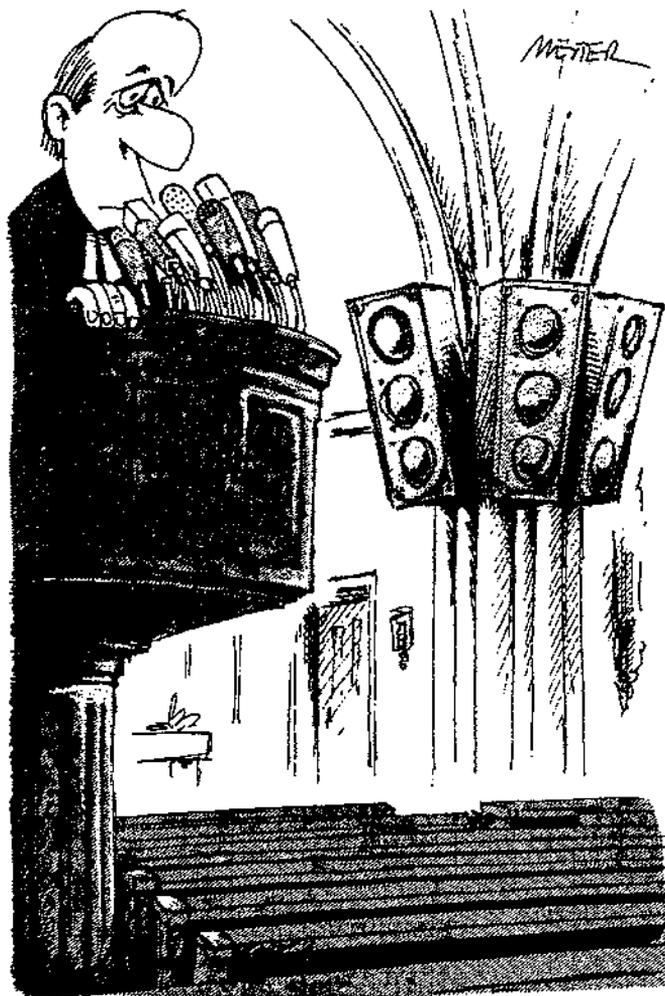
Inhaltlich lassen sich die Spielregeln des Kirchentags durch seine drei Standbeine beschreiben, die alle seine Veranstaltungen durchziehen:

1. Die *biblisch-theologische Arbeit* findet v.a. in den ca. 100 morgendlichen konkurrenzlosen Bibelarbeiten statt, in denen ein für alle verbindlicher biblischer Text mit unterschiedlichen Methoden auf seine aktuelle Relevanz hin ausgelegt wird. Zudem durchzieht eine Vielzahl theologischer Angebote in Form von Vorträgen, Diskussionen und Feiern den Kirchentag.

2. Die *gesellschaftlich-politische Verantwortung* nimmt der Kirchentag v.a. dadurch wahr, daß er in seinen Arbeitsgruppen das Gespräch zwischen kontroversen, disparaten und auch inkompatiblen Positionen ermöglicht. Als solcher kann er zwar indirekt über Bewußtseinsveränderungen gesellschaftspolitisch wirksam werden, wie der Schluß mit der Friedensbewegung seit den

80er Jahren gezeigt hat, er zeitigt sonst aber kaum direkte und dauerhafte Konsequenzen. Dies hat seinen wesentlichen Grund darin, daß der Kirchentag für das Bewirken derartiger Konsequenzen weder die organisatorischen noch die institutionellen Voraussetzungen mitbringt.

3. Die *gottesdienstlich-seelsorgerliche Dimension* prägt die Erlebnisqualität des Kirchentages, indem Gemeinschaftserfahrung auf den einzelnen bzw. die einzelne zugespielt und zugleich die vielfältigen Einzelerfahrungen für die Gemeinschaft geöffnet werden. Der Kirchentag insgesamt weist eine liturgische Struktur auf. Er wird eröffnet von einigen zentralen Gottesdiensten, deren Pendant die zentrale Hauptversammlung bzw. der Schlußgottesdienst ist, der bisher v.a. in den großen Stadien der Kirchentagsstädte stattfand. In der Mitte, am Freitag-



abend, wird in allen Gemeinden der gastgebenden Kirchentagsregion ein Feierabendmahl gefeiert, das Besuchte und Besuchende im überschaubaren Raum einander näherbringt.

Alle drei Standbeine wirken daran mit, daß der Kirchentag den ihm eigenen *processus confessionis* entbinden kann, durch den er als konziliarer Prozeß evangelische Zeitanzeige und Ortsanweisung vollzieht. Neben diesen inhaltlichen gibt es auch formale Spielregeln, die sein Selbstverständnis prägen.

Die *gastgebende Landeskirche* eines Kirchentags hat immer ein Heimspiel. Sie prägt die jeweilige *Couleur* eines Kirchentages entscheidend mit durch ihre Traditionen und ihre Wünsche. In ihren Gefilden findet das Großereignis statt. Sie stellt ihre örtliche Infrastruktur zur Verfügung. Das Gegenüber von Landeskirche und Kirchentag läßt dabei fruchtbare Spannungen entstehen. Für einen Kirchentag nimmt die jeweilige Landeskirche ihre Interessen v.a. durch eine regionale Arbeitsstelle wahr.

Der *Kirchentag* hingegen hat immer ein Auswärtsspiel. Er läßt sich auf die örtlichen Bedingungen ein. Von der Aktualität und den Erfahrungen mit vergangenen Kirchentagen geprägt, versucht er, den jeweiligen Kirchentag zu gestalten. Dabei ist der Kirchentag in *zwei Vereinen* organisiert. Während der "Verein zur Förderung des DEKT e.V." mit Sitz in Fulda die Kontinuität der Kirchentagsarbeit gewährleistet, wird für jeden Kirchentag zur Durchführung in zeitlicher Begrenzung am entsprechenden Kirchentagsort ein Verein jeweils neu gegründet. Beiden Vereinen steht das Präsidium des Kirchentags vor, repräsentiert in dem ehrenamtlichen Kirchentagspräsidenten bzw. der -präsidentin. Seit den 70er Jahren besteht die Spitze des Präsidiums aus drei Personen, die auf sechs Jahre gewählt werden und von denen je eine für zwei Jahre amtierender Präsident bzw. Präsidentin ist.

Bei der Auswahl dieser Personen wird darauf geachtet, daß es sich möglichst um Laien handelt, die in der Öffentlichkeit einen gewissen Bekanntheitsgrad haben.¹

Das ca. 40köpfige Präsidium wiederum wird von der Präsidialversammlung gewählt, die sich aus paritätisch besetzten Kirchentagsaktiven zusammensetzt. Hier fallen die Entscheidungen über den Kirchentagsort, die Losungen als Versuche evangelischer Zeitanzeige, die Bibeltexte und die Themen eines Kirchentags. Mit weniger als zehn hauptamtlichen Mitarbeitenden wird in Fulda für die Durchsetzung dieser Beschlüsse gesorgt. In seiner rechtlichen Verfassung als Verein kommen vier wesentliche Momente des kirchentäglichen Selbstverständnisses zur Geltung:

1. Der Kirchentag braucht wegen seiner Aufgaben als kritisierende, kritisierte und zu solcher Kritik einladende Kirche eine größtmögliche Unabhängigkeit den verfaßten Kirchen gegenüber, ohne dabei eine Gegenkirche zu werden. Diese wahrt er in der Rechtsform eines unabhängigen Vereins. Um dieser Unabhängigkeit willen läßt sich in seinen Gremien eine deutlich ausgeprägte Skepsis gegen institutionelle Einflußnahme verzeichnen.
2. Der Kirchentag als Verein beruht auf dem Grundsatz der Genossenschaftlichkeit, die nicht durch hierarchische Amtlichkeit strukturiert ist, sondern durch demokratisch gestalt- und kontrollierbare und darum auch deutlich konturierte verliehene Macht. Aus diesem Grunde kann er auch den kirchenreformerischen Bestrebungen in Richtung auf stärkere Demokratisierung innerhalb der Kirche ein glaubwürdiges Forum bieten.
3. Der Kirchentag als Verein beruht ferner auf dem Grundsatz der Freiwilligkeit, der damit stärker als die verfaßte Kirche in bezug auf seine

Teilnahme und seine Mitgestaltung bewußte Entscheidungsprozesse voraussetzt und darin die Mündigkeit seiner Teilnehmenden besser zur Geltung kommen läßt.

4. Der Kirchentag als Verein kann größere Risiken eingehen als die verfaßte Kirche als Körperschaft des öffentlichen Rechts. Er bringt damit deutlicher als jene zum Ausdruck, daß die dem Glauben eigene und unabdingbare Sozialität nicht an bestimmte bestehende Gestalten von Kirche gebunden ist, sondern sich je nach Situation ihre verbindliche Ausdrucksform schaffen kann.

Haben wir bisher die Spielbedingungen der *ecclesia ludens* analysiert, so stellt sich nun die Frage, warum es dem Kirchentag gelingt, so viele Menschen zum Mitspielen zu bewegen.

V. Einige Gründe, warum so viele Menschen bei der *ecclesia ludens* mitspielen

1. Der Kirchentag als Massenversammlung

Wo viele Menschen sind, ist auch etwas los. Die Versammlung von Massen auf dem Kirchentag ist ein wesentlicher Grund für seine Attraktivität. Schon Thadden-Trieglaff hatte ihn 1949 als Massenveranstaltung konzipiert, weil die Masse nicht ihren Verführern überlassen werden dürfe. Der Kirchentag ist eine der wenigen Gestalten von Kirche, die mit dem seit der Industrialisierung aufgekommenen Massenphänomen konstruktiv umzugehen versucht. Seit Beginn aber ist der Massencharakter des Kirchentags auch stark umstritten, so daß sich die Frage nach den Maßen der Masse stellt. Diese Maße liegen in einer gelingenden Verbindung von Rationalität und Emotionalität; in der Bereitstellung von Freiräumen, die spontane Partizipation ermöglichen; in dem Abwehren jeglichen

absoluten Dualismus, wodurch ein operationales Feindbild verhindert wird; im behutsamen, eindringlichen, aber nicht aufdringlichen Umgang mit christlichen Symbolen und in dem Bemühen, die Geistes-Gegenwart Gottes zu feiern und sie zusammen mit der Gegenwart der Welt und ihrer Nöte und Freuden wahrzunehmen. Dies ist dem Kirchentag bisher größtenteils gelungen, so daß auf ihm antiinstitutionelle gewalttätige Aggression weitgehend nicht anzutreffen war. Die Jugendlichen auf den Kirchentagen der 80er Jahre haben diesen Umgang mit Massen im Blick, wenn sie Gemeinschaft als das beeindruckendste Erlebnis des Kirchentags angeben. Auf dem Münchner Kirchentag 1993 scheint die Aggressivität bei den Teilnehmenden gegenüber Helfenden und Veranstaltungsleitenden allerdings zugenommen zu haben. Dies könnte ein Reflex unserer gegenwärtigen gesellschaftlichen Situation und Stimmung sein und wird den Kirchentag für die Zukunft wohl noch beschäftigen (müssen). Der Konsens gewaltfreier Toleranz als Modus des Streitens und Teilnehmens scheint bei einer Minderheit seine unhinterfragte Plausibilität verloren zu haben. Es müssen neue Wege gefunden werden, daß diese Minderheit sich einerseits artikulieren kann, andererseits aber die gefundene Streit- und Toleranzkultur des Kirchentags nicht zerstört.

2. Der Kirchentag als erlebte Kirche

Der Kirchentag stellt eine Gestalt von Kirche dar, "bei der man was erleben kann". Er ist erlebte Kirche. Bei seinen Teilnehmenden wirkt er v.a. durch seine Erlebnisqualität, in der alle seine Dimensionen anthropologisch konzentriert erscheinen. Keine Gestalt von Kirche bietet die Möglichkeit, so viel Verschiedenes an Frömmigkeit und Religiosität, so viele unterschiedliche Funktionen und Gestalten von Kirche kennenzulernen und zu erleben. Auch gibt es sonst wenige Gestalten von Kirche, innerhalb derer derart intensive und verdichtete Erfahrungen in

kollektiver Form gemacht werden können. Hier machen viele die Erfahrung, daß sie mit dem, was sie bewegt, zum Zuge kommen (können). Hier wird die für manche überraschende und ermutigende Entdeckung gemacht, daß es noch viele andere gibt, die mit Ernst und mit Witz Christen sein wollen. Durch das Öffentlichkeitsinteresse am Kirchentag wird schließlich das Gefühl vermittelt, bei etwas Wichtigem und Bewegendem dabei zu sein. Wer nicht auf dem Kirchentag war, hat etwas verpaßt.

In bezug auf eine christlich qualifizierte Erlebnisqualität, die zugleich im Glauben stärkt und aufrüttelt, die also zugleich bestätigt und kränkt, hat der Kirchentag die Aufgabe, solche Strukturen und Räume zu fördern, in denen selbstkritisch und jenseits von Appellen, in einer Atmosphäre nichtbedrohlicher Akzeptanz, Gottes Nähe als Verantwortung für das Fremde wahrgenommen werden kann. Dieses kann nur gelingen bei einer angemessenen Berücksichtigung seiner ästhetischen Dimension. Seit Mitte der 80er Jahre trat auf Kirchentagen das besorgniserregende Phänomen auf, daß es zwar eine ungeheure Pluralität von Veranstaltungen gab, die aber in ihrer Andersartigkeit und z.T. Gegensätzlichkeit kaum mehr wahrgenommen wurden, weil viele Kirchentagsteilnehmende nur noch bei den ihnen vertrauten Veranstaltungen anwesend waren. Hier steht die christlich qualifizierte Erlebnisqualität des Kirchentags ebenso auf dem Spiel wie sein Selbstverständnis als konziliarer Prozeß. Das störungsfreie Nebeneinander zu stören, um es dann hoffentlich wieder zu einem – durchaus kontroversen – Miteinander kommen zu lassen, scheint mir die kulturelle Hauptaufgabe einer künftigen *ecclesia ludens* zu sein, die darin an einem Spiel beteiligt ist, bei dem es um Leben und Tod geht.

3. Der Kirchentag als Kirche auf Zeit

Der Kirchentag ist Kirche auf Zeit. Er findet alle zwei Jahre fünf Tage lang statt und markiert einen festlichen Höhepunkt mit Finalatmosphäre. Für alle Teilnehmenden stellt er eine verdichtete Zeit des Erlebens dar, die aufgrund unterschiedlicher Vor- und Nachbereitungsintensität allerdings je anders qualifiziert ist. Feste, die selber mitgestaltet und vorbereitet werden, werden anders erlebt als solche, "wo man nur hingehet". Beide Zugangsweisen haben jedoch ihr Recht und dürfen nicht gegeneinander ausgespielt werden.

Der Kirchentag hat sich in der Bundesrepublik als hervorgehobenes kirchliches Fest auch in den Gemeinden etabliert. Als neuartiger Bestandteil des Kirchenjahres trägt er der Entwicklung Rechnung, daß unser Lebensrhythmus immer mehr vom Jahresrhythmus geprägt wird, so daß die kleineren Tages-, Wochen- und Monatsrhythmusseinheiten zunehmend an Bedeutung verlieren. Kirchentage finden in einer Jahreszeit statt, die bisher durch kein Kirchenfest "belegt" war und im größtmöglichen Abstand zu Weihnachten als dem gesellschaftlichen Hauptfest des christlichen Abendlandes liegt. Dabei ist wichtig, daß sich das Fest Kirchentag nicht einer kirchlichen Tradition oder einem heilsgeschichtlichen Datum verdankt, sondern auf Bedürfnisse in der bundesrepublikanischen Gesellschaft eingeht.

Der Kirchentagsgänger ist ein Festtagskirchgänger eigener Prägung. Im Unterschied jedoch zu den Festtagskirchgängern des traditionellen Kirchenjahres wird das Fest Kirchentag nicht über die Sozialisationsform Familie, z.B. an Weihnachten, sondern vorwiegend über die Sozialität ortsgemeindlicher Gruppen vermittelt. Der Kirchentag kann deshalb als öffentliche Kasualie bezeichnet werden. Er ist eine Form von Kirche bei Gelegenheit. Die neue Verbindlichkeits-

struktur des Kirchentags in einer durch Mobilität gekennzeichneten Gesellschaft bringt v.a. seine Zeitgenossenschaft zum Ausdruck. Für eine Definition von Verbindlichkeit bedeutet dies, daß sie nicht nur von der parochialen, ortsgemeindlichen *stabilitas loci* her gedacht werden darf, sondern auch von einer *stabilitas temporis*, vom sog. Zeitgeist her. Auch zu dieser *stabilitas* gehört eine spezifische Sozialität, die v.a. in nicht-parochialen Gestalten von Kirche anzutreffen ist. Die Verbindlichkeit, die sich aus dem Gelegenheitscharakter der Teilnahme bei einer Kirche auf Zeit ergibt und durch große Erlebnisdichte charakterisiert ist, darf nicht geringer geachtet werden als herkömmliche Formen von Verbindlichkeit im Kirchenalltag.

Schließlich hat der Kirchentag als Kirche auf Zeit eine große Affinität zu unserer Freizeitgesellschaft. Das Kirchentagsgeschehen spielt sich nicht nur weitgehend in der Freizeit seiner Teilnehmenden ab, sondern hat auch geradezu Urlaubscharakter - als Zeit der Erholung, aber auch als eine Art Urlaub vom Kirchenalltag. Kirchentage partizipieren an dem großen Stellenwert, den der Urlaub als sog. "schönste Zeit des Jahres" in unserer Gesellschaft einnimmt. Bis 1973 fanden Kirchentage in der Haupturlaubszeit im Sommer (Juli/August) statt. Besonders in den 50er Jahren war die Reise zum Kirchentag für viele mit ihrem Jahresurlaub gleichbedeutend oder verbunden. Ab 1975 werden Kirchentage in die "Vorsaison" Anfang/Mitte Juni gelegt, so daß sie nicht mehr mit den Urlaubsgewohnheiten der Deutschen konkurrieren. Innerhalb des bürgerlichen Jahres stehen sie für viele vor dem Jahresurlaub, so daß auf ihnen auch eine gewisse "Urlaubsstimmung" zum Tragen kommt. In der Freizeitforschung wird Kirchentag als Freizeitalltag beschrieben, als Modell, in dem Aktivität und Muße, Kontemplation und Kommunikation, Freiheit und Gemeinschaft, Engagement und Toleranz zusammenkommen. Diese Einsicht ist auch für die gesellschaftlich-politischen

Dimensionen des Kirchentags von Bedeutung, denn er fördert die für eine politische Kultur notwendigen Nischen und Wege, der Kontrolle, Disziplinierung und Normierung zu entgehen, die die Sensibilisierung gegenüber gesellschaftlichen Prozessen fördern, durch die konstruktive, weitsichtige Veränderung zuallererst ermöglicht wird.

4. Kirchentag als mobile Kirche

Der Kirchentag sieht seine Stabilität in seiner Mobilität. Von Beginn an war der Kirchentag eine Gestalt von Kirche, die von Stadt zu Stadt reiste und so unterschiedliche Regionen mit einem kirchlichen Großereignis befruchtete. Nicht die *stabilitas loci*, sondern die *mobilitas loci* kennzeichnet ihn. Während die Kirche in der parochialen, regionalen oder landeskirchlichen Verfaßtheit zunächst einmal da ist, so daß hier die Welt zur Kirche kommen muß, z.B. beim Gottesdienst am Sonntagmorgen in der Kirche, verhält es sich beim Kirchentag umgekehrt. Hier ist zunächst einmal die Welt da, z.B. mit ihren Räumlichkeiten als Messegelände, so daß nun die Kirche bzw. die Christen zur Welt kommen bzw. gehen müssen.

In aller Mobilität ist aber auch der Kirchentag durch eine spezifische *stabilitas loci* gekennzeichnet, insofern er immer Kirche in der Stadt war und ist. In den Großstädten, deren Gepräge nicht mehr von Religion bestimmt ist, bildet der Kirchentag eine Gestalt von Kirche, die immerhin für eine kurze Dauer das Stadtbild zu prägen vermag. Dabei kommt seine Gestalt den großstädtischen Bedürfnissen sehr nahe. Durch seine vielfältigen Angebote bietet er den Teilnehmenden die Möglichkeit sowohl der Distanzierung als auch der individuellen Freiheit. Dabei trifft er in der Stadt auf einen Ort, an dem die Wandlungen der Ausdrucksgestalten von Religiosität sichtbar werden. Seine innere Entwicklung steht dabei in enger Parallele zur Ent-

wicklung der Urbanität. Die 60er Jahre mit ihrem Verständnis von Urbanität, das auf politische Mitwirkung am Gemeinwesen zielte, spiegeln sich in der Diskussions- und Reformphase der damaligen Kirchentage wider. Als in den 70er Jahren Urbanität zur Atmosphäre bzw. Erlebnisqualität des inszenierten städtischen Raums wurde, die einen bestimmten Lebensstil entbindet, entdeckte auch der Kirchentag die Dimension lebendiger Liturgie. Die 80er Jahre, in denen Urbanität als städtische Form der Kultivierung von gesellschaftlichen Widersprüchen definiert wurde, die einhergeht mit einer Kritik an ihrer Zerfaserung und Verflachung bis zur Beliebigkeit der Lebensstile, riefen auch beim Kirchentag diejenigen Stimmen auf den Plan, die über das Nebeneinander verschiedener christlicher Lebensstile auf dem Marktgeschehen Kirchentag hinaus wieder ein deutlicheres Profil des Kirchentags schaffen wollten.

VI. Postludium – Spielausgänge

So bleibt nun zum Schluß die Frage, wie das Spiel zwischen Kirchentag und Kirchenalltag ausgeht. Diese Frage hat den Kirchentag von Beginn an begleitet. Sie wurde allerdings oft verkürzt auf das Festmachen-Wollen von direkt greifbaren Wirkungen des Kirchentags in den Ortsgemeinden, wobei die kirchenreformerischen Potenzen und Impulse des Kirchentags zumeist vernachlässigt wurden. Direkte Wirkungen lassen sich jedoch nur selten ausmachen. Der Kirchentag wirkt(e) vielmehr indirekt sowohl auf die Kirche vor Ort als auch auf gesellschaftliche Orte ein: Die neuen Zugangs- und Umgangsweisen mit Bibel und Gottesdienst, die auf Kirchentagen praktiziert wurden, konnten so auch in Gemeinden Fuß fassen. Die Erkenntnisse auf der Sachebene, die auf Kirchentagen gewonnen wurden, und die Zusammenarbeit zwischen Kirchentagsstadt und Kirche bei der Vorbereitung von Kirchentagen haben zu neuen Projekten vor Ort geführt. Der Kirchentag

dient(e) als wichtiger Multiplikator von gesellschaftlich relevanten Fragen, die so stärker ins öffentliche Bewußtsein drangen und dringen (z.B. die soziale Frage seit Essen 1950, die Frage der deutschen Einheit seit Berlin 1951, der jüdisch-christliche Dialog seit München 1959, die Frage nach Kirchen- und Gesellschaftsreform seit Dortmund 1963, die Friedensfrage seit Hannover 1967, die Diskussion um den NATO-Doppelbeschluß seit Hamburg 1981, die Ökologieproblematik seit Düsseldorf 1985 und die Frage einer multikulturellen Gesellschaft, die das Zusammenleben von Fremden zu gewähren und zu gestalten hat, seit München 1993). Schließlich bieten Kirchentagskleinformen, von regionalen Kirchentagen bis hin zu Gemeindefesten, reichhaltige Transfermöglichkeiten vom Kirchentag zum Kirchenalltag. Das Hauptproblem der Transferbemühungen scheint hier in der Frage zu liegen, inwiefern die Atmosphäre, das Ambiente eines Kirchentags, welches für die Teilnehmenden von entscheidender Bedeutung ist, auch in anderen Formen von Kirche gestaltet werden kann. Wie dem auch immer sei, in der *ecclesia ludens* gilt bei ihrem gewiß nicht bösen Spiel der verheißungsvolle Satz, der auf der Münchner Hauptversammlung 1959 gefallen ist: Gott ist mit im Spiel!

Harald Schroeter ist wissenschaftlicher Assistent in Praktischer Theologie an der Evangelisch-Theologischen Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn

Anmerkung

¹ Reinold von Thadden-Trieglaff 1949-1964 (Hannover 1949, Essen 1950, Berlin 1951, Stuttgart 1952, Hamburg 1953, Leipzig 1954, Frankfurt 1956, Erfurt 1957 (abgesagt), Kirchentagskongreß Hamburg 1958, München 1959, Berlin 1961, Dortmund 1963), Richard von Weizsäcker 1964-1970 (Köln 1965, Hannover 1967, Stuttgart 1969), Gertrud Osterloh 1970-1971 (Ökumenisches Pfingsttreffen 1971), Heinz Zahrt 1971-

1973 (Düsseldorf 1973), Kurt Sontheimer 1973-1975 (Frankfurt 1975), Helmut Simon 1975-1977 (Berlin 1977), Klaus von Bismarck 1977-1979 (Nürnberg 1979), Richard von Weizsäcker 1979-1981 (Hamburg 1981), Erhard Eppler 1981-1983 (Hannover 1983), Wolfgang Huber 1983-1985 (Düsseldorf 1985), Eleonore von Rotenhan 1985-1987 (Frankfurt 1987), Helmut Simon 1987-1989 (Berlin 1989), Erhard Eppler 1989-1991 (Ruhrgebiet 1991: Essen - Bochum - Dortmund), Erika Reihlen 1991-1993 (München 1993), Ernst Benda 1993-1995 (Hamburg 1995) und Annemarie Schönherr 1995-1997 (Leipzig 1997).

Literatur

(Abk. nach der Theologischen Realenzyklopädie TRE 1992):

Burghard Affeld / Lutz von Padberg: Umstrittener Kirchentag. Wuppertal 1985.

C. Bümler: Der Kirchentag als Element einer offenen Volkskirche; in: ThPr 14/1979, 94-103.

Bericht über die Arbeit der "Gemischten Kommission"; in: *K. von Bonin (Hg)*: Deutscher Evangelischer Kirchentag Berlin 1989. Dokumente. Stuttgart 1989, 972-989.

A. Feige / I. Lukatis / W. Lukatis: Kirchentag zwischen Kirche und Welt. Eine empirische Untersuchung auf dem 21. Deutschen Evangelischen Kirchentag Düsseldorf 1985. Berlin 1987.

A. Feige / I. Lukatis: The Religio-political Functions of the Present-day "Kirchentags" in West-Germany in the Context of Post-modern Societies; in: JET 2/1989/1, 44-58.

E. Godel: Gegenreden. Bibelarbeiten von Frauen auf Deutschen Evangelischen Kirchentagen. München 1992.

F. Haarsma: The Theological Place of the Kirchentag within Local Congregation and Denomination; in: JET 2/1989/1, 59-68.

W. Huber: Der Kirchentag – Fünf Versuche, ihn zu verstehen; in: *D. Zilleßen u.a.*, a.a.O. 1991, 469-481.

C. Krause / R. Runge (Hg): Zeitansage. 40 Jahre Deutscher Evangelischer Kirchentag. München 1991.

J. Krauß-Siemann: Verstehen von Freizeit als Voraussetzung für adressenorientierte kirchliche Praxis; in: *D. Zilleßen u.a.*, a.a.O. 1991, 457-468.

G. Kugler: Der Kirchentag und der Alltag der Volkskirche; in: WPKG 69/1980, 316-332.

F. Lorenz: Reinold von Thadden-Trieglaff; in: *M. Greschat (Hg)*: Gestalten der Kirchengeschichte 10/2. Stuttgart u.a. 1986, 176-186.

I. Lukatis: Church Meeting and Pilgrimage in Germany; in: SoCom 36/1989/2, 201-218.

M. Nüchtern: Kirche bei Gelegenheit. Stuttgart u.a. 1991.

H. Pross / E. Buß (Hg): Soziologie der Masse. Heidelberg 1984.

K. Räiser: Der Kirchentag vor neuen Herausforderungen; in: ThPr 25/1990, 228-236.

R.K.W. Schmidt: Hypothesen zum Kirchentag; in: PTh 74/1985, 384-396.

T. Schmieder / K. Schuhmacher (Hg): Jugend auf dem Kirchentag. Stuttgart 1984.

G. Schnath: Kirchentag – Element einer konziliaren Kirche; in: ThPr 14/1979, 104-111.

H. Schröder: Kirchentag als evangelische Wallfahrt; in: EvErz 35/1983, 88-90.

H. Schroeter: Massenliturgie – Medienliturgie. Hermeneutische Überlegungen zu den Schlußversammlungen des Deutschen Evangelischen Kirchentages; in: *D. Zilleßen u.a.*, a.a.O. 1991, 483-502.

H. Schroeter: Kirchentag als vorläufige Kirche. Der Kirchentag als eine besondere Gestalt des Christseins zwischen Kirche und Welt. Stuttgart u.a. 1993.

M. Sievernich: Urbanität und Christentum. Konturen einer Theologie der Stadt; in: PTh 79/1990, 95-115.

P. Steinacker: Art. Kirchentag; in: TRE 19/1989, 101-110.

H.H. Walz: 30 Jahre Kirchentag; in: ThPr 14/1979, 83-93.

C. Wolf (Hg): Zwanzig Jahre Kirchentag. Der Deutsche Evangelische Kirchentag zwischen 1949 und 1969. Stuttgart u.a. 1969.

C. Wolf / H.H. Walz (Hg): hören – handeln – hofen. 30 Jahre Deutscher Evangelischer Kirchentag. Stuttgart u.a. 1979.

D. Zilleßen / S. Alkier / R. Koerrenz / H. Schroeter (Hg): Praktisch-theologische Hermeneutik. Rheinbach-Merzbach 1991.

Leo Jansen/Arno Klönne/Norbert Mette/Michael Schäfers

Zwischen Verein und Bewegung – Zur Zukunft katholischer Sozialverbände

“... Was sich ändern wird, und was gefährlich wird, das ist das, was schon mehrmals angesprochen ist: Wir sterben aus...”

“... Also beim K würde ich da gerne ansetzen, weil für mich ist katholisch eben sehr konservativ, festgefahren und überhaupt nicht beweglich. Und für mich müsste KAB, wenn ich da mitarbeiten will, eben nicht konservativ, nicht auf irgendwelche bestimmten Regeln festgefahren sein, sondern offen für neue Ideen und aktiv sein und nicht von vorgestern. Und ich möchte ‘christlich’ deshalb (gemeint ist ein Namensänderung der KAB in CAB), weil Christus für mich Vorbild ist, an Einsetzen für Schwache, an Aktivität, an Kritisieren von bestehenden Mißständen – das hat er in seiner Zeit getan und ist dafür hingerichtet worden, und ich denke, wenn KAB das für mich bedeuten soll, muß sie auch diese Inhalte haben.”

1. Fossil oder Orte sozialer und religiöser Neuschöpfung?

Die katholischen Sozialverbände¹ sind wie die anderen katholischen Verbände freie Initiativen, die sich nicht durch Mandat oder Auftrag der Amtskirche, sondern aus eigenständiger Verantwortung in Ausübung des Versammlungs- und Koalitionsrechts in der Regel in der 2. Hälfte

des vergangenen Jahrhunderts gegründet haben.² Als Zusammenschlüsse von Laien, die von aufgeschlossenen Teilen des Klerus unterstützt wurden, stellten sie eine Reaktion auf die Entwicklung der modernen Gesellschaft dar. Die vielfältigen Gründungen katholischer Vereine erfolgten entlang der sozialstrukturellen Veränderungen der bürgerlich-modernen Industriegesellschaft und der scharfen Konfliktlinien der liberal-kapitalistischen Modernisierung des Sozialgefüges. Auf diese Weise kam es zu dem sog. politischen und sozialen Katholizismus, der sich nach außen als ein weitgehend geschlossener Block darstellte, während er nach innen eine zunehmende Differenzierung des katholischen Christentums zuließ.

Wichtige Merkmale des sich entfaltenden Verbandskatholizismus waren: die Verbindung von modernen und traditionell-konservativen Elementen, die ideologisch-weltanschauliche Abgrenzung nach außen und die arbeitsteilige Differenzierung und kulturelle Pluralisierung nach innen; die Treue zur Amtskirche bei gleichzeitiger Konfliktbereitschaft zur Sicherung autonomer Handlungsbereiche für Laien; die Vermittlung zwischen religiösen Traditionen und modernen Lebensformen; die Politisierung religiös-caritativer Normen und Aktivitäten in Richtung einer christlich motivierten Sozialreform. Der Verbandskatholizismus entsprach auf diese

Weise der halbmodernen Struktur der Industriegesellschaft.³ Er ermöglichte zum einen der hierarchisch strukturierten Gesamtkirche, die bis zum II. Vatikanischen Konzil (1962-1965) letztlich der vormodernen Gesellschaftsordnung verhaftet blieb, den Anschluß an die Moderne. Zum anderen war er Teil und tragende Stütze des "katholischen Blocks" gegen Liberalismus und Sozialismus, also ein Lager in einer "versäulten" Gesellschaft, die sich in Großgruppen und Milieus voneinander abgrenzend organisierte. Das katholische Verbandswesen erlaubte die Führung eines "katholischen Lebens von der Wiege bis zur Bahre"⁴, ähnlich wie es in den anderen Milieus (z.B. sozialistische Arbeiterbewegung) der Fall war. In diesem Kontext hatten die an Sozialstrukturen und sozialen Konflikten der Klassengesellschaft ausgerichteten Sozialverbände eine besonders prägende und stützende Funktion für die Gestalt des modernen Katholizismus.

Konnte sich der Verbandskatholizismus als spezifische Sozialform der katholischen Kirche bis in die fünfziger Jahre hinein relativ stabil behaupten und war er lange Zeit auch – aufgrund zahlreicher pädagogischer, kultureller und caritativer Einrichtungen sowie aufgrund vielfältiger Verbindungen und Verflechtungen in den parlamentarischen, parteipolitischen, öffentlich-rechtlichen und kirchlichen Raum hinein – gesamtgesellschaftlich relativ einflußreich, so ist er in den letzten Jahren und Jahrzehnten erheblich unter Druck geraten. Überalterung und Nachwuchssorgen, schlechtes Image in der Öffentlichkeit, wachsende Distanz der katholischen Christen und Christinnen zur Kirche, schwindender Einfluß sowohl in der Gesamtkirche als auch im politischen Raum markieren unübersehbar gewordene Probleme der verbandlichen Entwicklung. Besonders den katholischen Sozialverbänden wird, wie das Beispiel der KAB zeigt, durch die Auflösung des katholischen Milieus wie zugleich des Arbeitermilieus der sozialstrukturelle Boden entzogen, auf dem die

verbandliche Praxis bislang gründete. Sie unterliegen daher dem gleichen Krisen- und Erosionsprozeß wie die Organisationen mit einer sozialistischen Traditionslinie. Milieuauflösung, Individualisierungsschübe und damit einhergehend Entsolidarisierung, zunehmende Pluralisierung von Lebensformen und Wertorientierungen, entfremdende Bürokratisierung von Großorganisationen sind Konsequenzen eines beschleunigten Modernisierungsschubs, der nicht zuletzt von den Verbänden durch ihre Politik der Sozialreform und durch ihre eigene Differenzierungsleistung begünstigt wurde und nun die verbandliche Zukunft untergräbt. Mit dem Ende des real existierenden Sozialismus in Europa ist außerdem der alte "sozialistische Gegner" des katholischen Lagers von der politisch-ideologischen Bühne verschwunden. Ohne ein solches identitätsstiftendes Feindbild in einer sozialstrukturell sich neu und weitgehend noch diffus formierenden Gesellschaft, bei gleichzeitiger Auflösung kirchlich-katholischer Einheitlichkeit und Identität, stehen die katholischen Sozialverbände vor den Fragen, welchen Standort sie in der Umbruchgesellschaft einnehmen sollen und können bzw. welche Aufgaben sie mit Blick auf ihre sozialetisch ausgerichtete Tradition und Arbeit heute wahrnehmen sollen. Nach hundertjähriger Geschichte mit teilweise imponierenden Leistungen sehen sie sich mit der Situation konfrontiert, daß sie zu einem "Fossil" innerhalb des katholischen Restmilieus zu versteinern drohen, allein der vermeintlich guten alten Tradition verhaftet. Zufluchtsort für die Zurückgebliebenen, unfähig zu der längst fälligen Mutation.

Wie jedoch könnte diese überhaupt aussehen? Ist unter den veränderten gesellschaftlichen und kirchlichen Bedingungen überhaupt noch ein zukunftsfähiger Sozialkatholizismus vorstellbar? Und wo lassen sich die Ressourcen dafür auffinden? Diese Fragen und Probleme waren und sind es, die vor ein paar Jahren eine Suchbewegung innerhalb der KAB und CAJ in Gang ge-

bracht haben, in der die Betroffenen gemeinsam kritisch und offen nach ihrer verbandlichen Zukunft fragen und sich dabei auch Rat von außen einholen. Im Rahmen einer breit und auf mehrere Jahre angelegten Zukunftswerkstatt sollen die Traditionsbestände und die gegenwärtige verbandliche Praxis auf eine mögliche Neuorientierung katholischer Sozialverbände hin kritisch ausgelotet werden.⁵ Einige Zwischenergebnisse und -resümees dieses Prozesses sollen im folgenden dargestellt werden.

2. Pluralität ohne Identität? Gruppenprofile in der KAB

Um die Realität und die damit gegebenen Prädispositionen innerhalb der KAB für die Zukunft genauer in den Blick zu bekommen, ist innerhalb der KAB-Westdeutschland eine qualitativ angelegte empirische Bestandsaufnahme zur Situation der Gruppen durchgeführt worden. Die so gewonnenen "Gruppenprofile" sind streng genommen nicht repräsentativ; gleichwohl zeigen sie Trends und Entwicklungen auf, die auch über die KAB hinaus für andere Verbände im katholischen Raum gelten können, deren Identität sich überwiegend aus der Tradition der eigenen Verbandsgeschichte speist und deren "Verortung" in der für die Geschichte der Bundesrepublik lange Zeit "typischen Mischung" aus Traditionalität und Modernität erfolgen konnte.⁶ Beschränkt auf vier zentrale Themenbereiche sollen im folgenden Ergebnisse aus dieser Verbandsstudie dargestellt und kommentiert werden.

2.1 Soziographische Struktur/ Aktivitäten

Bei der Auswertung der vorliegenden Interviews und Gruppenprofile wird bereits bei oberflächlicher Durchsicht deutlich, daß auch für die an der Suchbewegung beteiligten KAB-Gruppen gilt, was J. Habermas im Zusammenhang mit der Erschöpfung sozialstaatlicher Utopien der

Arbeitsgesellschaft konstatiert hat, nämlich die Existenz einer "neuen Unübersichtlichkeit".⁶ Für die KAB heißt das, daß sie in sich keineswegs mehr – weder von der Sozialstruktur der Mitglieder noch von den Aktionsformen der Gruppen her – als eine homogene Verbandsformation bezeichnet werden kann. Sie ist verstärkt in den letzten Jahren zu einem pluralen Verband geworden, der sich auf den verschiedenen Verbands- und Handlungsebenen durch eine "Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen" auszeichnet. Damit scheinen zumindest prinzipiell auch für die KAB die Grundvoraussetzungen erfüllbar zu sein, die Verbände im Zuge der Entwicklung der modernen Gesellschaft erfüllen müssen, um überhaupt "zukunftsfähig" sein zu können, nämlich daß sie (1) "plurale Gebilde" sind, (2) die in ihren eigenen Reihen de facto vorhandene Pluralität zulassen und (3) als Voraussetzung zukünftiger Entwicklung anerkennen.⁷

Dieser innerverbandliche Pluralismus wird u.a. im Hinblick auf die soziographische Struktur der beteiligten KAB-Gruppen deutlich. So kommt die Mehrheit der Gruppen zwar aus dem dörflich-ländlichen und kleinstädtischen Milieu, also aus einem Bereich, in dem das katholische Verbandswesen traditionell eine starke Stellung vorweisen konnte, aber auch diese Gruppen spüren verstärkt die Modernisierungs- und Individualisierungsprozesse der letzten beiden Jahrzehnte, die an dem "Vereinsleben" vor Ort keineswegs spurlos vorbeigegangen sind. Dies spiegelt sich auch im Hinblick auf den beruflichen und sozialen Status der Mitglieder wider: In den Gruppen sammeln sich zwar überwiegend Angehörige der unteren Mittelschicht, die in der Regel abhängig beschäftigt sind oder aufgrund einer abhängigen Beschäftigung Rentenansprüche erworben haben und jetzt Rentner bzw. Pensionäre sind. Aber es gibt im eigentlichen Sinne keine homogenen Gruppen mehr, sondern die Gruppen weisen in der Regel eine gemischte

Berufs- und Sozialstruktur aus, wobei allerdings Anteile einer bestimmten Berufsgruppe durchaus überwiegen können. Am deutlichsten werden die Veränderungen innerhalb der KAB im Hinblick auf die geschlechtsspezifische Zusammensetzung der Gruppen. So weist nur noch eine Minderheit von ca. 21% der an der Suchbewegung "KAB/CAJ 2000" beteiligten Gruppen eine überwiegend männliche Mitgliederstruktur auf. Dennoch wäre es falsch, aus diesen Zahlen den Schluß zu ziehen, daß Interessen von Frauen innerhalb der KAB im Vordergrund stehen. Obwohl die Ortsgruppen von ihrer Mitgliederstruktur her längst keine "Männervereine" mehr sind, scheint diese Tradition vieler Vereine die derzeitige Realität der Verbandsarbeit stärker zu bestimmen, als die "reale" geschlechtsspezifische Mitgliederstruktur dies vermuten läßt.

Bei den Aktivitäten der Gruppen kommt das Selbstverständnis der KAB als "Bildungsbewegung" deutlich zum Tragen. So geben 238 der 309 an der Studie beteiligten Gruppen an, Bildungsveranstaltungen durchzuführen. Damit rangiert die Bildung noch vor Formen der Freizeit- und Geselligkeitsgestaltung (211 Nennungen), die den zweiten Schwerpunkt der Aktivitäten der Ortsgruppen ausmachen. Im Bereich "Bildung" lassen sich aus den vorliegenden Interviews drei grundlegende "Typen" der Bildungsarbeit herauskristallisieren:

1. Bildung wird in den Vereinen in den traditionellen Formen des Verbandes gehandhabt, d.h. zu Beginn des Jahres wird ein Bildungsprogramm erstellt, in dem Themen und Termine angekündigt werden. Die ganze Gruppe und weitere Interessenten sind zu den Bildungsabenden eingeladen, an denen ein Referat gehalten wird, das u.U. anschließend zur Diskussion steht.

2. Bildungsangebote werden speziell auf einzelne Untergruppen (Familienkreis, Altersgruppe, Frauengruppe etc.) hin konzipiert und entsprechend vom methodischen Vorgehen her zugeschnitten.

3. Problemlagen vor Ort, Bildung und Aktionen gehen ein Geflecht wechselseitiger Einflüsse ein. Bildung geschieht nicht nur zur Aufnahme von Informationen, sondern vorrangig zur Orientierung des eigenen Handelns. Das soziale Lernen steht dabei im Vordergrund.

Das "traditionelle" Bildungsverständnis ist bei den an der Suchbewegung "KAB/CAJ 2000" beteiligten Gruppen deutlich in der Mehrheit. Differenzierte Bildungsangebote und der Zusammenhang von Aktion und Bildung spielen allerdings in den Gruppen eine herausragende Rolle, die als "Frauengruppen" zu kennzeichnen sind oder in den letzten Jahren einen Aufbruch vollzogen haben, der sich z.T. "jenseits" der traditionellen Verbandsstruktur und Themenauswahl abspielt.

2.2 KAB und Kirche

Kirchliche Veranstaltungen (wie z.B. Gottesdienstgestaltung, Mitgestaltung von Prozessionen, Wallfahrten, Besinnungswochenenden, Andachten) bilden das dritte große Aktivitätsspektrum der beteiligten Gruppen. Damit ist gleichzeitig auch der Ort bestimmt, den die KAB-Gruppen in erster Linie als "Handlungsplattform" wählen: die Kirche bzw. die örtliche Gemeinde.

Fügten sich die katholischen Sozialverbände von ihrem Selbstverständnis her – auch noch über das II. Vatikanische Konzil hinaus – in ein Kommunikationsmodell von Kirche ein, in dem eine Lehre vom Papst autoritativ verkündet, von den nationalen Bischofskonferenzen konkretisiert, von den katholischen Fachwissenschaftlern di-

daktisch vermittelt und schließlich von den katholischen Verbänden in die Praxis umgesetzt werden sollte, so zeigt sich anhand der Interviews und Gruppenprofile, daß nur noch eine Minderheit dieses Kommunikationsmodell fraglos akzeptiert. Hier sind es vor allem stark überalterte Gruppen, deren Verbandsarbeit in den letzten Jahren durch Mitgliederschwund, Nachwuchssorgen und das Fehlen aktiver, jüngerer Verantwortlicher zurückgegangen ist, die gegen eine Öffnung der Kirche plädieren und sich nach der Situation der 1950er und 1960er Jahre "zurücksehen". Dieses restaurative Kirchenbild findet sich latent allerdings auch bei denjenigen Gruppen, die zu diesem Themenkomplex nur wenige Aussagen gemacht haben. Innerkirchliche Auffassungen, die für einen Rückzug auf althergebrachte Strukturen und für das beschriebene Kommunikationsmodell plädieren, treffen zumindest innerhalb der KAB auf einen deutlich begrenzten Resonanzboden.

Typisch für die überwiegende Mehrzahl der beteiligten Gruppen ist eine gute Integration in die Ortsgemeinde. KAB-Gruppen sind in der Regel Träger des gemeindlichen Lebens; sie gestalten die Kirchengemeinde aktiv mit. Mitglieder der KAB sind dabei wie selbstverständlich in Pfarrgemeinderäten und Kirchenvorständen vertreten. Darüber hinaus arbeitet die Gruppe mit anderen kirchlichen Gruppierungen auf der Ortsebene zusammen. Schwierigkeiten auf der gemeindlichen Ebene ergeben sich in erster Linie durch Probleme mit dem Ortspfarrer.

Diese "automatische" Integration in die Ortsgemeinde bedeutet jedoch nicht, daß in den Gruppen keine Kritik an der Kirche allgemein und an Lehrmeinungen des kirchlichen Lehramtes geäußert wird. So plädieren nach der inhaltsanalytischen Auswertung der Interviews z.B. 53 Gruppen für eine Kirchenerneuerung, 39 Gruppen machen für sich ein "eigenes kirchliches Profil" geltend, 32 Gruppen geben an, von der

Kirche keine Lebenshilfe zu bekommen oder nicht mit einzelnen Lehraussagen übereinzustimmen, 29 Gruppen meinen, daß die Kirche mehr Fragen der Arbeiter aufgreifen müsse. Das fraglose Selbstverständnis, Teil der Kirche zu sein, geht also durchaus mit einer kirchenkritischen Attitüde einher.

Eine dritte Gruppe, die sich innerhalb der KAB organisiert, ist aus z.T. persönlichen Erfahrungen heraus grundweg kirchenkritisch eingestellt. Dabei bildet die KAB oftmals, da sie im eigenen Gruppenleben anders als die landläufige Kirche erfahren wird, den letzten Kontakt zum kirchlichen Bereich. Glaube und Kirche werden dabei deutlich getrennt voneinander gesehen. Versucht wird durch den Einsatz für sozial Benachteiligte ("Option für die Armen") und das Aufarbeiten eigener persönlicher Probleme und Anliegen, der als "starr", "unpersönlich" und "bürokratisiert" empfundenen Institution "Kirche" das eigene Handeln entgegenzusetzen und so ein "Gegenmodell" zur "kirchlichen Kälte" aufzubauen. Auffallend ist, daß diesem dritten Bereich vor allem "Frauengruppen" zugeordnet werden können.

2.3 KAB und Arbeiterbewegung

Der Themenbereich KAB und Arbeiterbewegung zeigt gegenüber dem kirchlichen Bereich eine deutlich andere Akzentsetzung: Die Arbeiterbewegung ist ihrerseits nur für eine verschwindend kleine Minderheit ein selbstverständlicher Ort des Engagements und der ideologischen Bezugnahme. Zwar verstehen noch 88 Gruppen sich als "Teil der Arbeiterbewegung"; demgegenüber geben 34 Gruppen ausdrücklich an, nicht Teil der Arbeiterbewegung zu sein. Auch liegen die Zahlen, die Formen der Zusammenarbeit mit Organisationen der Arbeitnehmerschaft betreffen, deutlich niedriger als im Bereich "KAB und Kirche". Findet eine regelmäßige Zusammenarbeit z.B. zwischen der KAB-Ortsgruppe

und der Gewerkschaft statt, ist diese in der Regel durch personelle Verflechtungen ermöglicht. Verbindungen bestehen – in erster Linie vermittelt über ältere Mitglieder – zu den CDA's. Zudem wird in den Interviews deutlich, daß das Bekenntnis zur Arbeiterbewegung keine lebenspraktische Bedeutung (mehr) hat. Aufgrund der starken Überalterung und dem damit verbundenen Ausscheiden vieler Mitglieder aus dem Erwerbsleben unterhält die überwiegende Mehrheit der Gruppen keinen Kontakt zur Arbeitswelt lohnabhängig Beschäftigter. Hiermit korrespondiert, daß das Vereinsleben vor Ort in erster Linie unter dem Vorzeichen der Freizeitbeschäftigung und nicht unter dem des politischen Engagements in einer Organisation der Arbeiterbewegung gesehen wird. Die Mehrzahl der Gruppen gibt zwar an, sich bei Bildungsveranstaltungen mit Arbeiterfragen zu beschäftigen, dies geschieht aber offensichtlich aus einer distanzierteren Position heraus, zumindest nicht aufgrund eigener Betroffenheit.

2.4 Politikverständnis

Zum Verständnis von "Politik" lassen sich in den Interviews und Gruppenprofilen zwei grundlegende "Muster" unterscheiden:

1. Das eine kann mit dem Begriff "Transmissions-Politik" gekennzeichnet werden und stellt das traditionelle "Muster" verbandlicher Einflußnahme auf den politischen Raum dar: Eine Einflußnahme auf den parlamentarischen Raum wird über personelle Verflechtungen angestrebt, d.h. Abgeordnete, die gleichzeitig Mitglieder bzw. Funktionäre des Verbandes sind, sollen die Interessen, Zielsetzungen und aktuellen Anliegen der Organisation in die parlamentarische Diskussion und den parlamentarischen Entscheidungsprozeß einbringen und vertreten; sie dienen als "Transmissionsriemen" für verbandliche Interessen. Mit diesem Politikverständnis korrespondiert innerverbandlich eine zentralis-

tisch organisierte "Politikvermittlung" über Verbandstage, Schulung von Hauptamtlichen, Sekretärskonferenzen, Bildungskurse und Bildungsabende in den Ortsgruppen.

2. Das zweite "Muster" verbindet sich mit der Umschreibung "Gegenmachtbildung im vorparlamentarischen Raum": durch entsprechende "Gegenmachtbildung" im vorparlamentarischen Raum wird versucht, Einfluß auf die politische Entscheidung zu nehmen. Nicht die personelle Verflechtung zwischen Politik und Verband ist das vorherrschende Ziel bei dem Versuch, politischen Einfluß zu gewinnen, sondern die Stärkung des politischen Durchsetzungsvermögens der Gruppe selbst. Politik wird als eigener Gestaltungsraum für ortsnahe Aktivitäten der Gruppen verstanden.

In den ersten Interviews zeigt sich sehr deutlich, daß das Politikmuster, welches die Gruppen davon entlastete, selbst Politik "machen" zu müssen, und damit der motivationalen Grundstruktur der Gruppen nach Geselligkeit entgegenkam, von den wenigen Gruppen, die sich überhaupt zum Themenkomplex "Politik" Gedanken machen, als nicht mehr effizient genug eingeschätzt wird. Hierbei spielt vor allem die Enttäuschung darüber eine Rolle, daß auch nachdem die CDU, die lange Zeit als der "natürliche Verbündete" der KAB betrachtet wurde, zur regierungsführenden Partei avancierte, der Einfluß der KAB-Verbandsfunktionäre im politischen Raum keineswegs so anstieg, wie das weite Teile des Verbandes erhofft hatten. Generell ist die "Transmissions-Politik" in solchen Gruppen anzutreffen, die heute überaltert sind und den Höhepunkt der politischen Einflußnahme des katholischen Verbandswesens während der Adenauer-Ära noch als Zeitzeugen erlebt haben.

Das zweite Politikmuster ist bei einer kleinen Minderheit der beteiligten Gruppen auszumachen. In erster Linie sind die politischen Aktivi-

täten dabei auf den unmittelbaren Lebensraum konzentriert. Die Instanzen, auf die vorrangig Einfluß zu nehmen versucht wird, sind kommunale Verwaltung, Stadtrat und Kreistag.

Für die an der Suchbewegung "KAB/CAJ 2000" beteiligten Gruppen der KAB kann zusammenfassend festgestellt werden: Nur eine Minderheit macht sich in den Gruppen überhaupt über Politik Gedanken oder ist politisch engagiert. Das traditionelle Muster politischer Einflußnahme über personelle Verflechtungen verliert aus unterschiedlichen Gründen deutlich an Schubkraft. Gleichzeitig ist aber noch kein ausreichend durchdachtes "Muster" politischer Einflußnahme als Alternative erkennbar. Von daher besteht die Gefahr, daß die KAB zunehmend zu einem reinen Freizeit- und Geselligkeitsverband wird, in dem das eigenständige politische Engagement die Ausnahme bildet.

3. Zukunftsszenarien

Nimmt man die vorliegenden Gruppenprofile und bringt sie in Verbindung mit den angedeuteten gesamtgesellschaftlichen und innerkirchlichen Entwicklungen, ist die Zukunft der katholischen Sozialverbände alles andere als eindeutig. Mehrere Szenarien mit unterschiedlichen Entwicklungsverläufen sind denkbar. Keiner von ihnen ist zwangsläufig. Das Bewußtmachen von möglichen Alternativen kann und soll vielmehr den Betroffenen dazu verhelfen, sich über ihren Weg innerhalb ihres Verbandes bewußter zu werden und entsprechende Entscheidungen zu treffen. In diesem Sinne seien im folgenden – stichwortartig – mögliche Entwicklungen der KAB und CAJ angedeutet:

Erstes Szenarium: In KAB und CAJ läuft auf absehbare Zeit alles so weiter wie bisher; ein bewußter Wandel oder eine gezielte Erneuerung der Verbände kommen nicht zustande. Das "Weiterlaufenlassen" erspart Konflikte; allerdings ver-

ringert sich im Zuge des Generationswechsels die Anziehungskraft der Verbände; für die Nachwachsenden bieten diese zu wenig Profil, zumal viele andere, "modernere" oder stärker profilierte "Angebote" im kirchlichen wie im außerkirchlichen Raum zu finden sind. KAB und CAJ als "auslaufende Modelle" also...

Zweites Szenarium: KAB und CAJ machen, auf getrennten Wegen, den Versuch einer "Erneuerung" ihrer Tätigkeit und ihrer Strukturen. Dabei treten soviel unterschiedliche Mentalitäten und Meinungen auf, daß die Verbände "auseinanderbröckeln". Es kommt nicht zu gemeinsamen weiterführenden Perspektiven. Die Folge auch in diesem Falle: KAB und CAJ als "auslaufende Modelle"...

Drittes Szenarium: KAB und/oder CAJ entwickeln sich zu "Dienstleistungszentren" mit einem Restbestand an Gruppen oder lokalen Vereinen, im wesentlichen aber als organisatorische Gerüste für die Arbeit von "Professionellen", materiell getragen von Kirche und öffentlichen Geldern. "Dienstleistungen" können sich sowohl auf "organisierte Geselligkeit/Freizeit", als auch auf kirchliche Anliegen und situationsgebundene soziale oder politische Probleme richten. Der Charakter eines "Verbandes" oder einer "Bewegung" verflüchtigt sich damit; die Tätigkeiten sind vornehmlich von Hauptamtlichen (oder solchen, die es werden könnten) getragen.

Viertes Szenarium: "Professionelle" Tätigkeit in KAB und/oder CAJ erhält zwar ein noch größeres Gewicht als bisher, aber der Verbandscharakter bleibt insoweit erhalten, als die Richtung der Arbeit von der "Basis" her mitgeprägt bleibt; die "Basis" bilden vielfältige, nicht unbedingt dauerhafte Initiativen, Projekte und eigenständige, zahlenmäßig nicht allzu große Gruppen. Inhalte und Themen der Tätigkeit bieten ein weites Spektrum. "Kampagnen" zu bestimmten, allgemein interessierenden Fragen stellen von Zeit

zu Zeit Gemeinsamkeit her. Die Tätigkeitsform des "Netzwerks" setzt sich durch.

Fünftes Szenarium: KAB und/oder CAJ konzentrieren sich auf die Vertretung bestimmter Bevölkerungsgruppen, die in der Arbeitswelt und im sozialen Leben unter besonderem Problemdruck stehen bzw. besonders benachteiligt sind, und sie gewinnen hier auch neue Mitglieder, verlieren dabei freilich auch bisherige Mitgliedergruppen. Unter Anknüpfung an Inhalte der kirchlichen Soziallehre wird ein offensives sozialpolitisches Programm entwickelt, und die Funktion sozialer Beratung wird ausgebaut.

Sechstes Szenarium: KAB und/oder CAJ erneuern sich im Sinne einer "missionarischen Bewegung", sowohl das religiöse als auch das soziale Leben betreffend, mit hohem Verbindlichkeitsgrad der Teilnahme an der Tätigkeit der Grup-

pen. Andauernde Konflikte mit Teilen der bisherigen Mitgliederschaft, aber auch mit kirchlichen Instanzen und mit der "etablierten Politik" werden in Kauf genommen, auch die Schwierigkeiten, die dadurch für "Professionelle" entstehen. KAB und CAJ ziehen "unruhige Geister" mehr als bisher an. Der verbandliche Zusammenhalt wird immer wieder neu auf die Probe gestellt...

Ohne den Beratungen und Entscheidungen innerhalb der betroffenen Verbände vorgreifen zu wollen, kann mit Blick auf die vorliegende Verbandsstudie soviel gesagt werden, daß für eine nicht unbeträchtliche Anzahl von Gruppen insbesondere innerhalb der KAB das erste Szenarium wohl die "Zukunft" darstellt, mit der redlicherweise gerechnet werden muß; sie sind zu einer Regeneration und Erneuerung nicht mehr fähig, was nicht heißt, daß sie für die Angehöri-



Wie Hans-Paul seinen Eltern den Osterbesuch bei Papas Schwiegermutter gründlich versaute

gen nicht eine wichtige Funktion gehabt hätten. Das zweite Szenarium ist für weite Teile wiederum innerhalb der KAB insoweit realistisch, als nüchtern von einem Kommunikationsabbruch der älteren Generation mit der jüngeren Generation gesprochen werden muß und die Jüngeren sich von den Älteren unverstanden fühlen. Das dritte Szenarium wird durch die Tatsache begünstigt, daß die Verbände über eine große Zahl von Hauptamtlichen verfügen, die ihrerseits verständlicherweise dazu tendieren, ihre "Unentbehrlichkeit" zu demonstrieren und das Mobilisieren von "Massen" dafür gern als Beweis angeführt wissen möchten. Auch für das vierte Szenarium lassen sich Prädispositionen innerhalb des vorfindlichen Verbandslebens von KAB und CAJ anführen. Allerdings tut sich die CAJ mit dem Modell des "Netzwerks" aufgrund ihrer flexibleren Organisationsstruktur, zu der ein Jugendverband gewissermaßen wegen der Mitgliederfluktuation "automatisch" genötigt ist, leichter als die KAB, die noch stark verbandshierarchisch strukturiert ist; der damit gegebene Vorteil einer straffen Organisation, die nach außen hin geschlossen auftreten und so ihre Interessen öffentlich geltend machen kann, geht mit dem Nachteil einer mangelnden innerverbandlichen Kommunikation einher, wie sie angesichts der faktischen Pluralisierung des Verbandes immer dringlicher wird. Die fünften und sechsten Szenarien klingen, wie die innerverbandliche Diskussion dazu zeigt, durchaus attraktiv; aber für sie gibt es momentan Anhaltspunkte bestenfalls in wenigen einzelnen Gruppen, die sich selbst in enger Affinität zu den neuen sozialen Bewegungen sehen. Sollen sie als Entwicklungsmöglichkeiten bewußter verfolgt werden, müssen insbesondere die Fragen erörtert werden, welche spezifischen sozialen Problemgruppen es einerseits sein könnten, die eine Entwicklung der KAB/CAJ zu einem "sozialen Interessenverband" möglich und sinnvoll machen könnten, und welche religiösen und sozialen Leitbilder andererseits es sein könnten, die einen "mis-

sionarischen" Anspruch rechtfertigen und einlösen könnten.

Gleichwohl geben diese beiden letzten Szenarien – jeweils unterschiedlich akzentuiert – herausfordernde Hinweise und Anstöße für einen zukunftssträchtigen Weg der katholischen Sozialverbände, der die eigene Tradition kritisch beerbt und für den jeweils gegebenen Kontext "vor Ort" aktualisiert, und zwar in den drei Schwerpunkten, die von Anfang an für die Arbeit dieser Verbände charakteristisch waren:

1. Als Bewegung von (jungen) Arbeiterinnen und Arbeitern animierten KAB bzw. CAJ die Betroffenen zur Selbsthilfe und zum Kampf für soziale Gerechtigkeit. Heißt das nicht konsequentes und parteiliches Eintreten für alle und mit allen – national und international –, die heute in Unrecht gehalten, an den Rand gedrängt und arm gemacht werden? Müßten und könnten sie nicht die Kirchen und Christen und Christinnen bei uns zu jener "vorrangigen Option für die Armen" bekehren und sie selbst praktizieren, wie sie von den Kirchen und Christen und Christinnen in der sog. "Dritten Welt" in glaubwürdiger Nachfolge vorgelebt wird?⁸
2. Als Bewegung in der katholischen Kirche haben KAB und CAJ erheblich zu einem Verständnis von Kirche in Theorie und Praxis beigetragen, das nicht einseitig hierarchologisch geprägt ist und sich nicht länger in apologetischer Haltung gegenüber der modernen Gesellschaft definiert. Müßten und könnten es diese beiden Verbände darum nicht als ihre ureigene Sache begreifen, gerade angesichts der erneut unübersehbar restaurativen Entwicklung in der katholischen Kirche die Belange der "Basis" einzubringen und zu ihrem Sprachrohr zu werden?
3. Als Bewegung der gesellschaftlich und kirchlich unmündig und ungebildet Gehaltene ha-

ben KAB und CAJ das Bildungsmonopol der gesellschaftlich privilegierten Gruppen durchbrochen und die darauf basierende Macht in Gesellschaft und Kirche in Frage gestellt. Müßten und könnten sie nicht – gerade angesichts der heutigen Tendenzen zu einer halbgebildeten Experten- und uniformen Massen(un)kultur – “mit den Mundtotgemachten, den Verstummten und Sprachlosen weiterhin in einen schöpferischen Alphabetisierungsprozeß eintreten, um mit ihnen und für sie die jeweils eigene Sprache und Identität zu finden,... vorherrschende Plausibilitäten schöpferisch in Frage zu stellen und unbequeme oder vergessene Themen in den gesellschaftlichen Diskurs einzuspielen”⁹ und so sich dem aufengeleiteten Info-Konsumismus und -Konformismus zu widersetzen?

Leo Jansen ist wissenschaftlicher Mitarbeiter am Oswald-von-Nell-Breuning-Haus/Herzogenrath
Arno Klönne lehrt Soziologie an der Universität/Gesamthochschule Paderborn

Norbert Mette lehrt katholische Theologie mit dem Schwerpunkt Praktische Theologie an der Universität/Gesamthochschule Paderborn

Michael Schäfers ist Bildungsreferent der KAB Westdeutschland

Interessenten der Studie wenden sich bitte an:

Leo Jansen, Oswald-von-Nell-Breuning-Haus, Wissenschaftliche Arbeitsstelle, Wiesenstraße 17, 52 134 Herzogenrath

Anmerkungen

¹ Darunter werden im einzelnen folgende Verbände gefaßt: die KAB (Katholische Arbeitnehmerbewegung), das Kolpingwerk, der KKV (Bundesverband der Katholiken in Wirtschaft und Verwaltung), der BKU (Bund katholischer Unternehmer), die CAJ (Christliche Arbeiterjugend). Die folgenden Ausführungen beschäftigen sich exemplarisch mit der KAB und CAJ.

² Vgl. zur Geschichte des deutschen (Verbands-)Katholizismus *H. Hirten*, Kurze Geschichte

te des deutschen Katholizismus 1800 - 1960, Mainz 1986.

³ Vgl. zur religionssoziologischen Analyse des modernen Katholizismus *K. Gabriel*, Christentum zwischen Tradition und Postmoderne, Freiburg 1992.

⁴ Vgl. zur Phänomenologie des katholischen Milieus *M. Klöcker*, Katholisch – von der Wiege bis zur Bahre, München 1991.

⁵ Seit 1990 begleitet die Wissenschaftliche Arbeitsstelle des O.-v.-Nell-Breuning-Hauses in Herzogenrath in Kooperation mit der Universität Paderborn die Suchbewegung “KAB – CAJ 2000”. Die Zukunftsdebatte ist bisher in drei Tagungsprotokollen ausführlich dokumentiert. Die wissenschaftliche Auswertung und die Kommentierung einer empirischen Verbandsstudie werden im Sommer dieses Jahres und Anfang 1994 veröffentlicht.

⁶ Vgl. *J. Habermas*, Die Neue Unübersichtlichkeit, Frankfurt/M. 1985, 141-163.

⁷ Daß diese allgemeine Erkenntnis der Notwendigkeit von Pluralität in Teilbereichen des katholischen Verbandskatholizismus und vor allem der kirchlichen Hierarchie noch keineswegs selbstverständlich ist, zeigen die Auseinandersetzungen um das katholische Verbandswesen im Zuge der Diskussion der Deutschen Bischofskonferenz auf ihrer Herbstvollversammlung 1988 (vgl. Katholische Verbände. Studententag der Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Arbeitshilfen Nr. 61, Bonn 1988). Zumindest scheint in einigen katholischen Kreisen noch nicht erkannt worden zu sein, daß diejenigen, die die katholischen Verbände auf ihre alte Rolle als “Umsetzer” bischöflicher und päpstlicher Verlautbarungen festlegen und damit ihren innerverbandlichen Pluralismus beseitigen wollen, die Verbände unter den Bedingungen moderner Gesellschaften “zukunftsunfähig” machen.

⁸ Vgl. *N. Mette*, Option für die Armen – Lernschritte zur Umkehr. Theologische Orientierungen und sozialpastorale Perspektiven im Kontext einer Wohlstandsgesellschaft (Arbeiterfragen 2/93), Herzogenrath 1993.

⁹ *G. Fuchs*, Kulturelle Diakonie, in: Concilium 24 (1988) 324-329, hier: 326f.

Volker Heins

Religiöser Protest und Ambivalenz der Moderne*

Die politische Philosophie der Zivilgesellschaft hat die Unhintergebarkeit einer "Politik ohne Tradition und Transzendenz" behauptet. Dieser Formel liegt die These eines universellen Säkularisierungsprozesses zugrunde, der nach und nach auch die politischen Legitimitätsgrundlagen erfaßt. Inzwischen mehren sich jedoch die Hinweise, die gegen eine konventionell interpretierte Säkularisierungsthese sprechen. Der unabweisbare Verdacht lautet, daß die Moderne keineswegs immer nur Modernes hervorbringt. Der Zweifel am unaufhaltsamen Aufstieg einer vollständig säkularisierten Weltkultur und einer restlos modernisierten Moderne wird dabei hauptsächlich durch die weltweite Renaissance religiöser und "fundamentalistischer" Protestbewegungen genährt. Zwei neuere Veröffentlichungen sind geeignet, diese Zweifel zu erhärten.

I.

Die wichtigste Leistung des jüngsten Buches von Gilles Kepel, der am Institut für Politische Studien in Paris arbeitet, besteht in dem Nachweis, daß der religiöse "Fundamentalismus" keineswegs vor den Toren des "zivilisierten" Nordens Halt macht. Zunächst in dem trivialen Sinn der Einwanderung von muslimischen Arbeitskräften, die sich oftmals erst in der Fremde eine fundamentalistische Identität zurechtlegen. Zu

diesem Problem der schleichenden Islamisierung der Vorstädte von Paris, Lyon und Marseille hat Kepel bereits 1987 ein vielbeachtetes Buch verfaßt (vgl. dazu auch den Essay von Claus Leggewie, *Alhambra – Der Islam im Westen*, Reinbek 1993).

Wichtiger ist die Betonung, die Kepel auf die Affinitäten legt, die zwischen dem christlichen Fundamentalismus, besonders in den USA, und dem islamischen Fundamentalismus erkennbar sind. Der Autor entwirft das Pandämonium einer weltweiten Retraditionalisierung der Kulturen, die Muslime ebenso wie Christen und Juden erfaßt. (Die Erneuerungsbewegungen innerhalb des Hinduismus finden keine Beachtung; vgl. dazu die faszinierenden Beobachtungen von V.S. Naipaul, *India: A Million Mutinies Now*, London 1990.) Leider vermeidet Kepel eine argumentative Sprache, sodaß höhere Erklärungsansprüche enttäuscht werden. Gleichwohl sind die Thesen und das anschauliche Material Kepsels interessant. Wir werden aufgefordert, unsere "alten theoretischen Scheuklappen" (S. 16) und den "Aufklärungsrassismus" abzulegen, der religiöse politische Bewegungen zu einer Sache von zurückgebliebenen Kameltreibern erklärt.

Kepel diskutiert nacheinander die Dynamik des revolutionären schiitischen und sunnitischen Is-

lamismus, der katholischen Laienbewegungen in Italien, Frankreich und Polen, der amerikanischen Tele-Evangelisten sowie der israelischen "Gush-Emunim". Alle diese Strömungen sind für ihn weder historische Betriebsunfälle noch das Ergebnis von Manipulation, sondern schwer zu deutende "Zeichen" einer tiefgreifenden sozialen Krise. Die religiösen Bewegungen "sind typische Kinder unserer Zeit: unerwünschte Bastarde, Produkte der Informatik und der Arbeitslosigkeit, der Bevölkerungsexplosion und der Alphabetisierung" (S. 27f.). Der Autor geht soweit, einige dieser religiösen Bewegungen mit den europäischen Arbeiterbewegungen der Vergangenheit zu parallelisieren. Auch diese hatten ja einen sozialkritischen Kern, der sich hinter einer oftmals eschatologischen Sprache verbarg. Oder war es umgekehrt?

Kepel zeigt, wie sich mit dem Ausbruch des israelisch-arabischen Krieges im Oktober 1973 die Situation der lange Zeit unterdrückten islamischen Radikalen im Nahen Osten zu verändern beginnt. Zug um Zug kommt es zu einer "Übergabe der revolutionären Fackel von den Marxisten an die Islamisten" (S. 43). Dem konservativen "Petro-Islam" der arabischen Erdölstaaten steht nun eine Islamisierungsbewegung "von unten" gegenüber, deren Wachstumsbedingungen in den Modernisierungsprozessen der Petro-Dollar-Zone mitproduziert werden. Die Devisenschwemme begünstigt eine politisch unkontrollierbare Verstärkung der Gesellschaften des islamischen Orients und eine gigantische Landflucht "entwurzelter Bauern" (*paysans dépayés*), die aus der Sicht Kepels eine strategische Rolle in den Islamisierungsbewegungen spielen. In der Teheraner Südstadt, in Istanbul, Kairo und Algier organisieren die Islamisten "Selbsthilfenetzwerke" (S. 46, 286) und Armenküchen für diejenigen, die vom Reichtum der orientalischen Ein-Zehntel-Gesellschaften ausgeschlossen bleiben. Gleichzeitig entwickeln sich innerhalb des fundamentalistischen Mi-

lieus dauernde Auseinandersetzungen um die Frage, ob eine Strategie der räumlichen und symbolischen Absonderung von der modernen "Barbarei" (*jahiliyya*) oder eine Strategie ihrer aktiven Bekämpfung ergriffen werden soll. Bekanntlich hat inzwischen in vielen Ländern, zum Schrecken des westlichen Medienpublikums, die zweite Linie die Oberhand gewonnen.

Kepel verfolgt nun die grundsätzlich gute Idee, andere religiöse Erweckungsbewegungen mit dem islamischen Fundamentalismus zu vergleichen. Intellektuelle sind mit Recht durch ihre ausgeprägte Fähigkeit definiert worden, Verschiedenes miteinander zu vergleichen oder auch die Grenzen von Vergleichbarkeiten festzulegen (man denke an den deutschen "Historikerstreit"). Kepel scheitert jedoch an dieser Aufgabe und bietet lediglich ein vages impressionistisches Bedrohungsszenario. Worin besteht das *tertium comparationis* zwischen der polnischen "Revolution auf Knien", der algerischen Heilsfront und televisionären "Moral Majority" in den USA? Der Islam-Experte kann diese Frage nicht beantworten, weil er die diversen Bewegungen lediglich ex negativo definiert, im Gegensatz zu einem Idealbild des säkularisierten Staates. Insofern gleicht sein Verfahren der Totalitarismustheorie unseligen Angedenkens.

Entsprechend mangelhaft ist die Binnenanalyse einzelner politisch-religiöser Bewegungen und ihrer sozialen Kontexte. Der Schluß von der Jugendarbeitslosigkeit in den Maghreb-Staaten auf eine wachsende Bereitschaft zum Heiligen Krieg (S. 275) erinnert an marxistische Verelendungstheorien und ist gleichermaßen fragwürdig. Ebenso dürftig erscheint mir die These, daß der Zusammenbruch des Kommunismus in Mittel- und Osteuropa ein "gewaltiges ideologisches Vakuum" geschaffen habe, "das früher vom Marxismus okkupiert worden war" (S. 80). In Wirklichkeit hatte der Marxismus in den meisten sozialistischen Staaten denkbar wenig Anhänger.

Der gläubige Marxist als Massenerscheinung war in den 70er Jahren eher in Frankfurt oder Mailand als in Warschau oder Sankt Petersburg anzutreffen.

II.

Die kaleidoskopischen Beobachtungen Gilles Kepels gewinnen erst Substanz, wenn sie mit strengeren religionssoziologischen Arbeiten kontrastiert werden. Hierfür bietet sich die beispielhafte Habilitationsschrift von Martin Riesebrodt an: eine Pflichtlektüre für alle, die sich mit der komparativen Analyse sozialer Bewegungen beschäftigen.

Riesebrodt konstatiert zunächst zwei zentrale Schwächen vor allem der deutschen Soziologie der Nachkriegszeit, nämlich den Eurozentrismus, der spätestens bei Habermas geradezu kanonische Züge angenommen hat, sowie die damit zusammenhängende "Unterschätzung der Bedeutung religiöser Phänomene" (S. 4). Die historische und komparative Soziologie fundamentalistisch-religiöser Bewegungen, die Riesebrodt im Sinn hat, setzt voraus, daß eingespielte Wahrnehmungsdifferenzen, z.B. zwischen Orient und Okzident, die auch in den Kategorienapparat der Normalsoziologie eingedrungen sind, unterlaufen werden. Erst aus einer Position des Disengagements gegenüber dem akademischen common sense wird offenbar, "daß alle Gesellschaften gleichermaßen 'normal' oder 'exotisch' sind" (S. 10). Bassam Tibi hat kürzlich bemerkt, daß Riesebrodt wohl nicht zufällig das juste-milieu der deutschen Soziologie verlassen hat. Er lehrt heute in Chicago.

Wenn religiös motivierte Protestbewegungen überhaupt auf der soziologischen Forschungsagenda Berücksichtigung finden, dann meistens in der Traditionslinie, die von Emile Durkheim zu Talcott Parsons führt. Fundamentalismus wird hier, ähnlich wie "Faschismus", "Populismus" usw., als eine Form der "irrationalen Reaktion verunsicherter Traditionalisten" (S. 26) auf soziale Modernisierungsprozesse gedeutet. Marxisten modifizieren diese psychologisierende Deutung nur geringfügig, indem sie die Vielzweck-Kategorie des bedrohten "Kleinbürgertums" einführen. Riesebrodt möchte im Gegensatz zu diesen



Exerziten akademischer Teufelsaustreibung durch einen interkulturellen Vergleich zwischen schiitischen Islamisten und US-amerikanischen Protestanten die eigentümliche Rationalität religiösen Protestverhaltens freilegen. Fundamentalismus wird als "reflexiver" oder "radikalierter Traditionalismus" definiert, der auf einer wörtlichen Lektüre des Korans bzw. der Bibel beruht und dadurch die interpretatorische Offenheit der heiligen Texte beseitigt. Dadurch entstehen auch Konflikte mit "konservativen" Traditionalisten.

Das amerikanische Beispiel macht deutlich, daß noch zahlreiche weitere Voraussetzungen erfüllt sein müssen, damit Religion zum "Medium gesellschaftlicher Selbstorganisation" (S. 40) und zum Protestvehikel gläubiger Bürger wird. Offensichtlich bieten hierfür der Calvinismus und die täuferischen Sekten bessere Voraussetzungen als die lutherische Tradition oder der halbstaatliche Katholizismus. Bevor sie die Bühne der politischen Öffentlichkeit betreten, nehmen fundamentalistische Bewegungen ihren Ausgang von innerkirchlichen Konflikten. Bekämpft werden zwei Phänomene, die als typisch für die liberale Moderne angesehen werden, nämlich dogmatische Laxheit bei gleichzeitiger Vorliebe für bürokratische Organisationsprinzipien (S. 62, 115). Die Hochschätzung von Autonomie und Voluntarismus geht bei den radikalen Protestanten der 20er Jahre mit ideologischen Mustern einher, die Riesebrodt anhand zeitgenössischer Schriften rekonstruiert: manichäisches Weltbild, Anti-Feminismus und eine starke, allerdings nie rassistische Fremdenfeindlichkeit, die sich besonders gegen deutsche "Heiden" und trinkfeste Katholiken (Iren, Italiener usw.) richtet. Hinzu kommen heilsgeschichtliche Vorstellungen von der Auserwähltheit Amerikas und dem nahenden Millenium, die bis heute das Weltbild von Teilen der politischen Klasse der USA strukturieren ("Reich des Bösen", "Neue Weltordnung" etc.).

Die soziale Trägerschaft setzt sich anders zusammen, als es das Klischee von der ländlichen, ungebildeten Südstaaten-Anhängerschaft besagt. Eine stabile Klassenbasis läßt sich in Wirklichkeit kaum identifizieren, vielmehr repräsentieren die Fundamentalisten "einen Längsschnitt aus dem Schichtungskegel, dessen Integration nicht auf der Grundlage von Klasseninteressen, sondern von Wertvorstellungen und Idealen der Lebensführung erfolgt" (S. 106). Der protestantische Fundamentalismus spielt in dem von Riesebrodt untersuchten Zeitraum keine Rolle in den Südstaaten der USA, sondern organisiert sich vornehmlich in den Innenstädten von Philadelphia, New York, Chicago, Minneapolis und Los Angeles, die durch eine rapide Modernisierung und deren Begleiterscheinungen (Immigrationsdruck, Zwangsindividualisierung usw.) gekennzeichnet sind. Riesebrodt sieht neben der Bürokratisierung der politischen Vertretungskörperschaften und der Durchkapitalisierung der Ökonomie in der "soziokulturellen Differenzierung der Städte" eine Hauptursache für die Entstehung fundamentalistischer Bewegungen. Nicht zufällig, so seine Schlußfolgerung, symbolisiert das traditionalistische Milieu kollektive Verlustererfahrungen durch die Verteidigung der biblischen Schöpfungslehre gegen den Darwinismus, der als Basisideologie einer im Wortsinne gnadenlosen Gesellschaft gedeutet wird.

In seiner Untersuchung des schiitischen Fundamentalismus im Iran der 60er und 70er Jahre verweist Riesebrodt auf teilweise verblüffende Analogien zur Ideologie, zur Trägerschaft und zu den Mobilisierungsursachen des protestantischen Fundamentalismus. Die Differenzen beider Bewegungen liegen sowohl bei den politischen Zielen als auch bei den tatsächlich erreichten Erfolgen. Während die Iraner den Sturz von Schah Reza Pahlavi und die Errichtung einer Priesterdiktatur herbeiführten, verhalf der amerikanische Fundamentalismus der 20er Jah-

re lediglich der Prohibitionsgesetzgebung und einigen Änderungen schulischer Curricula zum Durchbruch. Auch die politischen Fernziele differieren insofern, als sich die amerikanischen Fundamentalisten stets auf die Verfassung ihres Landes beziehen, über die ein "amerikanischer Stammesgott" (S. 81) wacht. Auf beide Bewegungen scheint ferner zuzutreffen, daß es ihnen nicht gelingt, die strukturellen Modernisierungsprozesse, denen sie ihre Entstehung verdanken, umzukehren. Dies läßt sich beispielsweise an den Schwierigkeiten ablesen, die die Organisation einer genuin "islamischen Ökonomie" bereitet.

Die Trägerschichten des fundamentalistischen Protests scheinen im Iran insgesamt etwas leichter identifizierbar zu sein als in den USA. Interessant ist allerdings, wie Riesebrodt die scheinbare Homogenität von Großgruppen wie der islamischen Geistlichkeit oder den Basarhändlern durch empirische Annäherung auflöst und diverse Statusdifferenzen, klientelistische Sonderbeziehungen, Generationenkonflikte, Grenzgänger und "tolerierete Außenseiter" entdeckt. Auch die wichtige, von Gilles Kepel hervorgehobene Großgruppe der Stadtmigranten wird näher beleuchtet. Riesebrodt zeigt, wie sich in den 70er Jahren gegen die etablierte Geistlichkeit verschiedene Ansätze einer Politisierung des Islam durchzusetzen versuchen, deren relative Stärke erst nach dem Sturz des Schah erkennbar wird. Ein Unterschied zu den USA besteht gewiß auch darin, daß sich die islamisch-reformistische Laienbewegung, wie sie von dem zeitweilig sehr einflußreichen Ali Schariati repräsentiert wurde, gegenüber dem hierokratischen Republikanismus Khomeinis nicht behaupten konnte.

Frappant sind die ideologischen Gemeinsamkeiten nordamerikanischer und iranischer Fundamentalisten, ihr Manichäismus, ihre Xenophobie und besonders ihre Auffassung von der Geschlechterdifferenz. Der fundamentalistische Pro-

test richtet sich gegen die Umwälzung der zwischenmenschlichen, speziell der zwischengeschlechtlichen Beziehungen durch die Imperative einer industriellen, urbanisierten und vernetzten Welt. Diese Umwälzung hat zwei Seiten: einmal die Versachlichung und Anonymisierung der Sozialkontakte, zum anderen ihre unübersehbare Vervielfältigung und Beweglichkeit, die mit ebenso unübersehbaren erotischen Potentialen einhergeht. Beide Seiten sind von den Fundamentalisten immer wieder aufmerksam registriert worden.

III.

Riesebrodts Text läßt sich als eine Anregung lesen, die kulturelle Moderne zu würdigen, gleichzeitig aber das narzißtische Bild, das diese Moderne und ihre Trägerschichten von sich selbst entwerfen, in Frage zu stellen. Gesellschaftliche Modernisierungsprozesse sind in aller Regel Spaltungsprozesse, in deren Verlauf sich sowohl modernistische wie traditionalistische Sozialmilieus konstituieren. Die modernistischen Milieus produzieren das Kontrastbild von den beschränkten Hinterwäldlern, die sich gegen "die Moderne" auflehnen (S. 107f.). Die Soziologie, ebenfalls ein Modernisierungsprodukt, verleiht diesen Klischees wissenschaftliche Weihen und orientiert sich an den Dualen Tradition/Moderne, konservativ/progressiv etc. Gegebenenfalls legitimiert sie politische Situationen wie gegenwärtig in Algerien oder Tunesien, wo die auf Teile des Volkes abgefeuerten Projektile der "Modernisten" das "Projekt der Moderne" bloßstellen.

Die Bedeutung der Arbeit Riesebrodts sehe ich in der "Verunreinigung" jener allzu sauberen Dualismen. Wir lernen, daß Modernisierungsprozesse Traditionen nicht einfach verschwinden lassen, sondern eine Veränderung ihres Status bewirken. Traditionen, z.B. religiöse, werden jetzt zu einem Objekt von Auseinanderset-

zungen, in denen es um ihre Musealisierung, Tabuisierung oder Reaktivierung geht. Der fundamentalistische Protest ist insofern eine "Opti-on" moderner Gesellschaften.

Folglich ist die Säkularisierungsthese, verstan-den als lineare "Enttraditionalisierung", nicht zu halten. Daß der Gegensatz Säkularisierung ver-sus Religion schief konstruiert ist, läßt sich be-reits bei Max Weber nachlesen, der die "Ent-zauberung" der Welt nicht als Gegensatz, son-derm gerade als *Leistung* bestimmter monothei-stischer Weltbilder beschrieben hat. Des weite-ren möchte ich drei mögliche Bedeutungen der Säkularisierungsthe-se unterscheiden:

1. Die Reproduktion der Gesellschaft wird un-abhängig von Religion, ohne daß die religiö-sen Heilsgüter und Heilswege selbst ver-schwinden (funktionale Säkularisierung).
2. Die Symbole und Bezugsobjekte des unbedingten religiösen oder politischen Glaubens (bzw. Gehorsams) werden entwertet.
3. Sämtliche "religiösen", d.h. unbedingten Bin-dungen, wozu auch immer, werden entwertet und durch konditionale, beliebig aufkündba-re Beziehungen ersetzt.

Die Säkularisierungsthese ist nur dann – wenig-stens für den Bereich der OECD-Welt – plausi-bel, wenn sie die Form von (1) oder eventuell (2) annimmt. These (1) impliziert allerdings auch, daß die Religion aufhört, ein Herrschafts-instrument zu sein, sodaß sie zu einem Medium der Selbstorganisation von Bürgern werden kann. These (3) radikalisiert These (2) und ist falsch. Die Moderne beschädigt die Symbole des Glaubens, aber nicht die Bereitschaft der Menschen, zu glauben. Religiöse Bindungen bestehen auch unter den Bedingungen einer postmodern be-schleunigten Moderne fort, wenngleich sie sich oft nicht mehr an die überlieferten Symbole hef-

ten. Umgekehrt gilt, daß nicht der teilweise Zu-sammenbruch moderner Strukturen und Welt-bilder ein "ideologisches Vakuum" hinterläßt, in das die Religion hineinstoßen kann (Gilles Ke-pel); vielmehr schafft die kulturelle Moderne selbst ein Vakuum, das eine individualisierte, flottierende Religiosität freisetzt.

Während Weber die wirtschaftsethischen Kon-sequenzen religiöser Doktrinen und Praktiken untersucht hat, kann Riesebrodts Text als ein Beitrag zur *politischen* Ethik der Weltreligionen sowie ihrer Spaltungs-, Kreuzungs- und Zerfalls-produkte verstanden werden. Offensichtlich eignet sich Religion hervorragend als Mobilisie-rungsfaktor für Gruppen, denen es nicht primär um die Verbesserung ihrer ökonomischen Markt-chancen, sondern um "sozialmoralische Fragen der richtigen Lebensführung und gerechten Ord-nung" (S. 244) geht. Die Legitimität dieser Fra-gen sollte Grund genug sein, sich mit politisch-religiösen Bewegungen zu beschäftigen – unge-achtet ihrer Antworten.

Volker Heins ist Lehrbeauftragter am Fachbe-reich Gesellschaftswissenschaften der Johann Wolfgang Goethe-Universität in Frankfurt am Main.

Anmerkung

- * Zugleich eine Besprechung von Gilles Kepel, *Die Rache Gottes*. Radikale Moslems, Christen und Juden auf dem Vormarsch, München: Piper, 1991; Martin Riesebrodt, *Fundamentalismus als pa-triarchalische Protestbewegung*. Amerikanische Protestanten (1910-28) und iranische Schiiten (1961-79) im Vergleich, Tübingen: Mohr, 1990.

BEWEGUNGSWISSENSCHAFT IN DER DISKUSSION

Kai-Uwe Hellmann

Soziale Bewegungen unter dem "Systemskop"

Erträge und Probleme systemtheoretischer Bewegungsforschung¹

Jenseits der Spezialisierung der Bewegungsforschung beschäftigt sich auch die allgemeine Soziologie mit sozialen Bewegungen. Von daher sind Stellungnahmen der 'grand theories' zum Gegenstandsbereich soziale Bewegungen erfolgt.² Das gilt etwa für die Theorie des kommunikativen Handelns von Jürgen Habermas und die Unterscheidung von System und Lebenswelt, die selbst in der Bewegungsforschung Resonanz erzeugt hat (Cohen 1985, Eder 1985, Brand/Büsser/Rucht 1986, Rojke 1987, Kriesi 1987, 1988, Rucht 1988, Neidhardt/Rucht 1991). Ein anderes Schicksal läßt sich dagegen für jene Arbeiten feststellen, die im Rahmen der Systemtheorie von Niklas Luhmann versuchen, soziale Bewegungen systemtheoretisch zu beschreiben (Mehlich 1983, Luhmann 1984a, 1986a, 1988a, 1991, Japp 1984, 1986a, 1986b, 1987, Bergmann 1987, Ahlemeyer 1989). Von Rezeption durch die Bewegungsforschung kann eigentlich keine Rede sein.³ Das mag auch daran liegen, daß jene Arbeiten insgesamt wenig einheitlich auftreten und eine übergreifende Systematik vermissen lassen. Deshalb wird in diesem Beitrag der Versuch unternommen, eine systematisch-kritische Darstellung jener Arbeiten zu geben, die sich aus der Sicht der Systemtheorie mit sozialen Bewegungen beschäftigt haben.

1. Systemtheorie und soziale Bewegungen

Für die systematische Darstellung der bisher vorgelegten Versuche, soziale Bewegungen sy-

stemtheoretisch zu beschreiben, gehe ich von der Gesellschaftstheorie Niklas Luhmanns aus. Am Ausgangspunkt dieser Darstellung steht dabei Luhmanns Begriff der modernen Gesellschaft.

1.1 Moderne Gesellschaft

Das aus der Sicht der Systemtheorie entscheidende Kennzeichen der modernen Gesellschaft ist funktionale Differenzierung. Funktionale Differenzierung ist das primäre Differenzierungsprinzip der modernen Gesellschaft. Alles, was in der modernen Gesellschaft an Systembildung möglich ist, orientiert sich direkt oder indirekt an funktionaler Differenzierung. Der Bezug darauf charakterisiert die gesellschaftstheoretische Behandlung von Themen und Problemen in der Systemtheorie, also auch die konzeptionelle Bearbeitung sozialer Bewegungen.

Generell ist das Prinzip sozialer Differenzierung die Form, in der sich eine Gesellschaft selbst organisiert, um Weltkomplexität zu reduzieren (Tyrell 1978). Luhmann unterscheidet dazu zwischen segmentärer, stratifikatorischer und funktionaler Differenzierung und weist jeder dieser Differenzierungsformen historisch spezifische Gesellschaften zu. So entspricht der einfachen segmentären Differenzierung die Vielzahl primitiver Gesellschaften, die aus untereinander gleichen Teilsystemen bestehen (Familien, Verwandtschaftssysteme). Dagegen kommt stratifizierte Differenzierung erst antiken Hochgesell-

BEWEGUNGSWISSENSCHAFT IN DER DISKUSSION

schaften zu, wie den Griechen und Römern, aber auch der europäischen Gesellschaft des Mittelalters bis etwa ins 18. Jahrhundert, die Schichtung aufweisen, die aus untereinander ungleichen Teilsystemen besteht (Adel/Volk). Funktionale Differenzierung ist schließlich das Formprinzip der modernen Gesellschaft seit dem 17. Jahrhundert, das durch eine Kombination von Gleichheit und Ungleichheit charakterisiert ist: Sämtliche funktionalen Teilsysteme sind insofern gleich, als sie jeweils eine bestimmte Funktion wahrnehmen, und ungleich, insofern sie jeweils eine andere Funktion wahrnehmen.

Mit der Entwicklung vom segmentären über den stratifikatorischen zum funktionalen Differenzierungstypus nimmt das Maß an Eigenkomplexität zu. Es ist jedoch keineswegs so, daß jede historisch spezifische Gesellschaft für sich nur eine Differenzierungsform aufweist. Vielmehr ist ein Nebeneinander aller drei Formprinzipien zu beobachten. Doch gibt es immer nur eine primäre Differenzierungsform für jede Gesellschaft, die die Organisation dieser Gesellschaft beherrscht. Alle anderen sind dieser nachgeordnet und auf sie ausgerichtet. Deshalb finden sich in der modernen Gesellschaft auch Phänomene, die durchaus auf segmentäre oder stratifizierte Differenzierung hinweisen, wie Familien oder soziale Ungleichheit (Luhmann 1985). Für Gesellschaft ist das aber nur in zweiter Linie von Bedeutung. Denn zuerst einmal ist die moderne Gesellschaft funktional differenziert (Mayntz 1988). Das betrifft auch soziale Bewegungen.

1.2 Folgeprobleme funktionaler Differenzierung

Funktionale Differenzierung bedeutet, daß Gesellschaft nach Maßgabe gesamtgesellschaftlich relevanter Funktionen in spezifische Teilsysteme ausdifferenziert wird, denen dann je für sich die universale Zuständigkeit zukommt, diese Funktion in der Gesellschaft adäquat zu erfül-

len. Nur Recht spricht Recht, nur Erziehung erzieht. Mit anderen Worten: Sämtliche Funktionssysteme sind autonom, d.h. sie bestimmen selber, was für sie relevant ist und was nicht. Diese Autonomie wird durch binäre Codes gewährleistet. Die Funktion binärer Codes ist es, Welt jeweils unter einem besonderen Gesichtspunkt zu beobachten und zu behandeln, etwa Konfliktregulierung oder Knappheit. Der Code eines Systems sorgt dabei für die Einheit des Systems und ist deshalb unersetzlich: Nur anhand der Unterscheidung von Wahrheit/Falschheit organisiert sich Wissenschaft; geht diese Unterscheidung verloren, fällt das System auseinander. Demgegenüber ist das Programm eines Funktionssystems austauschbar, ohne damit auch die funktionale Autonomie des Systems, und das heißt: funktionale Differenzierung als solche zu gefährden.

So gibt es in Wissenschaft mehrere Theorien, die sich aber alle an der Unterscheidung von Wahrheit/Falschheit orientieren. Immer jedoch muß ein Code mit einem bestimmten Programm gekoppelt sein: Geschlossenheit und Offenheit zugleich. Denn während der Code nur entscheidet, was für das System informativ ist und was nicht, ist das Programm für die Art und Weise zuständig, wie diese Information bearbeitet wird.

Diese Form von Autonomie hat zur Folge, daß kein Funktionssystem direkten Einfluß auf ein anderes ausüben vermag, ohne damit funktionale Differenzierung insgesamt in Frage zu stellen. Wirtschaft hat sich ebensowenig in Wissenschaft einzumischen wie Religion in Politik. Geschieht dies trotzdem, gerät das gesamte Gefüge aus dem Gleichgewicht, und es droht Entdifferenzierung (Haupt 1990, Gerhards 1991). Funktionale Differenzierung steht und fällt also damit, daß die einzelnen ausdifferenzierten Funktionssysteme über funktional eigenständige Codes verfügen, die unabhängig voneinander bestehen und auch unabhängig bleiben. Das be-

BEWEGUNGSWISSENSCHAFT IN DER DISKUSSION

trifft insbesondere die Gleichschaltung der Funktionssysteme untereinander: Es gibt keinen *primus inter pares*, kein Kontroll- oder Steuerungszentrum für funktionale Differenzierung und damit für die moderne Gesellschaft, sondern nur die Vielheit der Funktionssysteme, die allein in der Einheit ihrer Differenzierung moderne Gesellschaft repräsentieren. Es fehlt deshalb auch an einer einheitlichen Selbstbeschreibung der modernen Gesellschaft (Luhmann 1987).

Mit funktionaler Differenzierung sind besondere Folgeprobleme verbunden. Da jedes Funktionssystem Gesellschaft nur unter einem bestimmten Gesichtspunkt betrachtet, werden Folgeprobleme, die in keinen Zuständigkeitsbereich eines der Funktionssysteme fallen, nicht wahrgenommen. Umwelterstörung läßt sich zwar der Wirtschaft zurechnen, taucht dort aber als Kostenfaktor nicht adäquat auf; ebenso scheinen Partizipationsprobleme für das politische System selbst von geringem Irritationswert zu sein, auch wenn die 'Partei' der Nichtwähler stetig anwächst. Nicht anders für das Verhältnis von Zivilem Ungehorsam und Recht. Dadurch aber, daß die moderne Gesellschaft eines übergeordneten Kontroll- oder Steuerungszentrums entbehrt, kommt es zu einer systematischen Ignoranz dieser Folgeprobleme funktionaler Differenzierung, über die allenfalls noch Massenmedien berichten würden – gäbe es nicht auch soziale Bewegungen.

1.3 Funktionen sozialer Bewegungen

Sozialen Bewegungen kommt einmal die Funktion zu, auf bestimmte Folgeprobleme funktionaler Differenzierung aufmerksam zu machen. Sie leisten außerdem eine Selbstbeschreibung moderner Gesellschaft, wie sie sonst nicht zur Verfügung steht, wenn auch mit gravierenden 'Theoriedefiziten' (Luhmann 1984b: 45, 1986a: 232, 1991: 150). Luhmann spricht in diesem Zusammenhang auch von 'Ökologie des Nicht-

wissens' (Luhmann 1992b). Der Protest setzt bei einzelnen Funktionsproblemen an, die Japp als 'Rationalitätsdefizite' (Japp 1986a: 330, 1986b, 183, 1987: 543) bezeichnet. Letztlich jedoch richtet sich ihr Protest gegen funktionale Differenzierung und ihre Effekte, und dies in einem Maße, daß im Endeffekt funktionale Differenzierung als Formprinzip moderner Gesellschaft überhaupt verworfen wird (Luhmann 1986a, 1986b, 1987). Das gilt aber nicht für alle Bewegungen. Daher erscheint es zweckmäßig, zwischen moderaten Bewegungen, die nur das Programm eines Funktionssystems in Frage stellen, und radikalen Bewegungen, die den Code selbst angreifen, zu unterscheiden. Im ersteren Fall geht es nur darum, daß etwa für Politik gefordert wird, das Regierungsprogramm auszutauschen, indem die Opposition an die Regierung kommt. Im letzteren Fall wird dagegen die Entscheidung von Regierung und Opposition selbst in Frage gestellt, letztlich sogar die Unterscheidung von Regierenden und Regierten, was funktionale Differenzierung als Formprinzip der modernen Gesellschaft betrifft und auf Entdifferenzierung zielt (Mehlich 1983). Abgesehen von dieser internen Differenzierung ist aber festzuhalten, daß soziale Bewegungen eine Selbstbeschreibung der modernen Gesellschaft leisten, wie sie innerhalb des Schemas funktionaler Differenzierung sonst nicht vorgesehen ist: "Mit diesen besonderen Merkmalen leistet die protestierende Reflexion etwas, was sonst nirgends geleistet wird. Sie greift Themen auf, die keines der Funktionssysteme, weder die Politik noch die Wirtschaft, weder die Religion noch das Erziehungswesen, weder die Wissenschaft noch das Recht als eigene erkennen würden. Sie stellt sich quer zu dem, was auf Grund eines Primates funktionaler Differenzierung innerhalb der Funktionssysteme an Selbstbeschreibungen anfällt." (Luhmann 1991a: 153) Daher kommt sozialen Bewegungen eine für moderne Gesellschaft geradezu einzigartige Funktion zu, die innerhalb der modernen Gesellschaft kein funk-

BEWEGUNGSWISSENSCHAFT IN DER DISKUSSION

tionales Äquivalent kennt⁴ – von Luhmanns Vorschlag einmal abgesehen, daß allein Systemtheorie dies zu leisten vermag. Zugleich gilt aber auch, daß soziale Bewegungen kein Funktionssystem im Sinne funktionaler Differenzierung sind.⁵

Unter diesem Gesichtspunkt gewinnt auch Luhmann sozialen Bewegungen eine durchaus positive Bewertung ab, die über die Jahre immer deutlicher zum Ausdruck kommt⁶: „Die Protestbewegungen können sich das historische Verdienst zuschreiben, Themen entdeckt und ins Gespräch gebracht zu haben.“ (Luhmann 1991a: 153) Einerseits geht es also um „deutliche Reflexionsdefizite der modernen Gesellschaft“ (153) und den Aufweis von Folgeproblemen funktionaler Differenzierung, die innerhalb der bestehenden Differenzierungsschemas keine Relevanz gewinnen, wenngleich sie mannigfaltige Resonanzeffekte erzeugen. Andererseits geht es um eine Selbstbeschreibung moderner Gesellschaft, die über den „Protest gegen funktionale Differenzierung und ihre Effekte“ (Luhmann 1986a: 234, 1986b: 29, 1987: 173) die Einheit moderner Gesellschaft gerade unter diesem Problemaspekt beschreiben, wenn auch ‚von außen‘, so als ob die Protestbewegungen nicht dazu gehören würden – was Luhmann regelmäßig beklagt (Luhmann 1986a: 227; 1987: 173, 1988b: 14, 1991: 150). Anders wäre eine Selbstbeschreibung der modernen Gesellschaft aber auch gar nicht vorstellbar, als daß ein Teilsystem von Gesellschaft Gesellschaft als Ganzes beschreibt und dabei unterstellt, daß es zugleich nicht dazu gehört. Die Alternative wäre allenfalls eine Theorie selbstreferentieller Systeme – über diese Alternative verfügen die ‚Alternativen‘ aber nicht: Deshalb „Alternative ohne Alternative.“⁷

Eine weitere Funktionsbestimmung liegt im Begriff des Konflikt- bzw. Immunsystems vor. Konfliktsysteme entstehen ‚parasitär‘, wenn einer

Erwartung widersprochen wird: „Iß Deinen Teiler leer!“ – „Nein!“ Wird diese Form der Ablehnung einer Erwartung nicht akzeptiert, kommt es zum Konflikt; ein Konfliktsystem besteht dabei immer aus zwei Parteien. Die Funktion eines Konfliktsystems ist es nun, die Struktur, der widersprochen wird, zugunsten der kommunikativen Kontinuität zur Disposition zu stellen, ggf. aufzugeben und durch eine andere zu ersetzen. Diese Schutzfunktion beschreibt Luhmann auch als Immunreaktion: „Das System immunisiert sich *nicht gegen das Nein*, sondern *mit Hilfe des Nein*; es schützt sich nicht *gegen Änderungen*, sondern *mit Hilfe von Änderungen gegen Erstarrung* in eingefahrenen, aber nicht mehr umweltaidäquaten Verhaltensmustern. Das Immunsystem schützt nicht die Struktur, es schützt die Autopoiesis, die geschlossene Selbstreproduktion des Systems.“ (Luhmann 1984a: 507) Vor diesem Hintergrund beschreibt Luhmann auch soziale Bewegungen als Konflikt- bzw. Immunsysteme.⁸

Sie reagieren damit auf kommunikative ‚Antigene‘ in der Gesellschaft, indem sie einzelne gesellschaftliche Strukturen in Frage stellen, die Schwierigkeiten machen, um den gesellschaftlichen Prozeß im ganzen zu sichern: „Autopoiesis geschieht normalerweise nach Rezept, das heißt auf Grund von Erwartungsstrukturen. Das Immunsystem sichert die Autopoiesis auch dann, wenn dieser Normalweg blockiert ist.“ (549) Vor diesem Hintergrund kommt Luhmann zu der Feststellung: „All das ermöglicht selbstreferentielle Systeme eines eigenartigen Typus, die mit hoher Widerspruchs- und Konfliktbereitschaft Funktionen im Immunsystem der Gesellschaft übernehmen können.“⁹

Nicht unerwähnt bleiben soll die Verbindung von sozialen Bewegungen und Risikokommunikation. Danach hat das Risikopotential in der modernen Gesellschaft so sehr zugenommen, daß immer mehr Entscheidungen anfallen, die

BEWEGUNGSWISSENSCHAFT IN DER DISKUSSION

mit hoher Wahrscheinlichkeit die Möglichkeit von Schäden beinhalten (z. B. Hochtechnologie). Nachdem es aber im 18. Jahrhundert um Normkonflikte über divergierende Auffassungen von Gerechtigkeit und im 19. Jahrhundert um Knappheits- und Verteilungskonflikte ging, die zur Systembildung sozialer Bewegungen geführt haben, ist es im 20. Jahrhundert vor allem die Risikoproblematik, auf die sich soziale Bewegungen letztlich konzentrieren: "Das eigentlich Neue der Protestbewegungen unserer Tage liegt jedoch nicht in diesen zersplitterten Resten einer einst mächtigen Anmahnung von Rechtlichkeit und ökonomischer Solidarität, sondern es liegt in einem neuen Typ von Protesten: in der Ablehnung von Situationen, in denen man das Opfer des riskanten Verhaltens anderer werden könnte." (Luhmann 1991a: 146) Insofern spielen soziale Bewegungen "Betroffenheit gegen Entscheidung" (Luhmann 1991a: 148) aus. Dabei stellt sich die Frage, ob es sich bei dieser Unterteilung jeweils um 'Zentralkonflikte' einer bestimmten Gesellschaft handelt, an die sich soziale Bewegungen dann anhängen.¹⁰

1.4 Soziale Bewegungen als soziale Systeme

Die Bestimmung sozialer Systeme hat sich mit der Theorieentwicklung Luhmanns gewandelt. Auszugehen ist von zwei Paradigmenwechseln, die auf grundsätzliche Theorieentscheidungen Luhmanns zurückzuführen sind. Die erste war die Abkehr Luhmanns von der aristotelischen Unterscheidung von Ganzem und Teil und der Metapher, daß das Ganze mehr sei als die Summe seiner Teile. Stattdessen hat Luhmann für die Soziologie die Leitdifferenz von System und Umwelt eingeführt und damit den Emergenzeffekt in einer neuen Unterscheidung untergebracht: Jedes System besitzt gegenüber seiner Umwelt emergente Qualität, d.h. dem System kommen neue Eigenschaften zu, die sich nicht allein aus der Umwelt ableiten oder darauf zu-

rückführen lassen. Dabei schrieb Luhmann sozialen Systemen die Funktion der Komplexitätsreduktion in Form der System/Umwelt-Differenz zu. Die zweite Theorieentscheidung war die Abkehr von der Theorie offener Systeme Bertalanffys und die Aufnahme einer bestimmten Theorievariante geschlossener Systeme, nämlich des Autopoiesis-Konzepts von Humberto Maturana und Francisco Varela. Nunmehr ist die Bestimmung sozialer Systeme nicht mehr nur eine Frage der Struktur in Form der System/Umwelt-Differenz, sondern auch des Prozesses, d.h. des operativen Geschehens, in dem sich ein soziales System von Ereignis zu Ereignis selbst in Gang hält. Somit haben sich mit der 'autopoietischen Wende' auch die Kriterien leicht verschoben, die für die Bestimmung sozialer Systeme maßgeblich sind. Diese Veränderung betrifft auch die systemtheoretische Beschreibung sozialer Bewegungen.

Ohne diesen Paradigmenwechsel im einzelnen zu verfolgen, kommt es nach der 'autopoietischen Wende' für die Bestimmung sozialer Systeme darauf an, die Autopoiesis sozialer Systeme (1) an der Kombination von Codierung und Programmierung festzumachen. Nur diese Kombination verbürgt die Einheit des Systems. Eine weitere Form der Bestimmung autopoietischer Systeme besteht (2) im Aufweis operativer Letzt-elemente. Autopoiesis heißt, daß die Elemente, aus denen ein autopoietisches System besteht, eben diese Elemente selber produzieren. Ein autopoietisches System reproduziert sich nur durch sich selbst und macht sich insofern unabhängig von Umwelt. Dabei zeigen auch die Systemelemente die Einheit des Systems an, denn Autopoiesis liegt nur dann vor, wenn von Operation zu Operation Anschlußfähigkeit gelingt. Insofern ist die Strukturvariante durch eine Prozeßvariante ergänzt worden.

1. Zum ersten Punkt liegt eine Reihe von Vorschlägen vor, was als Kombination von Codie-

BEWEGUNGSWISSENSCHAFT IN DER DISKUSSION

rung und Programmierung sozialer Bewegungen gelten könnte. So sagt Luhmann etwa, daß die Unterscheidung von Mann und Frau der Code der Frauenbewegung sei und Gleichheit ihr Programm (Luhmann 1988a: 64), Bergmann hat dagegen die Überlegung angestellt, daß der Moralkommunikation Codefunktion zukomme (Bergmann 1987: 374ff). Eine allgemeinere Bestimmung führt die Idee der Konflikt- bzw. Immunsysteme fort, indem der Protest sozialer Bewegungen als eine Form beschrieben wird, die zwei Seiten hat: Auf der einen Seite diejenigen, die protestieren, auf der anderen Seite diejenigen, an die sich dieser Protest richtet: "Proteste sind Kommunikationen, die an andere adressiert sind und deren Verantwortung anmahnen." (Luhmann 1991a: 135, Paris 1989a) Damit wäre eine Art Codierung angesprochen, während das Programm das jeweilige Thema umfaßt, das sich eine soziale Bewegung zum Anlaß und Gegenstand des Protestes wählt: "Das System ist, so könnte man eine bekannte Formel variieren, offen in bezug auf Themen und Anlässe, aber geschlossen in Bezug auf die Form des Protestes." (Luhmann 1991a: 137) Japp begnügt sich einmal sogar nur mit einem Programmhinweis, ohne jede Codebestimmung (Japp 1986b: 181).

2. Auch zum zweiten Punkt der Bestimmung sozialer Bewegungen als autopoietische Systeme ist eine Reihe von Versuchen unternommen worden, operative Letzteinheiten aufzuspüren, die die operationale Geschlossenheit sozialer Bewegungen leisten. Einen Vorschlag Luhmanns aufnehmend, den er aber bald wieder fallen ließ¹¹, hat Japp Angstkommunikation als operative Letzteinheit sozialer Bewegungen beschrieben, so daß alles, was Angst kommuniziert, eine soziale Bewegung anzeigt: "Selbstreferentielle Schließung wird ermöglicht über selbstselektive Verkopplung von angstbasierten Kommunikationen als basale (Letzt-)Einheiten des Systems." (Japp 1986b: 178f. 1987: 542) Aber auch Japp hat in neueren Veröffentlichungen davon wieder

Abstand genommen (Japp/Haltmann 1992a, 1992b). In diesem Zusammenhang ist auch der Vorschlag Ahlemeyers bemerkenswert, Mobilisierung als operatives Letztelement sozialer Bewegungen zu kürzen, wobei Mobilisierung verstanden wird als Aufforderung zum Mitmachen, die nicht nur andere verpflichten soll, sondern vor allem selbstbindend wirkt (Ahlemeyer 1989). Eine soziale Bewegung läge damit immer dann vor, wenn Mobilisierung erfolgt: "Mobilisierung mobilisiert Mobilisierung" (188), also immer dann, wenn jemand jemanden dazu auffordert, bei etwas mitzumachen, auch unter Androhung von Pressionen (183).

Alles in allem wurde – in Anbetracht der insgesamt unvollständigen Ausstattung, die sozialen Bewegungen von systemtheoretischer Seite bisher zugestanden wird – nicht geizig verfahren mit der Bezeichnung sozialer Bewegungen als 'autopoietische Systeme' (Luhmann 1984a: 548, 1988a: 61, 1991: 136). Daß bei sozialen Bewegungen im Vergleich mit Funktionssystemen nur ungenügend nachgewiesen werden konnte, wie die Autopoiesis im einzelnen vor sich geht, hat Japp dazu geführt, soziale Bewegungen als nur schwach ausdifferenzierte Sozialsysteme zu beschreiben¹², und auch Luhmann verweist darauf, daß soziale Bewegungen aufgrund ihrer prekären Konstruktionsweise¹³ nur "temporär" (Luhmann 1991a: 139) in Erscheinung treten und ihnen damit nur eine bedingte Lebensdauer zukommt. Insgesamt verbleibt aus dieser Beschreibungsperspektive jedoch ein noch relativ unbestimmtes Bild der Systembestimmung sozialer Bewegungen, Das betrifft auch die Einbindung sozialer Bewegungen in die Unterscheidung von Interaktion, Organisation und Gesellschaft, die trotz mannigfacher Vorschläge¹⁴ noch immer nicht gelungen ist: Weder handelt es sich bei sozialen Bewegungen bloß um Interaktionssysteme, da Anwesenheit im strengen Sinne niemals gegeben ist, noch ist der Organisationsbegriff allein geeignet, die Spezifik sozialer Be-

BEWEGUNGSWISSENSCHAFT IN DER DISKUSSION

wegungen adäquat zu erfassen, da Bewegungsteilnehmern nicht Mitgliedschaft, allenfalls Anhängerschaft zukommt (Neidhardt 1985a 195). Nicht zuletzt ist auch die Frage, inwiefern soziale Bewegungen auf der Ebene der Gesellschaft anzusiedeln sind, noch unentschieden. Gemessen an dieser Unterscheidung sind soziale Bewegungen "ortlos." (Rucht/Roth 1992: 32)

1.5 Modernisierung und Individualisierung

Nachgetragen sei noch, daß teilweise besondere Bedingungen für die Systembildung sozialer Bewegungen angeführt werden, die einen Zusammenhang herstellen zwischen "Modernisierung und Individualisierung". Luhmann spricht hier vom "Zusammenhang dreier Variablen" (Luhmann 1984a: 543, 1988b)¹⁵, dessen erste die "Lockerung der internen Bindungen" ist, mithin der Verlust der Orientierungsleistung primärer Bindungen durch Familie, Verwandtschaft oder weltlicher wie religiöser Gemeinde. Da die nachlassende Eingebundenheit in primäre Erwartungsstrukturen den Individuen ein höheres Maß an Autonomie abverlangt, führt dieses zu einer größeren Vielfalt unterschiedlicher Kommunikationsbeiträge. Schließlich hat dieser Individualisierungsschub auch zur Folge, daß die atomisierten Individuen den Verlust von Primärbindungen bisweilen durch zumeist kurzlebige Spontanaggregationen zu kompensieren suchen, die Luhmann als "Kumulierung von Effekten" anspricht. Er macht dabei die Unterscheidung, daß die Effekte derartiger Aggregationen sich gemeinhin in einem eher fluiden Bereich auswirken, den er "kollektive Mentalitäten" (544) nennt. Es kann aber auch zur Entstehung rigider Formen kommen, nämlich "zu sozialen Bewegungen, die auch Handlungen rekrutieren können."¹⁶

Ähnlich, wie Luhmann die Systembildung sozialer Bewegungen in Zusammenhang bringt mit

dem Prozeß der Modernisierung, verfährt Japp, der sich des Lebenschancen-Konzepts von Ralf Dahrendorf bedient – wenngleich er sich damit nicht mehr im Rahmen der Systemtheorie befindet. Dieses Konzept sieht den Modernisierungsprozeß einerseits begleitet von einem Verlust an primären Bindungen, die Dahrendorf als Ligaturen bezeichnet, und andererseits von einem Gewinn an Verhaltensmöglichkeiten, die er Optionen nennt (Japp 1986a: 314, 1986b: 181). Dabei bringt eine Auflösung traditioneller Bindungen – das sind "durchgreifende identitätsverbürgende Gewißheitsquellen" (Japp 1986a: 321) – nicht nur zunehmende Haltlosigkeit und eine bedrohliche Abnahme von Erwartungssicherheit mit sich. Denn die Zunahme an Wahlmöglichkeiten wirft überdies ungeahnte Orientierungsschwierigkeiten auf, die die allgemeine Problemlage noch verschärfen. Im Zuge dieser Entwicklung haben sich aber neue Formen der Vergemeinschaftung herausgebildet, zu denen auch die neuen sozialen Bewegungen zählen. Insofern spricht Japp von einem gemeinsamen, wenn auch abstrakten Interesse, das die neuen sozialen Bewegungen verfolgen, nämlich der "generellen Abwehr von Veränderungsabsichten" (328), um die Situation nicht noch zu verschlimmern. Außerdem führt er die Systembildung neuer sozialer Bewegungen auf eine "Differenzerfahrung" (Japp 1986b: 183) zurück, die naheliegenderweise die Erfahrung der Differenz von abnehmenden Ligaturen und zunehmenden Optionen betrifft.

Japp geht aber noch einen Schritt weiter, wenn er bei der Selbsterzeugung der neuen sozialen Bewegungen einen kollektiven Identitätsbildungsprozeß feststellt. So kommt eine "strukturelle Motivbasis" (Japp 1986a: 320) der neuen sozialen Bewegungen zum Vorschein, die generell auf gefährdete Identität reagiert: Immer geht es um die "Bewältigung riskanter Identität." (Japp 1987: 539) Denn wegen des Verlustes von Ligaturen ist die individuelle wie kollektive Identität

BEWEGUNGSWISSENSCHAFT IN DER DISKUSSION

titätsbildung darauf angewiesen, sich vermehrt selbstreferentiell zu orientieren. Da fremdreferentielle Anknüpfungspunkte, um reine Selbstreferenz und damit Stillstand zu unterlaufen, aber weiterhin erforderlich bleiben (Luhmann 1984a: 604), diese aber durch die Zunahme von Optionen immer schneller wechseln, instabiler, weniger verlässlich, also kontingent werden, gestaltet sich Identitätsbildung immer schwieriger und aufwendiger. Deshalb neigen die neuen sozialen Bewegungen nach Japp auch zu einer "komplexen Präferenz für identitätsstiftende Lebensformen" (Japp 1986a: 319). Vor diesem Hintergrund ließe sich eine Funktionsbestimmung ganz anderer Art festmachen, die soziale Bewegungen in Verbindung setzt mit Identitätsproblemen des modernen Menschen.

2. Gesichtspunkte einer kritischen Gesamteinschätzung systemtheoretischer Bewegungsforschung

Der Versuch einer Systematisierung jener Arbeiten, die soziale Bewegungen systemtheoretisch zu beschreiben suchen, sollte nicht dazu verleiten, zwanghaft Einheit herzustellen, wo Vielfalt regiert. Denn unschwer läßt sich feststellen, daß harte Aussagen neben weichen stehen, Argumente in einigen Punkten konvergieren, in anderen divergieren, manche Formulierungen immer wiederkehren, andere dagegen vereinzelt bleiben und sich theoriekonsequente Annahmen mit gänzlich exotischen abwechseln. Nur eines ist unstrittig: Es gibt soziale Bewegungen. Und natürlich: daß soziale Bewegungen autopoietische Systeme sind. Aber dann gehen die Meinungen auch schon wieder auseinander. So wird versucht, soziale Bewegungen ebenso anhand bestimmter Bezugsprobleme zu identifizieren, wie ein spezifischer Funktionsbezug helfen soll, die Einheit sozialer Bewegungen zu begründen. Aber auch allgemeine Kommunikationsformen, die sozialen Bewegungen eigen sein sollen, scheinen geeignet, um die *dif-*

ferentia specifica sozialer Bewegungen zu bestimmen, oder spezielle Letzelemente, mit Hilfe derer sich soziale Bewegungen selbstreferentiell von ihrer Umwelt abschließen. Insofern handelt es sich *prima facie* um eine Gemengelage von Argumentationssträngen, die von sich aus wenig Kohärenz aufweisen, geschweige denn den Theoriezusammenhang immer mitreflektieren, und in sachlicher, zeitlicher wie sozialer Hinsicht auf unterschiedlichstem Niveau angesiedelt sind. Daher bleibt konstruktive Kritik angebracht. Auf folgende Fragestellungen wird eingegangen: (1) Kontingenzprobleme, (2) Funktionen, (3) Systembildung, (4) Sinnvorschlag und Handlungsaufforderung sowie (5) die Moral sozialer Bewegungen. Überdies wird versucht, weitere Anregungen zur Systematisierung zu geben.

2.1 Kontingenzprobleme: Entstehung und Entfaltung sozialer Bewegungen

Die systemtheoretische Beschreibung sozialer Bewegungen geht von Schwierigkeiten aus, die die meisten Ansätze in der Bewegungsforschung mit der Erklärung der Entstehung und Entfaltung sozialer Bewegungen haben. Diese Schwierigkeiten haben vor allem damit zu tun, daß immer wieder der Versuch unternommen wird, soziale Bewegungen auf bestimmte "Ursachen" zurückzuführen, deren Wirkungen sie dann darstellen. Das ist bisher aber nur ungenügend gelungen und wird deshalb zu Recht kritisiert. Das wird auch innerhalb der Bewegungsforschung gesehen. So hat etwa Joachim Raschke (1985) zwischen einem strukturanalytischen, einem sozialpsychologischen und einem interaktionistischen Ansatz unterschieden und festgestellt, daß jeder Ansatz für sich nicht ausreicht, die Systembildung sozialer Bewegungen aus dem Bereich der Beliebigkeit herauszuführen. Während beim strukturanalytischen Ansatz objektive Problemlagen unterstellt werden, sind es beim sozi-

BEWEGUNGSWISSENSCHAFT IN DER DISKUSSION

alpsychologischen subjektive. Doch reicht die Eingrenzung der Entstehungsbedingungen jeweils nicht aus, um die Systembildung sozialer Bewegungen nicht nur als bloße Möglichkeit zu erklären. Insbesondere der strukturanalytische und der sozialpsychologische Ansatz zeigen hier Schwächen. Beim strukturanalytischen Ansatz gibt es immer mehr Anlässe, die die Systembildung sozialer Bewegungen objektiv nahelegen, als tatsächlich der Fall ist: "Die Geschichte der Gesellschaften ist eine Geschichte von sozialen Bewegungen, die nicht stattgefunden haben - obwohl die Probleme ihrer Gesellschaften gute Gründe zur Mobilisierung gaben." (Neidhardt 1985: 198) Gleiches gilt für den sozialpsychologischen Ansatz: "Grievances are everywhere, movements not." (Japp 1984, 316) Und der interaktionistische Ansatz nimmt von einem kausalgenetischen Erklärungsanspruch explizit Abstand (Snow/Rochford/Worden/Benford 1986). Es entsteht daher der Eindruck, als ob keiner der Ansätze für sich in der Lage wäre, die Entstehung und Entfaltung sozialer Bewegungen zu erklären, und wenn, dann nur vereint, in komplementärer Harmonie. Es bleibt dennoch die Frage, ob es überhaupt möglich ist, die Systembildung sozialer Bewegungen auf "Ursachen" zurückzuführen. Eben hier setzt die systemtheoretisch orientierte Bewegungsforschung an, indem sie Selbsterzeugung statt Fremdverschulden als Ausgangspunkt der Fragestellung nimmt (Japp 1984, Bergmann 1987). Entsprechend sind es nicht mehr konkrete "Ursachen", die zur Systembildung sozialer Bewegungen führen, sondern Zufälle, die dann unter besonderen Umständen, die aber nicht vorhersehbar sind, die Systembildung sozialer Bewegungen zur Folge haben: "Nicht die 'Ursache' für den Konflikt ist demnach für die Entstehung zumindest der 'neuen' sozialen Bewegungen entscheidend - sie kann relativ beliebig, geringfügig oder gar nicht mehr identifizierbar sein -, sondern der sich selbst selektiv entfaltende Konfliktprozeß." (Bergmann 1987: 371, Japp 1984: 322, Luh-

mann 1991a: 149f.) Alles weitere ist dann eine Sache von "previous networks", "small beginnings" und angemessener Resonanzfähigkeit in der Öffentlichkeit.¹⁷

Betrachtet man jedoch vor diesem Hintergrund die Angebote, wie sie bisher zur systemtheoretischen Beschreibung sozialer Bewegungen vorgelegt wurden, so melden sich berechnete Zweifel an, ob es nunmehr gelungen ist, die Systembildung sozialer Bewegungen aus dem Bereich der Beliebigkeit zu befreien. So legitim die Kritik an den bisherigen Erklärungsansätzen der Bewegungsforschung auch ist, so unzulänglich erweisen sich die Alternativen gleichwohl, mißt man sie an den selbstformulierten Kriterien. Daß eine Reihe von neuen und durchaus konstruktiven Beobachtungen angeführt werden, sei unbestritten. Das Problem der Erklärung sozialer Bewegungen aus bestimmten Ursachen jedoch, das mitunter zum Anlaß genommen wurde, um Systemtheorie als Ausweg aus diesem Dilemma zu preisen, ist mit der systemtheoretischen Beschreibung sozialer Bewegungen keineswegs gelöst. Wenngleich eine kausalgenetische Erklärung sozialer Bewegungen nicht recht überzeugen mag, so ist auch nicht ganz nachvollziehbar, daß gesellschaftliche Entstehungsbedingungen für die Systembildung sozialer Bewegungen als nahezu irrelevant erklärt werden. Da wird es keinesfalls befriedigen, wenn man sich lediglich mit der Auskunft konfrontiert sieht, daß die kausalgenetische Re-Konstruktion der Systembildung sozialer Bewegungen nicht gelingen kann, aus "Gründen", die mit der Komplexität von Welt zu tun haben - es geht ja gerade darum, die Nichtbeliebigkeit sozialer Bewegungen zu begreifen.

2.2 Zur funktionalen Bestimmung sozialer Bewegungen

Bei der funktionalen Bestimmung sozialer Bewegungen orientiert sich die Darstellung an der

BEWEGUNGSWISSENSCHAFT IN DER DISKUSSION

Unterscheidung von Funktion, Leistung und Reflexion (Luhmann 1977). Während Reflexion die Beziehung auf sich selbst beschreibt, stellt Leistung die Beziehung zu anderen dar. Funktion schließlich bezeichnet die Beziehung des Systems zur Gesellschaft, für die das System die Funktion wahrnimmt. Damit gilt nur als Funktion, was in Beziehung steht zur Gesellschaft. Vor diesem Hintergrund erscheint die funktionale Bestimmung sozialer Bewegungen als ambivalent. Daß Luhmann soziale Bewegungen als "Protest gegen die funktionale Differenzierung und ihre Effekte" beschreibt, mit der Funktion, auf Folgeprobleme funktionaler Differenzierung aufmerksam zu machen, ist nicht zwingend: Wären es nicht funktionale Differenzierung und ihre Effekte, auf die soziale Bewegungen aufmerksam machen, wäre es vielleicht etwas anderes. Auch die Funktion eines "Immunsystems", das auf "kommunikative" Antigene reagiert, die der Gesellschaft gefährlich werden können, oder die Funktion der "Selbstbeschreibung der Gesellschaft" erweisen sich als ebenso fragwürdig. Weder läßt sich der Eindruck belegen, daß soziale Bewegungen als Immunsysteme betrachtet werden – eher im Gegenteil: Gerade soziale Bewegungen erscheinen als jene Antigene, die der Gesellschaft gefährlich werden, indem sie Unruhe und Unordnung in die Gesellschaft bringen¹⁸ –, noch läßt sich bestätigen, daß der Beschreibung moderner Gesellschaft durch soziale Bewegungen auch nur annähernd die Bedeutung beigemessen wird, die einer Selbstbeschreibung der Gesellschaft im Ansatz zugestanden werden müßte.

Insofern stellt sich die Frage, ob die Funktionsbestimmung sozialer Bewegungen mit dem Schema von Funktion, Leistung und Reflexion adäquat erfaßt wird. Geht man etwa von den Überlegungen aus, daß die Systembildung sozialer Bewegungen in direkter Verbindung steht mit einer Verschlechterung von Lebenschancen in der modernen Gesellschaft, so liegt der Schluß

nahe, daß soziale Bewegungen nicht nur funktional sind für Gesellschaft, sondern auch für jene, die soziale Bewegungen kommunikativ in Bewegung halten. Nur wäre dann wiederum zu fragen, inwieweit sich Faktoren wie "Verbesserung von Lebenschancen": der Ausbalancierung von Ligaturen und Optionen", "Präferenz für identitätsstiftende Lebensformen" oder "Bewältigung riskanter Identität" noch im Gegenstandsbereich der Theorie sozialer Systeme befinden und für die Beobachtung und Beschreibung sozialer Bewegungen als autopoietische Systeme auch zugänglich sind. Denn offensichtlich wird die Systembildung sozialer Bewegungen hier weniger auf Systemprobleme zurückgeführt, die die Gesellschaft mit sich selber hat, als vielmehr auf Umweltprobleme, die "Subjekte" in der Umwelt von Gesellschaft mit sich selber wegen Gesellschaft haben. Es würde sich hier eher um einen Funktionsbezug handeln, der sein Bezugsproblem wohl mit der modernen, funktional differenzierten Gesellschaft selbst hat, aber weniger an Gesellschaft orientiert ist als vielmehr an denjenigen, die mit der Bewältigung gefährdeter Identität kämpfen.

Hier handelt es sich offenbar um ein Problem des spezifischen Funktionsbezugs sozialer Bewegungen im Einklang mit Systemtheorie.¹⁹ Ein Vorschlag, um diese Ambivalenz aufzulösen, könnte darin bestehen, zwischen der *Eigenfunktion* sozialer Bewegungen, die in der Bewältigung gefährdeter Identität besteht, und dem *Funktionseffekt* sozialer Bewegungen zu unterscheiden, der darin liegen mag, daß das Protestverhalten sozialer Bewegungen und die kritische Beschreibung der modernen, funktional differenzierten Gesellschaft unbestimmbaren Einfluß auf soziale Evolution ausüben (Japp 1984: 326, 1986a: 328, Luhmann 1984b: 43). Dem Befund Japps, daß der Erfolg sozialer Bewegungen unsicher sei, was ihre funktionale Bestimmung aber nicht tangiere²⁰, käme in diesem Kontext jedoch nur noch bedingte Gültigkeit

BEWEGUNGSWISSENSCHAFT IN DER DISKUSSION

zu. Denn selbst die Funktionsbestimmung sozialer Bewegungen hätte sich mit dieser Überlegung Japps dann geändert. Ein differenzierterer Funktionsbegriff stünde dann in Aussicht, der sich nicht mehr an funktionaler Differenzierung und damit an Gesellschaft ausrichtet, obgleich soziale Bewegungen ohnehin keine Funktionssysteme in diesem strengen Sinne sind, sondern an denjenigen, die von einer bestimmten Systembildung konkreten "Nutzen" haben, also an "Menschen" – ein blinder Fleck der Theorie?

2.3 Zur Konzeptualisierung sozialer Bewegungen als soziale Systeme

Betrachtet man die Systembestimmung sozialer Bewegungen, wie sie etwa von Luhmann oder Bergmann vorgenommen wurde, so stellt sich die Frage, ob Codes wie Moral oder Protest tatsächlich systemgenerierend wirken und zur operationalen Geschlossenheit des Systems führen. Protest ist eine ungemein allgemeine Form, die gewiß nicht die logische Struktur von Funktionscodes aufweist, weiterer Bestimmung jedoch entbehrt. Das gilt auch für Moral: Zeigt etwa jede Moralkommunikation eine soziale Bewegung an? Wohl kaum.²¹ Ebenso fragwürdig ist, ob Angst als Abgrenzung von Bewegungskommunikation wirklich ausreicht. Wenn jeder Ausdruck von Angst nach Anlaß von Mobilisierung wird, ist Angst nicht minder amorph wie Macht bei Weber. Zu fragen bleibt auch, was Mobilisierung mit sozialer Bewegung zu tun hat. "Mobilisierung mobilisiert Mobilisierung" – aber ist damit tatsächlich die soziale Bewegung als solche erfaßt oder nur eine soziale Bewegung im Prozeß der Mobilisierung? Hier bietet sich die Unterscheidung Meluccis von "movement", die weitestgehend latent bleibt, und "mobilization" an, die über sichtbare Aktionen läuft (Melucci 1985, Bergmann 1987: 378). Nicht von ungefähr unterscheidet Ahlemeyer zwischen Sinn- und Handlungsvorschlag, also zwischen dem Vorschlag, über ein bestimmtes Thema (z.B.

Frieden) zu kommunizieren, und der Aufforderung, sich durch Aktion (z.B. Demonstration) für dieses Thema einzusetzen, wobei Mobilisierung nur diese Handlungsaufforderung beschreibt, so daß sich die Frage stellt, als was sich dann der Sinnvorschlag beschreiben läßt. Ohnehin bleibt zu fragen, ob die Handlungsaufforderung den Sinnvorschlag nicht voraussetzen muß, um zur Mobilisierung anzuregen: Mobilisieren wozu? – "denn das Protestieren kann nicht gut als Ziel der Bewegung deklariert werden." (Luhmann 1991a: 139)

Nimmt man diese Überlegung auf, so stellt sich die Frage, wie "movement" und "mobilization" sich zueinander verhalten. Mit Luhmann ließe sich etwa sagen, daß sich "movement" und "mobilization" zueinander verhalten wie *Medium* und *Form*. Luhmann hat diese Unterscheidung von Fritz Heider entlehnt, der sie am Beispiel von Luft veranschaulicht (Heider 1927). Luft als solche ist nicht wahrnehmbar: Sie ist einfach da. Dennoch ist Luft die Voraussetzung dafür, daß Schall, Licht oder Gerüche übertragen werden. Insofern ist Luft unsichtbar und zeigt sich nur in der Form, daß ihre elementaren Bestandteile verdichtet werden und dann die Übertragung von Schall, Licht oder Gerüchen gestatten. In diesem Sinne ist Luft ein Medium, das nur in bestimmten Formen zum Vorschein kommt und selbst unsichtbar bleibt. Formen gibt es nur, wenn es ein Medium gibt. Das Medium selbst zeigt sich jedoch nur in den Formen und ist somit nur indirekt zugänglich. Luhmann unterscheidet hier zwischen der losen Koppelung der Elemente, die das Medium ausmachen, und der rigiden, die für die Form steht (Luhmann 1988c, 1991b), wobei Form selbst verstanden wird als eine Unterscheidung mit zwei Seiten: Darin besteht die Rigidität der Koppelung.

Übertragen auf soziale Bewegungen könnte das bedeuten, daß "movement" gleichgesetzt wird mit Medium und "mobilization" mit Form, Form

BEWEGUNGSWISSENSCHAFT IN DER DISKUSSION

hier verstanden als die Unterscheidung von Mitmachen/Nicht-Mitmachen. Melucci unterscheidet auch zwischen "latency" und "visibility". Mobilisierung wäre dann eine Form, die sich in das Medium soziale Bewegung einräbt. Ohne das Medium gäbe es die Form nicht, ohne Bewegung keine Mobilisierung. Damit verhielten sich soziale Bewegung und Mobilisierung zueinander wie zwei unterschiedliche Aggregatzustände, die unabhängig voneinander gar nicht existieren könnten. Mobilisierung würde die allgemeine Form darstellen, in der eine soziale Bewegung als Medium sichtbar wird, und der ganze Vorgang könnte als "mobilisierte Netzwerke von Netzwerken" (Neidhardt 1985: 197, Bergmann 1987: 377) bezeichnet werden. Es bleibt jedoch zu fragen, ob "movement" genau jene Elemente vorgibt, die in verdichteter Form "mobilization" ausmachen. Mit anderen Worten: Ist der Sinnvorschlag das Medium für die Handlungsaufforderung als Form?

Unterscheidet man mit Luhmann zwischen sachlicher, sozialer und zeitlicher Sinndimension, so sind Sinnvorschlag und Handlungsaufforderung unterschiedlichen Sinndimensionen zuzuordnen.²² Während der Sinnvorschlag auf die Sachdimension verweist: "Frieden und nicht Frauen", zeigt die Handlungsaufforderung die Sozialdimension an: "und du mußt mit uns handeln" (Ahlemeyer 1989: 184). Insofern ist der Sinnvorschlag nicht das Medium für die Handlungsaufforderung als Form, sondern selbst eine Form, der ein Medium zugrundeliegt. Geht man von diesem Befund aus, wäre zu unterscheiden zwischen der Form des Sinnvorschlags und der Form der Handlungsaufforderung. Welches sind dann die dazugehörigen Medien?

2.4 Sinnvorschlag und Handlungsaufforderung

Ausgehend von der Unterscheidung von Medium und Form, wie sie Heider beschrieben hat,

ließe sich das Medium für die Form des Sinnvorschlags als *Semantik*²³ beschreiben, d.h. als ein Themenpool, der sachliche Gemeinsamkeiten aufweist, etwa bestimmte Werte, die die Bewegungsakteure miteinander teilen (Neidhardt 1985: 201, Luhmann 1984b: 45, Berking 1990: 50), und wenn nur als "Widerstand aufgrund abgelehnter Wertsetzungen" (Luhmann 1986a: 235). Bergmann spricht von "Ideologie" (Bergmann 1987: 385). Die Semantik sozialer Bewegungen wäre also zu verstehen als "metathematische Einheitlichkeit" (Luhmann 1991a: 147), ein Medium mit einem ausgesprochen hohen Generalisierungsgrad, das für verschiedene Formen geeignet wäre, die sich derselben Semantik bedienen und sich lediglich darin unterscheiden, mit welcher Thematik sie Mobilisierung betreiben (Luhmann 1984b: 45, 1991: 138, Haupt 1992). Es bliebe die Frage, um welche Art von Semantik es sich handelt.²⁴ Will man rechte Bewegungen nicht ausschließen, müßte der Semantik ein Generalisierungsgrad zukommen, der die Respezifikation der Friedensbewegung ebenso gestattet wie des Neofaschismus.

Entsprechend wäre die Form dieser Semantik zu verstehen als eine spezifische *Thematik*, die universale Geltung genießt, wie bei Funktionssystemen. Das System ist die Semantik *in actu*. Geht man etwa von der Frauenbewegung aus, so ist die Unterscheidung von Mann/Frau als Code und Gleichheit als Programm nicht Gegenstand funktionaler Differenzierung und betrifft dennoch die Gesellschaft als ganze. Ebenso gilt für die Friedensbewegung, daß die Unterscheidung von Krieg/Frieden als Code und Abrüstung als Programm die ganze Gesellschaft angeht, aber von funktionaler Differenzierung nicht erfaßt wird.²⁵ Das legt die Frage nahe, ob es nicht gerade jene Differenzen sind, die von funktionaler Differenzierung ausgespart bleiben, die zur Systembildung sozialer Bewegungen führen.²⁶

BEWEGUNGSWISSENSCHAFT IN DER DISKUSSION

Bezüglich der Handlungsaufforderung wird dagegen vorgeschlagen, daß *Milieu*²⁷ das Medium für Mobilisierung als Form darstellt. Der Begriff des Milieus fungiert hier als Sammelbegriff für "eine überwiegend dezentral und autonom organisierte, nur lose miteinander vernetzte Struktur von Graswurzelinitiativen, alternativen Milieus und Bewegungsorganisationen" (Brand 1992: 509, Herv. v. mir). Charakteristisch sind "gemeinsame Werthaltungen, Lebensstile, Vergemeinschaftungen, Vergesellschaftungen und Abgrenzungen gegen andere Milieus." (Vester 1989: 42) So verstanden, stellt dieser diffuse, lose gekoppelte Aggregatzustand dann das "Saatbeet" (Geiling/Vester 1991: 257)²⁸ dar, aus dem die Anhänger der neuen sozialen Bewegungen rekrutiert werden und Mobilisierung hervorgeht.²⁹

Mobilisierung wäre eine Form dieses neuen sozialen Milieus.³⁰ Die latente, häufig unausgesprochene Übereinstimmung mit bestimmten Werten und Lebensformen, der diffuse Sinnzusammenhang solcher Milieus würde durch Mobilisierung in ein "explizites soziales Engagement" (Geiling/Vester 1991: 257) und damit in manifeste Handlung überführt werden, die direkt zurechenbar ist – auch von außen. Mit anderen Worten: Das Milieu zeigt sich in Form von Mobilisierung.³¹ Die Frage bleibt jedoch, wie Mobilisierung gelingt, wenn immer auch die Möglichkeit besteht, der Handlungsaufforderung nicht zu folgen und Mobilisierung damit zu vereiteln.

2.5 Soziale Bewegungen und Moral

Geiling/Vester machen die Beobachtung, daß das Milieu "ein moralisches Minimum" (Geiling/Vester 1991: 256) aufweist, Luhmann spricht von "einem neuen Stil von Moral" (Luhmann 1986a: 238), und Bergmann hat sogar den Vorschlag gemacht, Moral als den "Kommunikationscode" (Bergmann 1987: 374) sozialer Be-

wegungen zu verstehen. Könnte es vielleicht sein, daß Moral mit Mobilisierung zu tun hat?³²

Im Unterschied zu Bergmann wird hier die Auffassung vertreten, daß Moral nicht den Code, sondern das Medium sozialer Bewegungen darstellt, und zwar ihr symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium. Symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien haben die Funktion, Kommunikation, die von ihrer Anschlußfähigkeit her gefährdet ist, dennoch zu gewährleisten. Wenn die Wahrscheinlichkeit, daß auf eine Aufforderung mit Ablehnung reagiert wird, hoch ist, müssen besondere Vorkehrungen getroffen werden, damit ihr trotzdem Folge geleistet wird. Mit anderen Worten: Es muß gewährleistet sein, daß einer Erwartung keine Enttäuschung folgt, ungeachtet anderer Motive. Andernfalls drohen Sanktionen. Insofern sorgen symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien dafür, daß der Erfolg einer Kommunikation gesichert ist (Luhmann 1975b). Genau dies leistet Moral. Moral ist die Zuweisung von Achtung, wenn so gehandelt wird, wie erwartet, und Mißachtung, wenn dem nicht so ist (Luhmann 1978). Moral konzentriert sich damit auf die Annahme einer Erwartung, die kommuniziert wird, und ahndet Ablehnung durch Achtungsentzug, unabhängig vom Thema, das gerade zur Disposition steht: "Du bist doch auch dafür, oder..?!" Parsons spricht in diesem Zusammenhang von "Commitments".³³ Ausgehend von gemeinsamen Wertbindungen, sorgen "Commitments" dafür, daß eine Aktivierung dieser Wertbindungen "moralisch bindend" (Parsons 1980: 194), also erfolgreich ist. Parsons bezeichnet diesen Effekt als "Implementierung" (184) oder einfach als "Verbindlichkeit" (194). Letztlich geht es um den Erfolg der Kommunikation.

Die Vermutung ist nun, daß Moral Mobilisierung möglich macht, indem es ihr gelingt, unabhängig von individuellen Motiven "explizites soziales Engagement" in Bewegung zu setzen:

BEWEGUNGSWISSENSCHAFT IN DER DISKUSSION

“Sie kamen aus anderen Gründen zusammen, nun aber bilden sie einen neuen Handlungszusammenhang, den des Protests” (Ohlemacher 1991: 21) Mit anderen Worten: Moral sorgt für den Erfolg von Mobilisierung: “Nur auf diese Weise kann eine Bewegung genügend Motivation für Engagement sowie allgemeine Aufmerksamkeit für ihre Botschaft gewinnen und Konflikte generalisieren.” (Bergmann 1987: 375) Oder wie Nedelmann sagt: “Tätigkeiten, die sich auf das Kulturelement Moral beziehen, bestehen in der Mobilisierung von Werten und Normen” (Nedelmann 1986: 398). Aufgrund gemeinsamer Wertbindungen, die das Milieu auszeichnen, ist Moral das Medium, das das Milieu mobilisiert.³⁴

Zu überlegen ist in diesem Zusammenhang auch, ob die Moral sozialer Bewegungen nicht von vornherein imprägniert ist mit der Form des Protests, so daß die ganze Themenvielfalt schon intern sozial vorstrukturiert wird durch den “Widerstand aufgrund abgelehnter Wertsetzungen” (Luhmann 1986a: 235) und den Versuch, Positivwerte dagegen zu setzen, bevor es überhaupt zur Mobilisierung kommt. Das würde bedeuten, daß schon Moral als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium sozialer Bewegungen mit dem “Freund/Feind-Schema” (Bergmann 1987: 384) arbeitet, was auf Mobilisierung aber nicht ohne Einfluß bleibt: Fehlt das klare Feindbild, fällt Mobilisierung aus. Ein prekäres System/Umwelt-Verhältnis also.³⁵ Hier wäre gewiß auch Anschlußfähigkeit gegeben an die Diskussionen über “Gegenöffentlichkeit”³⁶ (Bergmann 1987: 374) und “Gegengesellschaft” (Hollstein 1980). Festzuhalten ist jedoch, daß Moral nicht der “typische Kommunikationscode” (Bergmann), sondern Kommunikationsmedium sozialer Bewegungen ist.

3. Fazit

Im Rückblick zeigt sich, daß die systemtheoretische Beschreibung sozialer Bewegungen noch keineswegs am Ziel angekommen ist. Selbst Luhmann hält kaum eine seiner Ansichten zu sozialen Bewegungen länger durch und wandert und variiert ständig, ohne daß eindeutig ersichtlich wäre, welches nun der stabile Bestand an Einsichten ist, von dem auszugehen wäre. Festzuhalten ist demgegenüber, daß die systemtheoretische Beschreibung sozialer Bewegungen bemüht ist, das Phänomen soziale Bewegung durchweg im Rahmen der Systemtheorie zu beschreiben und die allgemeinen Begriffe der Systemtheorie auch auf soziale Bewegungen konsequent anzuwenden. Demgegenüber irritiert es, wenn immer wieder einzelne Beobachtungen völlig theoriefremde Auffassungen einbringen, wie Dahrendorfs Lebenschancen-Konzept oder die Netzwerksemantik, bei denen nicht ersichtlich ist, wie eine entsprechende Rückbindung an die Systemtheorie aussehen könnte. Insofern herrscht teilweise ein wilder Eklektizismus vor, der eine strukturelle Koppelung mit der Systemtheorie nahelegt. Das betrifft insbesondere die Bestimmung der Einheit sozialer Bewegungen.

Für die Bewegungsforschung selbst ist sicherlich von Ertrag, daß mit der Entscheidung für Selbsterzeugung gegen Fremdverschulden (Japp 1984) die Zurechnungsproblematik von “Ursachen” und “Motiven”, also objektiv oder subjektiv vermeintlich eindeutig aufweisbaren Problemlagen, bloßgelegt wird. Ebenso ist zu sehen, daß die Verbindung mit Gesellschaftstheorie und damit zur allgemeinen Soziologie gewahrt bleibt. Nicht zuletzt schlägt die Betonung der Risikoproblematik in diesem gesamtgesellschaftlichen Theorierahmen den Bogen zur Aktualität. Dagegen macht vor allem Probleme, daß die systemtheoretische Beschäftigung mit sozialen Bewegungen von einem sehr hohen

BEWEGUNGSWISSENSCHAFT IN DER DISKUSSION

Abstraktionsniveau aus startet, was die Transformation der Erkenntnisse in andere Forschungsbereiche beträchtlich erschwert. Das hängt auch mit dem sicherlich geringen Empiriebezug der Systemtheorie zusammen.³⁷

Nicht zuletzt ist eine gewisse Hermetik zu verzeichnen, die immer wieder den Blick schweifen läßt, was sich wohl außerhalb der Systemtheorie finden läßt. Zumindest fällt auf, in welchem Umfang auf Daten und Beobachtungen aus anderen Theoriezusammenhängen zurückgegriffen wird, um soziale Bewegungen im Rahmen der Systemtheorie zu beschreiben. Das macht auch deutlich, daß verstärkt Umweltbedingungen berücksichtigt werden müssen.³⁸ In jedem Fall aber verspricht die Beschäftigung mit Systemtheorie, auch wenn es um soziale Bewegungen geht, neue Einsichten und Erkenntnisse, auf die in der Bewegungsforschung nicht verzichtet werden sollte.

Kai-Uwe Hellmann promoviert in Berlin

Anmerkungen

- ¹ Ich danke Volker Haupt, Ansgar Klein und Dieter Rucht für engagierte Intervention in ein höchst selbstreferentielles System.
- ² Zur kritischen Bestandsaufnahme vgl. Görg, Christoph 1989: *Bewegung, Wissenschaft und Kritik – Anmerkungen zu einem schwierigen Verhältnis*, in: *Forschungsjournal NSB*, Heft 3-4/89, 100-107; Bader, Veit-Michael 1992: 'Grand Theories', Empirismus oder Pro-Theorie? Bewegungsforschung am Scheideweg, in: *Forschungsjournal NSB*, Heft 2, 9-21
- ³ Mit einer bemerkenswerten Ausnahme: Die kritisch-polemische Besprechung von Rucht/Roth (1992). Doch wird hier teilweise noch zu sehr pauschalisiert (betreffs Rezeptionsverhalten Luhmanns), der Kontext der Theorie nicht ausreichend berücksichtigt (etwa das Autopoiesis-Konzept) und chronologische Verschiebungen (z.B. beim Angst-Argument) übersehen, die grundlegende Einsichten Luhmanns betreffen und eine

auffällige Wandlungsfähigkeit anzeigen. Dennoch haben Rucht/Roth wichtige Einwände aus der Sicht der empirischen Bewegungsforschung vorgebracht, denen sich die systemtheoretische Beschäftigung mit sozialen Bewegungen stellen muß.

- ⁴ Luhmann 1988b: 14; siehe auch Luhmann 1986c, wo Luhmann diese Feststellung schon für die Differenzierung von Risiko und Gefahr macht, die allein die neuen sozialen Bewegungen zur Beobachtung der Gesellschaft benutzen würden, sowie Luhmanns Rede von "Warntätern" (1986a: 245) oder vom "Frühwarnereffekt" der sozialen Bewegungen, in: Luhmann 1990: Dabeisein und Dagegensein. Anregungen zu einem Nachruf auf die Bundesrepublik, in: *FAZ* vom 22. August 1990. Insofern trifft die Beobachtung von Rucht/Roth auch nicht zu, daß Luhmann sozialen Bewegungen keine "originäre Funktion" (26) zuzurde.
- ⁵ So wie man sagen kann, daß es die Funktion sozialer Systeme ist, Komplexität zu reduzieren, ohne daß deshalb schon jedes Sozialsystem auch ein Funktionssystem darstellt, werden soziale Bewegungen zwar als funktional für moderne Gesellschaft beschrieben, fungieren selbst aber nicht als Funktionssysteme, vergleichbar mit Recht, Wissenschaft oder Wirtschaft.
- ⁶ Das gestehen auch Rucht/Roth zu, vgl. Rucht/Roth 1992: 26/31
- ⁷ Vgl. Luhmann 1986b: Alternative ohne Alternative. Die Paradoxie der 'neuen sozialen Bewegungen', in: *FAZ* vom 2. Juli 1986, Nr. 149, S. 29; siehe auch Luhmann 1991a: 150 und Luhmann 1987: "Das Geheimnis der Alternativen ist: daß sie gar keine Alternative anzubieten haben." (173)
- ⁸ Im Falle von sozialen Bewegungen handelt es sich jedoch um Konflikte, die die Grenzen der Interaktion überschreiten und auf die Ebene der Gesellschaft wechseln, sofern sie dort Resonanz erzeugen, vgl. Luhmann 1984a: 535
- ⁹ Luhmann 1984a: 548. In diesem Zusammenhang ist interessant, wie Luhmann die "Arbeitsteilung" zwischen Recht und sozialer Bewegung aufzieht: Während Recht sich nur auf geltende Tatbestände beziehen kann, vermag soziale Bewegung auch Konfliktfälle, die noch nicht im Katalog geltender Konfliktfälle offiziell aufgenommen wurden,

BEWEGUNGSWISSENSCHAFT IN DER DISKUSSION

- in die Öffentlichkeit zu bringen und damit fürs Recht auf die Liste zu regelnder Konfliktfälle mit Dringlichkeitsstufe zu setzen; siehe hierzu Bergmann 1987: 386ff
- ¹⁰ Japp hat dagegen bestritten, daß diese Möglichkeit für die neuen sozialen Bewegungen noch in Frage kommt, vgl. Japp 1986a: 317. In den neueren Arbeiten von Japp/Halfmann liegt die Kombination von Risikoproblematik und 'Zentralkonflikt' jedoch nahe (Japp/Halfmann 1992a, 1992b).
- ¹¹ Luhmann hatte Mitte der 80er Jahre eine Phase, wo er überall Angst vermutete, vgl. nur Luhmann 1986a, 1986c, 1987. Dieser Zug verlor sich dann aber bald wieder und taucht in neueren Veröffentlichungen nicht mehr auf. Insofern ist die Kritik von Rucht/Roth (1992: 27ff) etwas überzogen, zumindest nicht zeitgemäß.
- ¹² Vgl. Japp 1986a: 317; siehe auch Luhmann 1988a: "Soziale Bewegungen beobachten die funktional differenzierte Gesellschaft mit Hilfe eigentümlicher Leitdifferenzen, die sich nicht zur Codierung von Funktionssystemen eignen und eben deshalb für eine noch nicht vorprogrammierte Beobachtung freigegeben sind." (61)
- ¹³ Vgl. Luhmann 1984b: "Im Prinzip wiederholen diese Bewegungen nur das, was ohnehin der Fall ist: sie geben sich selbst Differenzcodes (derzeit vor allem: Krieg/Frieden und Mann/Frau), ohne diese jedoch bis zum re-entry rationalisieren zu können. Der Stil ist derselbe, eben deshalb löst er sich durch Langeweile und Negation rasch wieder auf, aber er gewinnt keine Rationalitätsformen, die als Ersatz für etwas Geltendes ernst genommen werden könnten." (45)
- ¹⁴ Etwa der Versuch Japps, soziale Bewegungen aus einer Kombination von Interaktion und Organisation zu beschreiben, vgl. Japp 1986a: 328; siehe auch Neidhardt 1985: 194f. Allgemein zu der Unterscheidung von Interaktion, Organisation und Gesellschaft siehe Luhmann 1975a. Möglicherweise sollte versucht werden, soziale Bewegungen als klassenähnliche Systeme zu beschreiben, die wesentlich über "Interaktionsregulierung" (Luhmann 1985: 132) laufen, aufgrund der heterogenen Sozialstruktur jedoch über keine stabile Basis verfügen.
- ¹⁵ In einer neueren Veröffentlichung führt Luhmann dagegen drei andere Bedingungen an (Luhmann 1991a). Dazu geht er von der Tatsache aus, daß in der modernen, funktional differenzierten Gesellschaft fortwährend riskante Entscheidungen getroffen werden, die als solche auch ersichtlich sind. Das aber hat zur Folge, daß die Wahrscheinlichkeit von Protesten ständig zunimmt. Schließlich hängt es noch von den spezifischen Qualitäten eines Protestthemas ab, ob daraus auch eine Protestbewegung wird: "Die erste Unterscheidung formuliert eine strukturbedingte Lage, die zweite situationsabhängige Auslöser, die dritte systemgenerierende Erfordernisse, ohne die es bei einer kurzfristigen Verärgerung bleibt." (149)
- ¹⁶ Vgl. Luhmann 1984a: 545; zum Handlungsbezug sozialer Bewegungen, bezüglich Selbstbeobachtung sozialer Bewegungen, siehe auch: "Erst wenn das zu Handlungen führt, greift dies Rezept, denn nur dann ordnen beobachtbare Elemente, eben Handlungen, sich dieser Bewegung zu." (548)
- ¹⁷ Bezüglich der Bedingungen der Möglichkeit sozialer Bewegungen ist an diese Vorschläge gewiß anzuschließen, nur daß hier Theorieimport vorliegt und systemtheoretische Einbindung nicht erfolgt. Zur evolutionären Funktion von Interaktion vgl. Luhmann 1984a: 573ff.
- ¹⁸ Vgl. Hirsch/Roth 1980: "Im Kampf gegen mögliches 'Unkraut' werden autoritäre Pestizide eingesetzt, die die Entwicklung demokratischer politischer Kulturen an den Wurzeln bedrohen." (36)
- ¹⁹ Hier stellt sich die Frage der Interdisziplinarität, vielleicht sogar der Verbindung von Akturs- und Systemperspektive.
- ²⁰ Vgl. Japp 1986b: "Das wirft allerdings keine Zweifel an der Funktionsbestimmung der NSB auf, sondern 'nur' an den Möglichkeiten der Funktionserfüllung." (183)
- ²¹ Zu überlegen wäre dagegen, ob Moral die Funktion einer Zweit- oder Supercodierung zukommt, zur Verstärkung der Primärunterscheidung von Mann/Frau oder Krieg/Frieden etwa. Bedenkenswert wäre auch, Moral als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium zu begreifen, das Handlung koordiniert unter Absehung von Individualmotiven. Ich komme in 2.5 darauf zurück.
- ²² Vgl. Klandermanns Unterscheidung von "formation of mobilization potentials" und "formation

BEWEGUNGSWISSENSCHAFT IN DER DISKUSSION

and activation of recruitments", in: Klandermanns 1988: 176.

- ²³ Vgl. Luhmann 1980. Als anschlussfähig mag sich hier der Vorschlag von Peter Fuchs erweisen, daß die moderne Gesellschaft Bedarf hat an *Einheitssemantiken*, was u.a. soziale Bewegungen anbieten, vgl. Fuchs 1992; siehe hierzu auch Japp/Halfmann 1992a. Entscheidend ist, daß Semantik nicht mit Sinn zusammenfällt, sondern davon nur ein Segment bildet und in Korrespondenz steht mit einer bestimmten Sozialstruktur: dem Milieu.
- ²⁴ Luhmann spricht hier etwa von "Klammerformeln, die es erleichtern, sehr verschiedene Bewegungen als verwandt zu erkennen, sofern sie nur 'alternativ' sind, und Übergänge oder besser: Übersprünge von einem Protestthema zu einem anderen zu ermöglichen. Dagegensein verpflichtet." (1991: 153)
- ²⁵ Hinzukommt eine weitere Eigenschaft von Funktionscodes. Jeder Code verfügt über einen Präferenzwert – es soll Recht gelten, nicht Unrecht –, und nur der Präferenzwert, hier also Recht, stellt den Anschlußwert dar – nur Unrecht wird in Recht überführt –, während der andere Wert – Unrecht – nur als Reflexionswert auftritt, quasi als Sensor, der auf das Aufspüren von Unrecht spezialisiert ist. Diese Figur läßt sich auch auf soziale Bewegungen anwenden. So ist für die Frauenbewegung unbestritten, daß sich jede Aktion immer daran orientiert, ob sie die Seite der Frau stärkt, während die Seite des Mannes lediglich dazu dient, festzustellen, ob die Seite der Frau zu kurz kommt: Frauen, nicht Männer! Ebenso gilt für die Friedensbewegung, daß es nur um die Erhaltung des Friedens geht und deshalb nach Kriegen Ausschau gehalten wird, die den Frieden stören: Frieden, nicht Krieg! In beiden Fällen ist nur die Seite der Frau bzw. des Friedens anschlussfähig, während die Seite des Mannes bzw. des Krieges die Funktion hat, nach Ereignissen zu fahnden, die die andere Seite verletzen könnten. Soweit wären soziale Bewegungen operational geschlossen.
- ²⁶ Vielleicht läßt sich aber auch sagen, daß die Systembildung sozialer Bewegungen komplementär zu funktionaler Differenzierung abläuft, quasi nach einem Prinzip *dysfunktionaler* Differenzierung in dem Sinne, daß soziale Bewegungen überall dort entstehen, wo funktionale Differenzierung dysfunktional wird.
- ²⁷ Vor allem die Hannoveraner Gruppe um Michael Vester arbeitet mit dem Milieubegriff, vgl. nur das Forschungsjournal NSB 3/90: Strukturwandel und neue soziale Milieus. Siehe auch Neidhardt/Rucht 1991:455. In diesem Zusammenhang verdient auch die Arbeit von Birgitta Nedelmann (1986) Erwähnung, wenn sie auch mit einem etwas anderen Milieubegriff operiert.
- ²⁸ Vgl. Klandermanns 1988: 176; Mc Adam/Mc Carthy/Zald 1988: 711, 728.
- ²⁹ Heiko Geiling spricht auch von einem "Reservoir für verschiedene, sich in den neuen sozialen Bewegungen manifestierenden Bewegungskonjunkturen und -kulturen." (Geiling 1990: 46) Thomas Ohlemacher betont dagegen "die besondere Bedeutung von losen Verbindungen für die Mobilisierung zu solchen Aktivitäten." (Ohlemacher 1991: 19) Siehe auch Luhmanns Gedanken über "kollektive Mentalitäten" (1984a: 544)
- ³⁰ Es ist mit Sicherheit davon auszugehen, daß es noch andere Formen neben Mobilisierung gibt: "Alternative Öffentlichkeit" (Stamm) wäre eine andere Form, überdies zeigt eine Form nie die Einheit eines Mediums an, Mobilisierung also keineswegs die Einheit des Milieus: "Sechs Siebel davon bleiben wie bei einem Eisberg in den gesellschaftlichen Alltäglichkeiten verborgen." (Clemens 1990: 10)
- ³¹ Betrachtet man Mobilisierung jedoch als operatives Letztelement, erweist sich die operative Schließung als diffus. Denn Mobilisierung kommt nicht bloß durch Aufforderung zustande (Hunt/Benford 1993), so daß zu fragen bleibt, worin dann die basale Selbstreferenz sozialer Bewegungen besteht. Davon abgesehen, würde sich Mobilisierung aber nicht bloß in einem "Dagegensein" erschöpfen, sondern auch als eine Demonstration des Milieus als "Werte- und Lebensgemeinschaft" verstehen lassen.
- ³² Es geht hier nicht um Ressourcenmobilisierung, sondern um Mobilisierungsressourcen und die Frage, über welche erfolversprechenden Ressourcen soziale Bewegungen zur Mobilisierung ihrer Anhängerschaft eigentlich verfügen: Geld, Macht, Einfluß, Recht, Wahrheit oder Liebe?

BEWEGUNGSWISSENSCHAFT IN DER DISKUSSION

Wohl kaum.

³³ Vgl. Zurcher/Snow 1981: 458f., Neidhart/Rucht 1991: 453.

³⁴ Geht man davon aus, daß Moral auf "Interaktionsbindung" (Luhmann 1978: 58) angewiesen ist, ist hier vielleicht auch Anschluß möglich an die Überlegungen in Fn 14.

³⁵ In diesem Zusammenhang sei nochmals auf die im Vergleich mit Funktionssystemen so auffällige Instabilität sozialer Bewegungen aufmerksam gemacht. Möglicherweise handelt es sich bei der Problematik, die soziale Bewegungen thematisieren, um Phänomene, die nur beim Überschreiten bestimmter Schwellenwerte Massenmobilisierung auslösen und in besonderer Abhängigkeit von der Außenwirkung stehen, die mit dem Versuch in Angriff genommen wird, diese Probleme, etwa § 218 oder Golfkrieg, in die Öffentlichkeit zu bringen. Das würde aber bedeuten, daß objektive Krisenherde tatsächlich vorliegen, die Systembildung sozialer Bewegungen jedoch in einem solchen Maße abhängig ist von Zufällen, daß erste Anlässe darüber völlig in Vergessenheit geraten. Dennoch wäre es keineswegs im Bereich des Beliebigem, was denn Anlaß der Systembildung sozialer Bewegungen wird. Vielleicht ist die Instabilität sozialer Bewegungen aber auch nur "Ausdruck von Unzufriedenheit" (Luhmann 1991a: 136), die regelmäßig in "emotionaler Erschöpfung" (Paris 1989b: 335, Hirschman 1984) und das Wegtauchen der Bewegung mündet, ohne ersichtlichen Anlaß.

³⁶ Vgl. das Themenheft 1/89 des Forschungsjournal NSB: Medien und Neue Soziale Bewegungen.

³⁷ Vgl. Rucht/Roth 1992: 31.

³⁸ Hierbei kommt es sicherlich auf die Massenmedien und im besonderen auf das Reaktionsverhalten des politischen Systems an.

Literatur

Ahlemeyer, Heinrich W. 1989: Was ist eine soziale Bewegung? Zur Distinktion und Einheit eines sozialen Phänomens, in: ZfS, Jg. 18, Heft 3, 175-191
 Bader, Veit Michael 1992: "Grand Theories", Empirismus oder ProTheorie? Bewegungsforschung am Scheideweg, in: Forschungsjournal NSB, Heft 2, 9-21

Bergmann, Werner 1987: Was bewegt die soziale Bewegung? Überlegungen zur Selbstkonstitution der "neuen" sozialen Bewegungen, in: Theorie als Passion. Niklas Luhmann zum 60. Geburtstag. Suhrkamp 362-393

Berking, Helmuth 1990: Die neuen Protestbewegungen als zivilisatorische Instanz im Modernisierungsprozeß?, in: Dreitzel, Hans Peter/Stenger, Horst (Hrsg.) 1990: Ungewollte Selbstzerstörung. Reflexionen über den Umgang mit katastrophalen Entwicklungen. Campus 47-61

Brand, Karl-Werner 1992: Neue soziale Bewegungen, in: Weidenfeld, Werner/Korte, Karl-Rudolf (Hrsg.): Handwörterbuch zur deutschen Einheit. Bundeszentrale für politische Bildung 508-517

Brand, Karl-Werner/Büsser, Detlev/Rucht, Dieter 1986: Aufbruch in eine andere Gesellschaft. Neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublik. Campus

Clemens, Bärbel 1990: Editorial zum Themenschwerpunkt: Sozialstruktur und neue soziale Milieus, in: Forschungsjournal NSB, 3/90, 8-11

Cohen, Jean L. 1985: Strategy or Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements, in: Social Research. Volume 52, Number 4, 663-716

Eder, Klaus 1985: The "New Social Movements": Moral Crusades, Political Pressure Groups, or Social Movements?, in: Social Research Volume 52, Number 4, 869-900

Fuchs, Peter 1992: Die Erreichbarkeit der Gesellschaft. Zur Konstruktion und Imagination gesellschaftlicher Einheit. Suhrkamp

Geiling, Heiko 1990: Ob Provinz oder Provinzmetropole: "Die Wüste lebt" – Anmerkungen zu "Bewegungsmilieus" in Reutlingen, Oberhausen und Hannover, in: Forschungsjournal NSB 3/90, 46-56

Geiling, Heiko/Vester Michael 1991: Die Spitze eines gesellschaftlichen Eisbergs: Sozialstrukturwandel und neue soziale Milieus, in: Roth, Roland/Rucht, Dieter (Hrsg.): Neue soziale Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland. 2. überarbeitete und erweiterte Auflage. Bundeszentrale für politische Bildung 237-260

Gerhards, Jürgen 1991: Funktionale Differenzierung der Gesellschaft und Prozesse der Entdifferenzierung, in: Fischer, Hans R. (Hrsg.): Autopoiesis. Eine Theorie im Brennpunkt der Kritik. Auer Heidelberg 263-279

BEWEGUNGSWISSENSCHAFT IN DER DISKUSSION

- Görg, Christoph* 1989: Bewegung, Wissenschaft und Kritik – Anmerkungen zu einem schwierigen Verhältnis, in: *Forschungsjournal NSB*, 3-4/89, 100-107
- Haupt, Volker* 1990: Zwischen Stasimorphie und Entfesselung. Die Sowjetunion auf dem Weg in die ausdifferenzierte Gesellschaft, in: *Kommune* Nr. 4, 40-45
- Haupt, Volker* 1992: Zum politischen Gehalt der Systemtheorie. MS 1-10
- Heider, Fritz* 1927: Ding und Medium, in: *Symposium. Philosophische Zeitschrift für Forschung und Aussprache*. Band 1, 109-157
- Hirsch, Joachim/Roth, Roland* 1980: 'Modell Deutschland' und neue soziale Bewegungen, in: *Prokla*, Heft 40, 14-39
- Hirschmann, Albert O.* 1984: Engagement und Enttäuschung. Über das Schwanken der Bürger zwischen Privatwohl und Gemeinwohl. Suhrkamp
- Hollstein, Walter* 1980: Die Gegengesellschaft. Alternative Lebensformen. Verlag Neue Gesellschaft
- Hunt, Scott A./Benford, Robert D.* 1993: Identity Talk in the Peace and Justice Movement. MS 1-31
- Japp, Klaus P.* 1984: Selbsterzeugung oder Fremdverschulden. Thesen zum Rationalismus in den Theorien sozialer Bewegungen, in: *Soziale Welt*, Heft 35, 313-329
- Japp, Klaus P.* 1986a: Neue soziale Bewegungen und die Kontinuität der Moderne, in: *Berger, Johannes* (Hrsg.): *Die Moderne. Kontinuitäten und Zäsuren*. *Soziale Welt*, Sonderband 4, 311-333
- Japp, Klaus P.* 1986b: Kollektive Akteure als soziale Systeme?, in: *H. J. Unverferth* (Hrsg.): *System und Selbstproduktion*. Verlag Peter Lang 166-191
- Japp, Klaus P.*: Neue soziale Bewegungen: Technisierung und Identität, in: *Lutz, Burkart* (Hrsg.): *Technik und sozialer Wandel*. *Verhandlungen des 23. Deutschen Soziologentages in Hamburg 1986*. Campus 534-544
- Japp, Klaus P./Halfmann, Jost* 1992a: Risiko und kollektive Identität. Vortrag auf dem Soziologentag in Düsseldorf, Sektion "Soziologische Theorien", 1. Oktober 1992, MS 1-15
- Japp, Klaus P./Halfmann, Jost* 1992b: New social movements as active risk observers. First European Conference on Social Movements, Wissenschaftszentrum Berlin, 29.-31. October 1992, MS 1-12
- Kriesi, Hanspeter* 1987: Neue soziale Bewegungen. Auf der Suche nach ihrem gemeinsamen Nenner, in: *PVS*, 28. Jg., Heft 3, 315-334
- Kriesi, Hanspeter* 1988: The Independence of Structure and Action: Some Reflections on the State of the Art, in: *Klandermands, Bert* (Ed.): *International Social Movement Research*, Vol. 1, 349-368
- Luhmann, Niklas* 1975a: Interaktion, Organisation, Gesellschaft, in: *ders.*: *Soziologische Aufklärung* Bd. 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft. Westdeutscher Verlag 9-20
- Luhmann, Niklas* 1975b: Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien, in: *ders.*: *Soziologische Aufklärung* Bd. 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft. Westdeutscher Verlag 170-192
- Luhmann, Niklas* 1977: Theoretische und praktische Probleme der anwendungsbezogenen Sozialwissenschaften: Zur Einführung, in: *Interaktion von Wissenschaft und Politik. Theoretische und praktische Probleme der anwendungsbezogenen Sozialwissenschaften*. WZB. Campus, 16-39
- Luhmann, Niklas* 1978: Soziologie der Moral, in: *Luhmann, Niklas/Pfärrner, Stephan H.* (Hrsg.): *Theorietechnik und Moral*. stw 8-116
- Luhmann, Niklas* 1980: Gesellschaftliche Struktur und semantische Tradition, in: *ders.*: *Gesellschaftsstruktur und Semantik. Studien zur Wissenssoziologie der modernen Gesellschaft*. Band 1. Suhrkamp 9-71
- Luhmann, Niklas* 1984a: Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie. Suhrkamp
- Luhmann, Niklas* 1984b: Widerstandsrecht und politische Gewalt, in: *ZFRS* 6, Heft 1, 36-45
- Luhmann, Niklas* 1985: Zum Begriff der sozialen Klasse, in: *ders.* (Hrsg.): *Soziale Differenzierung. Zur Geschichte einer Idee*, Westdeutscher Verlag 119-162
- Luhmann, Niklas* 1986a: Ökologische Kommunikation: Kann die moderne Gesellschaft sich auf ökologische Gefährdungen einstellen? Westdeutscher Verlag
- Luhmann, Niklas* 1986b: Alternative ohne Alternative. Die Paradoxie der "neuen sozialen Bewegungen", in: *FAZ* vom 2. Juli 1986, Nr. 149, S. 29
- Luhmann, Niklas* 1986c: Systemtheorie und Systemkritik. Interview mit Heidi Renk und Marco Bruns in: *taz* vom 21.10.86

BEWEGUNGSWISSENSCHAFT IN DER DISKUSSION

- Luhmann, Niklas* 1987: Tautologie und Paradoxie in den Selbstbeschreibungen der modernen Gesellschaft, in: *ZfS*, Jg. 16, Heft 3, 161-174.
- Luhmann, Niklas* 1988a: Frauen, Männer und George Spencer Brown, in: *ZfS*, Jg. 17, Heft 1, 47-71
- Luhmann, Niklas* 1988b: Njet-Set und Terror-Desperados, in: *taz* vom 4. August 1988, S. 13/14
- Luhmann, Niklas* 1988c: Medium und Organisation, in: *ders.*: Die Wirtschaft der Gesellschaft. Suhrkamp 302-323
- Luhmann, Niklas* 1990: Dabeisein und Dagegensein. Anregungen zu einem Nachruf auf die Bundesrepublik. FAZ vom 22. August 1990
- Luhmann, Niklas* 1991a: Protestbewegungen, in: *ders.*: Soziologie des Risikos. de Gruyter 135-154
- Luhmann, Niklas* 1991b: Das Kind als Medium der Erziehung, in: *ZfPäd*, 37. Jg., 19-40
- Luhmann, Niklas* 1992a: Das Moderne der modernen Gesellschaft, in: *ders.*: Beobachtungen der Moderne. Westdeutscher Verlag 11-50
- Luhmann, Niklas* 1992b: Ökologie des Nichtwissens, in: *ders.*: Beobachtungen der Moderne. Westdeutscher Verlag 149-220
- Mayntz, Renate* 1988: Funktionelle Teilsysteme in der Theorie sozialer Differenzierung, in: *Mayntz, Renate/Rosewitz, Bernd/Schimank, Uwe/Stichweh, Rudolf*: Differenzierung und Verständigung. Zur Entwicklung gesellschaftlicher Teilsysteme. Campus Frankfurt 11-44
- Mc Adam, Doug/Mc Carthy, John D./Zald, Mayer N.* 1988: Social Movements, in: *Smelser, Neil J.* (Ed.): Handbook of Sociology. Sage 695-737
- Mehlich, Harald* 1983: Politischer Protest und gesellschaftliche Entdifferenzierung, in: *Grottian, Peter/Welles, Wilfried* (Hrsg.): Großstadt und neue soziale Bewegungen. Birkhäuser 134-153
- Melucci, Alberto* 1985: The Symbolic Challenge of Contemporary Movements, in: *social research*. Volume 52, Number 4, 789-816
- Nedelmann, Brigitte* 1986: Das kulturelle Milieu politischer Konflikte, in: *Neidhardt, Friedhelm* (Hrsg.): Kultur und Gesellschaft. Sonderheft 27 der KZfSS, 397-413
- Neidhardt, Friedhelm* 1985: Einige Ideen zu einer allgemeinen Theorie sozialer Bewegungen, in: *Stefan Hradil* (Hrsg.): Sozialstruktur im Umbruch. Karl Martin Bolte zum 60. Geburtstag. Opladen 193-204
- Neidhardt, Friedhelm/Rucht, Dieter* 1991: The Analysis of Social Movements: The State of the Art and Some Perspectives for Further Research, in: *Rucht, Dieter* (Hrsg.): Research on Social Movements. The State of the Art in Western Europe and the USA. Campus/Westview Press 421-464
- Ohlemacher, Thomas* 1991: Persönliche Netzwerke und die Mobilisierung politischen Protests. Stand der Forschung mit strukturanalytische Perspektiven. WZB
- Paris, Rainer* 1989a: Der kurze Atem der Provokation, in: *KZfSS*, Jg. 41, 33-52
- Paris, Rainer* 1989b: Situative Bewegung. Moderne Protestmentalität und politisches Engagement, in: *Leviathan*, Jg. 17, Heft 3, 322-336
- Parsons, Talcott* 1980: Zur Theorie der sozialen Interaktionsmedien. Hrsg. von *Stefan Jensen*. Westdeutscher Verlag
- Raschke, Joachim* 1985: Soziale Bewegungen. Ein historisch-systematischer Grundriß. Campus
- Rolke, Lothar* 1987: Protestbewegungen in der Bundesrepublik. Eine analytische Sozialgeschichte des politischen Widerspruchs. Westdeutscher Verlag
- Rucht, Dieter* 1988: Themes, Logics, and Arenas of Social Movements: A Structural Approach, in: *International Social Movement Research*, Vol. 1, 305-328
- Rucht, Dieter/Roth, Roland* 1992: "Über den Wolken ..." Niklas Luhmanns Sicht auf soziale Bewegungen, in: *Forschungsjournal NSB*, Heft 2, 22-33
- Snow, David A./Rochford, E. Burke Jr./Worden, Steven K./Benford, Robert D.* 1986: Frame Alignment Processes, Micromobilization and Movement Participation, in: *ASR*, Vol. 51, 464-481
- Tyrell, Hartmut* 1978: Anfragen an die Theorie der gesellschaftlichen Differenzierung, in: *ZfS*, Jg. 7, Heft 23, 175-193
- Vester, Michael* 1989: Neue soziale Bewegungen und soziale Schichten, in: *Wasmuth, Ulrike C.* (Hrsg.): Alternativen zur alten Politik? Neue soziale Bewegungen in der Diskussion. Wissenschaftliche Buchgesellschaft 38-63
- Zurcher, Louis A./Snow, David A.* 1981: Collective Behavior: Social Movements, in: *Rosenberg, M.I. Turner, R. H.* (Ed.) *Social Psychology. Sociological Perspectives*. NY, Basic Books 447-482

Hans J. Lietzmann

Alfred Webers politische Soziologie

Der "Innenbau des Staates" und die Bedeutung der sozialen Bewegungen

"Ich bin mir sehr wohl bewußt, daß es Leute im heutigen Wissenschaftsestablishment gibt, die in Alfred Weber nicht mehr sehen können als einen spätbürgerlichen professoralen Spinner." Mit diesen Worten zieht der wissenschaftliche Outsider Nikolaus Sombart ein Resümee des Schaffens des wissenschaftlichen Outsiders Alfred Weber, seines Doktorvaters (1977, 194). Und wirklich ist ja das wissenschaftliche Werk Alfred Webers dermaßen in Vergessenheit geraten, daß Verblüffung herrscht, wenn sein Name unvermittelt fällt.

Dies hat seinen Grund nicht in dem übermächtigen Glanz, der von seinem älteren Bruder Max ausgeht, sondern in der ungleich höheren Attraktivität, die gegenwärtig von Theorien wie der Max Webers ausgeht: Dieser versuchte, den Prozeß moderner Gesellschaften nachzustellen und ihn ebenso rational wie mittels begrifflicher Klarheit faßbar und handhabbar zu machen. Versuche hingegen wie der Alfred Webers, Restbestände des modernen Rationalisierungsprozesses scheinbar unerklärlich bzw. ontologisiert und naturalisiert stehen zu lassen und zusätzlich noch über die gesellschaftliche Entwicklung spekulativ und hypothetisch hinauszugehen, gelten nicht nur als wissenschaftlich anrühlich (das sind sie auch), son-

dern erfordern darüber hinaus eine wesentlich größere Bereitschaft zur wertenden Rezeption, zur Parteinahme im eher schlichten Sinn.

Daß es sich bei dem 1869 in Erfurt geborenen Alfred Weber, der nach Professuren in Prag und Heidelberg und einem wachen politischen Leben in den vier deutschen Epochen des Kaiserreichs, der Weimarer Republik, des Nationalsozialismus und der (westdeutschen) Bundesrepublik steinalt erst 1958 starb, um einen solchen Sonderling handelte, wie Nikolaus Sombart meinte, ist unbestritten; und daß es in nächster Zukunft zu einer plötzlichen Renaissance seiner Ideen kommen könnte, erscheint eher unwahrscheinlich. Doch auch die späte und nicht allein wissenschaftlich begründete enthusiastische Verehrung, die sein Schüler Norbert Elias erfuhr (der ihn in mancher Hinsicht theoretisch beerbte, aber auch weiterführte; vgl. Rehberg 1986, 101f), deutet die letztlich verqueren Logiken und die schwere Vorhersehbarkeit wissenschaftlicher Moden an. Und die gewisse Apologetik, die Alfred Weber von einzelnen, sich wohl den neuen sozialen Bewegungen zugehörig fühlenden Sozialwissenschaftlern (Kruse 1990; Eckert 1986) erfährt, weist in eine solche Richtung.

ZUR GESCHICHTE DER BEWEGUNGSFORSCHUNG

Alfred Weber hat Zeit seines Lebens versucht, sowohl die politisch-strukturelle Entwicklung der Gesellschaften, in denen er lebte, als auch deren ökonomischen Fortschrittsprozeß unter dem Gesichtspunkt einer moralisch – oder wie er sagen würde: kulturell – wertenden Betrachtung nachzuvollziehen und einzuschätzen. In der deutschen Traditionslinie der Soziologie als "Krisenwissenschaft" ist er ein Exponent der "verstehenden Soziologie", die sich bemühte, Kenntnisse über Bewegung und Verlauf der Geschichte zu systematisieren: immer auf der Suche nach den Gründen einer akut und bedrohlich empfundenen Krise; und immer in der Absicht, Wege aus ihr zu weisen. Georg Simmel, Wilhelm Dilthey, Werner Sombart und letztlich auch Max Weber sind andere Namen, die für eine solche Programmatik stehen.

Zeittypisch an Alfred Weber ist darüber hinaus seine beständige Verknüpfung von Soziologie und Nationalökonomie, wobei er der Ökonomie und den aus ihr erwachsenden gesellschaftlichen Imperativen und Neustrukturierungen ein hohes Maß an Endgültigkeit, Unabweisbarkeit und schicksalshafter Notwendigkeit zuwies. In diesem von ihm beförderten Determinismus einer ökonomischen Zwangsläufigkeit und dessen schier auswegloser Konflikthaftigkeit kristallisierte sich sowohl seine Verzweiflung über die wahrgenommene "Verapparatur", "Mechanisierung" und "Maschinisierung" des gesellschaftlichen Lebens, wie sich in ihr auch umgekehrt ein desperadohaftes Vertrauen darauf äußerte, in rudimentären Form- (nicht Ziel-) Korrekturen Menschlichkeit, Wärme, Gemeinschaft, kurz: die fast definitiv verloren geglaubte Humanität vergangener Epochen rettend zu bewahren. Anders als sein Bruder Max, der das "stählerne Gehäuse" moderner Gesellschaften (ein Terminus, der selbst Max Webers heimliche Vorliebe für romantisch-perhorreszierende Begriffe dokumentiert) in deren Zukunft unabweislich fortschrieb, bestand Alfred Weber

auf einer hoffnungsfrohen Vorstellung rettender Menschlichkeit und Verständigkeit.

*

Ausgehend von einem Kunststudium trat Alfred Weber – wie sein Bruder – bald in den national-ökonomisch orientierten Zirkeln um Gustav Schmoller auf (Demm 1987, 88) und reüssierte mit einer Schrift "über den Standort der Industrien", einer "Reine(n) Theorie des Standorts" (vgl. dazu Demm 1987, 89; Lichnowsky 1986), in der er seinen erwähnten ökonomischen Determinismus grundlegend ausformulierte.

Über die ökonomische Entwicklung hinaus entwickelte er allerdings eine spezifische "politische Soziologie", die sich vornehmlich der Möglichkeit widmete, aus diesem Determinismus "rettende" politische Prozesse zu initiieren und zu institutionalisieren. Sie zielte dabei auf die Demokratisierung des monarchisch geprägten Deutschlands, d.h. auf die Formung und institutionelle Verankerung eines spezifischen, konstitutionellen Verständnisses von Demokratie in der Weimarer Republik.

Die Orientierung auf die Aktivitäten der damaligen sozialen Bewegungen, also vornehmlich der Arbeiterbewegung in ihren vielen Facetten, hatte dabei als pure Selbstverständlichkeit zu gelten. Alle politisch-soziologischen Autoren jener Zeit (so z.B. auch Sombart, Oppenheimer, Freyer, Mannheim, Schumpeter) setzen sich in der einen oder anderen Weise mit der Offensive der bisher passiven Gesellschaftsschichten auf die politischen Instanzen und den daraus erwachsenden machtpolitischen und strukturellen Fragen auseinander.

Daß gerade Alfred Weber, der kurze Zeit auch mit einem Eintritt in die damalige SPD liebäugelte (Demm 1983, 11), an einer Bestandsaufnahme, an der Analyse sowie an der kritischen Anleitung der zeitgemäßen sozialen Bewegungen in-

ZUR GESCHICHTE DER BEWEGUNGSFORSCHUNG

teressiert war, verdeutlicht sich beispielhaft in einem Nachruf auf den Nationalökonom und Soziologen Werner Sombart, den er 1941 verfaßte: Aus dessen Lebenswerk hebt er vorrangig die Auflösung jenes Tabus hervor, das zu Anfang des Jahrhunderts um den Begriff und das Phänomen des "Kapitalismus" sowie um die mit dessen Aufkommen verbundenen sozialen Bewegungen errichtet worden war. Sombarts Schrift über "Sozialismus und soziale Bewegung" habe ihm, Alfred Weber, deshalb ständig als Wegweiser gedient (1941, 366). Ambivalent erscheint dieses Lob freilich demjenigen heutigen Leser, der weiß, daß sich Sombarts genannte Schrift von einer Kampfschrift fast sozialistischer Prägung in ihrer 1. Auflage (1896) sukzessive der Nationalsozialismus-freundlichen Propagierung eines "deutschen Sozialismus" (1934) annäherte.

Es lehrt diese Episode, gerade bei den Theoretikern der deutschen Zwischenkriegszeit genau zu prüfen, nicht nur *ob*, sondern auch *wie* sie sich mit dem als zeittypisch empfundenen Phänomen einer zunehmenden Mobilisierung immer größerer Kollektive zu einer immer umfassenderen politisch-praktischen Einflußnahme auseinandersetzen. Denn in den Differenzen nicht allein ihrer Parteilichkeit, sondern vor allem der institutionellen "Lösungs"- und "Ordnungs"-Konzeptionen läßt sich schlüssig erst erweisen, ob ihre Theorien denn auch noch in der Gegenwart einer Anwendung auf "neue" soziale Bewegungen – d.h. auf die Mobilisierung politisch eingreifender kollektiver Akteure (vgl. Raschke 1987, 20) – nützliche Dienste leisten können.

Und gerade neuere und neueste Interpretationen, die Alfred Webers Kulturtheorie in die unmittelbare Nähe etwa Horst Eberhard Richters rücken (Eckert 1986, 77) bzw. Webers Theorien für unmittelbar anschlussfähig an die Friedensbewegung halten (Kruse 1990, 369ff, 380), könnten sich deshalb als ideologisierende Irrlichter, zumindest aber als romantisierende Wunschbilder erweisen.

Ganz im Stil seiner Zeit und in Übereinstimmung mit den Theorien Werner Sombarts oder seines Bruders Max nahm also Alfred Weber die Entwicklung des Kapitalismus und eines damit verknüpften Demokratisierungsprozesses als schicksalhaft und naturnotwendig an (1918, 113; 1925, 62ff). So wenig er in dieser Hinsicht für gesellschaftsüberwindende Utopien linker Provenienz offen war, so wenig Verständnis hatte er andererseits auch für "reaktionäre" Theorien, die auf eine Wiedererrichtung monarchistischer Strukturen – den alten "Legitimus", wie Weber sagte – spekulierten. Mit beider Niedergang habe man sich vielmehr nachdrücklich und unwiderruflich abzufinden.

Die enthistorisierende Sicht auf die Ökonomie und die ebenso aller substantiellen Beeinflussung entzogenen sozialen Umschichtungen schlagen sich bei Alfred Weber allerdings in einem Gesellschafts- und Politikverständnis nieder, das geprägt ist von einem resignativen Defätismus bezüglich der Gestaltbarkeit der Geschichte. Es rettet sich andererseits aber in einen lebensphilosophischen Romantizismus, um letzte Korrekturen an dieser grundsätzlich für schicksalhaft gehaltenen Welt noch für denkbar zu halten: um den "nur biologischen Zustand der Gesellschaft ... (doch noch, H.L.) auf eine kulturelle Ebene" zu heben (1925, 172).

Letztlich mit dem Ziel, diesen Romantizismus analytisch praktikabel zu machen, differenziert er deshalb in seiner Kultursoziologie (vgl. hierzu Demm 1990, 136ff; Eckert 1986; Riesterer 1986) den gesellschaftlichen Gesamtprozeß in die drei Teilbereiche der Zivilisation, der Gesellschaft und der Kultur. Während in der Zivilisationssphäre der fortschreitende Prozeß der Technik und der wissenschaftlichen Erkenntnis gebannt sein sollen, gliedert er den kapitalistischen und den institutionellen politischen Prozeß (unter dem Eindruck von Spenglers Buch über den "Untergang des Abendlandes", wie er schreibt – Demm 1990,

ZUR GESCHICHTE DER BEWEGUNGSFORSCHUNG

142) als "Gesellschaftsprozeß" aus dem allgemeinen Gang der Zivilisation aus. Beide sind verschiedene Facetten des gleichen "Rationalisierungsprozesses des Daseins", worin der Gesellschaftsprozeß das eher "Körperhafte" der Entwicklung (1920, 12), das "Gehäuse" (1925, 12) darstellt.

Demgegenüber steht nun das "Kulturelle" als der humanistische Hoffnungsträger. Werden Zivilisation und Gesellschaft als "Prozeß", als fortlaufendes, vom Handeln der Menschen abgelöstes und quasimechanisches Ereignis beschrieben, so tritt die Kultur als "Bewegung" auf, die, von Menschen getragen, eingreifend die Depravierung der Welt aufhält und modifiziert. Sie ist ein "bewegtes Meer" (1920, 26), eine "selbständige Welt von Symbolen, die ihren eigenen im letzten unübertragbaren Gehalt" besitzt (1920, 22). Sie ist ein "seelischer Ausdruck", der keiner Zweckmäßigkeit- oder konkreten Zielvorstellung folgt, sondern als "seelisches Wollen nur nach der Durchdringung des Lebensstoffes" fragt. Kultur ist so die "jeweilige Ausdrucks- und Erlösungsform des Seelischen" (1920/30). In ihr drückt sich ein politisch-kulturelles Hoffen aus und sie soll zugleich der Erlösung aus dem schlechten Gegenwärtigen dienen; es handelt sich um eine Erlösungshoffnung, die darauf spekuliert, daß in der Welt der Notwendigkeit auch jene "Urtatsachen des Lebens", die "ursprünglichen Anschauungen des Lebens" (1918, 113) wieder Eingang finden. Die Verbindung solcher lebensphilosophischer Metaphern des "Kulturwollens" (1925, 46) mit der Krisenstimmung jener Zeit, ihre Fetischisierung der "Kultur" als eines ahistorischen und von den gesellschaftlichen Prozessen abgekoppelten Bereichs hat Kurt Lenk bereits in den sechziger Jahren beispielhaft analysiert (1964). Insbesondere hat Lenk auch die enge innere Beziehung herausgearbeitet, die zwischen der Dämonisierung des gesellschaftlichen Handlungsfeldes als "Schicksal" oder "stahlhartem Gehäuse" und der Glori-

fizierung der Dynamik eines "élan vital" (Bergson) bzw. eines "Willens zum Leben" (Schoenhauer) besteht (Lenk 1964, 276ff); denn auch Alfred Weber setzt auf die "intuitive und unmittelbare Naturkraft des Volkes als solche", auf das Volk als eines "stromhaften, aus wechselnden Individuen zusammengesetzten Ganzen", als "letztes Naturhaftes" (1925, 35).

Der Mensch und seine (auch politische) Schaffenskraft stehen also ohne Zweifel in einer Art Zentrum des Denkens von Alfred Weber (vgl. neben früheren Texten besonders auch 1953 passim; 1955, 32ff, 496ff; dazu Eckert 1970, 7, 24ff). Auch in dieser Hinsicht besteht daher eine Vergleichbarkeit mit vielen Theorien "neuer sozialer Bewegungen", die ohne das Vorverständnis eines selbstverständlichen Vertrauens in die Kreativität und die Produktivität menschlichen gesellschaftlichen Handelns nicht vorstellbar wären. Doch obwohl sein Denken konstitutiv an die vitale Schaffenskraft der Menschen gebunden ist, bilden diese für Alfred Weber lediglich eine Gruppe von schöpferischer Erziehung zwar zugänglichen, ansonsten aber eher "geduldig gehorsame(n) Massentier(en)" (zit. b. Dericum 1979, 26; s.a. 1953, 96ff).

Indem Alfred Weber die modernen Gesellschaftsmitglieder in ihrer umfassenden zivilisatorischen Verhärtung und Mechanisierung beschreibt ("stumpfsinnige Halbmenschen"), sieht er in ihnen gerade nicht mehr das ursprüngliche Potential eingreifender Politik. Und es ist deshalb gerade nicht ein kollektiver Akteur, d.h. eine für ihre eigenen und die allgemeinen Interessen sich engagiert einsetzende Bevölkerungsinitiative, auf die Weber im Vollzug seiner "Kulturbewegung" setzt, sondern es sind dies das "kreative Genie", der "geistige Führer", der "große Künstler", die "geistige Schicht" (z.B. 1918 passim; 1953, 96; vgl. Demm 1990, 294ff; Eckert 1986, 74).

ZUR GESCHICHTE DER BEWEGUNGSFORSCHUNG

So sehr ihm die "Massen" dem Leben zugewandt und von ursprünglicher Kraft beseelt zu sein scheinen, so sehr scheinen sie ihm (wohl auch gerade deshalb) zu überlegtem politischen Handeln nicht imstande. In der Verfolgung ihrer kurzfristigen und bornierten Interessen befangen, von "schwer bestimmbar Wallungen stark bewegt" und "nur von einem durch schlagwortartige Einsichten geprägten Instinkt geleitet" sind sie zu abwägendem, überlegtem Handeln nicht befähigt (1925, 50).

*

Nicht nur in einer "antitotalitären" Stoßrichtung gegen die Massenbewegungen des Nationalsozialismus und des Bolschewismus (und mit der signifikanten Ausklammerung des elitistischen italienischen Faschismus aus der härtesten Kritik) wendet sich Alfred Weber gegen eine durch die Bevölkerungsmehrheit geprägte Politik, sondern auch in einer beständigen Opposition gegen eine basisorientierte Interpretation des Demokratiegedankens. Dessen fatale Tendenz zum "Parlamentsabsolutismus", d.h. der konsequenten Durchsetzung abschließender Mehrheitsentscheidungen durch die gewählten Parlamente, geißelt er ebenso als "mißverständene Form der Demokratie" (1931, 16), wie er generell das "Vorherrschen des Quantitativen" (1931, 7) im demokratischen Weltbild beklagt, – also das, was andere als "Massendemokratie" oder "Fundamentaldemokratisierung" (K.Mannheim) desavouieren.

Für ihn bleibt dagegen – fernab von jedem Mehrheitsgedanken – die Einführung der Demokratie an dreierlei gebunden: einmal an die vorausgesetzte Existenz eines überindividuellen (z.B. nationalen oder anderweitigen) gesellschaftlichen Zusammenhangs; dann an die (daraus abgeleitete) Möglichkeit homogener, d.h. im Wesentlichen konsensualer, harmonischer und nicht-konfrontativer Entscheidungsfindung; sowie schließlich an

die Möglichkeit zur Vertrauensbildung in die "meinungsbildende Kraft" eines oder mehrerer "geistiger Führer" (1925, 50ff).

Mag die erste der Bedingungen noch als Grundlegung überhaupt eines Entscheidungsrahmens bzw. der Festlegung der Reichweite politischer Entschlüsse gelten, so grenzt doch bereits das politische Erfordernis "geistiger Homogenität" (1925, 51) als Voraussetzung legitimer Mehrheitsentscheidungen alle "Machtpositionen" und jede Interessenverfolgung bewußt und von vornherein aus dem Rahmen demokratischer Entscheidungsfindung aus. Alle Entscheidungen auf nicht-homogener Entscheidungsgrundlage sollen erst gar nicht nach demokratischen Regeln getroffen werden dürfen.

Das letzte Erfordernis schließlich, das sich auf den von einem Mehrheitswillen getragenen Führer bezieht, welcher dann durch Beeinflussung der "unentrinnbar weitgehenden Inkompetenz der abstimmenden Massen" (1925, 51) das gesellschaftliche Schicksal zu einem "relativen ... Gemeinbesten" (1925, 52) wendet, schließt wieder an Webers Kampf um "qualitative Führung" und gegen die "schematisch egalitäre Demokratie" (1931, 8) an.

So sehr er also die Durchsetzung der Demokratie für ein unhintergebares Erfordernis seiner Gegenwart hält, so sehr versucht Weber doch zugleich auch eine Demokratisierung im Sinne partizipatorischer Entscheidungsbeteiligung mit allen Mitteln zu verhindern. Früher noch als der vermeintliche Begründer der "funktionalen Demokratietheorie", Joseph A. Schumpeter, entwirft Alfred Weber daher ein Modell ganz ähnlicher Art (1915, 25; ausformuliert 1931, 14ff, 16). Die funktionale Beschränkung demokratischer Institutionen auf die Tätigkeit eines "Ausleseapparat(es) für die Regierenden" sowie die Installation des Parlaments lediglich als Forum für das "Präsentiertwerden der Führungstalente" lassen

ZUR GESCHICHTE DER BEWEGUNGSFORSCHUNG

die Entwicklung zu mehr Demokratie ("Nicht Parlamentarismus") als einen "wünschenswerten Weg" vor allem unter dem Gesichtspunkt erscheinen, "die Leitung der Regierung in die Hand zu bekommen" (1915, 25).

Selbst anderen Vorläufern des Schumpeterschen Demokratiemodells noch vorausleitend (vgl. Nachweise bei Döring 1975, 224, 229; Eisfeld 1991, 17, 64), prangert bereits Alfred Weber die klassische Demokratielehre und ihre Beschränkung aufs "rein Quantitative" heftig an; zugleich fordert er eine "Zurückführung der Vertretungskörper auf Kontrolle, Auslese, Anregung, Mitberatung" (1931, 16). Die demokratischen Institutionen sollen so zwar der Legitimation der gewählten Führer dienen; die Macht oder gar die Kompetenz, in deren Entscheidungsverhalten einzugreifen, soll ihnen freilich nicht zugestanden sein. Die Folge einer solchen Konstruktion ist dann ein im Rahmen seiner Kompetenzen unantastbarer und auch dem Parlament gegenüber nicht rechenschaftspflichtiger Reichspräsident von Volkes Gnaden. Und dafür, daß die Kompetenzen eines solchen plebiszitären Führers möglichst umfassend ausfallen sollten, beruft sich Alfred Weber u.a. auf die Ausführungen seines Bruders Max zum "plebiszitären Führer" (1931, 15; vgl. a. Mommsen 1963).

Die Rückführung der demokratischen Institutionen in die "funktionale" Beschränkung ihrer Kompetenzen ist aber nicht etwa nur Selbstzweck, sondern sie kulminiert in einer gleichzeitigen "Freisetzung der Exekutive" (1931, 17). Denn unbeeinflusst von der irrationalen demokratischen Meinungsbildung soll der "eigentliche Körper des Staates und der öffentlichen Gewalt", "der Beamtenkörper", seine Arbeit tun können. Die deutsche Idee des politisch unbeeinflussten Beamtentums steht hier Pate bei der Idee einer "Objektivierung" des Staates; denn diese "objektivierte Staatsgewalt" bzw. diese entpolitisierte und funktionalisierte Herrschafts-

macht steht erkennbar "über der notwendig wechselnden Regierung" (1931, 15). Nicht nur soll so das Machtpotential der instinktgeleiteten Massen in Formen einer "Zuschauerdemokratie" gängelt werden. Auch die im Sog ihrer Wähler strudelnde und deshalb herrschaftspolitisch unzuverlässige Regierung wird gegenüber den Büros der exekutiven Herrschaftsausübung entmachtet. Das Gemeinwohl bleibt als homogen gedachtes "Staatswohl", als "sachlich gewichtige Objektivation des Staates" einem strikten Arkanum vorbehalten; und dieses exekutive Arkanum ist der "Fels, an dem sich die Interessen und die diese exekutierenden Tendenzen der Parteienpatronage brechen sollen" (1931, 15).

*

Wenn auch z.T. in der Zeit des aufkommenden Faschismus verfaßt, sind dies die dauerhaften Grundgedanken der Alfred Weberschen politischen Soziologie und seines politischen Gestaltungswillens. Ebenso wie in seinem späteren (wenngleich politisch offener gehaltenen) Plädoyer für eine stabile Staatsgewalt und (bzw. durch) eine handlungsmächtige Führerschaft (1953; 1955) hatte er schon in seinem politisch-soziologischen Hauptwerk über die "Krise des modernen Staatsgedankens" von 1925 neben der "offiziellen Gestalt" – der "Objektivation des Staates und seiner Bürokratie" – einen "selbständigen, voluntaristischen Innenbau des Staates" (77), quasi eine Innenausstattung der Macht, gefordert. Er verstand darunter ein neben die funktionale Herrschaftsausübung tretendes und von dieser abgekoppeltes Areal der "politischen Willensbildung", in dem sich die "Flutungen und Antinomien der modernen sozialen Kräfte" ausagieren und abarbeiten könnten. Der Grund einer solchen Ausgrenzung des politischen Verteilungs- und Meinungsbildungsprozesses liegt hierbei wiederum einzig in der für notwendig erachteten Introvertierung der Staatsverwaltung, ihrer Abschottung gegenüber sozialen Bewegungen und ökonomischen Einflüssen. Denn "die

ZUR GESCHICHTE DER BEWEGUNGSFORSCHUNG

Gefahr einer Auflösung der prätendierten harmonisch-individualistischen geistigen Homogenität" (78), die Weber als konstitutive Bedingung einer möglichen Demokratie genannt hatte, wird so zugleich zu einem zentralen Argument gegen eine Ausweitung der Demokratie auf die grundlegenden, die verwaltungspolitischen Entscheidungen. Die Fiktion einer exekutivstaatlichen – wie selbstverständlich vorausgesetzten – Durchsetzung des Gemeinwohls und die Hypothese von der irrationalen Unzulänglichkeit der disaggregierten Massen sind die beiden Komponenten, die die Angst vor einem Her einbrechen des gesellschaftlichen Pluralismus über den scheinbar stabilen deutschen Etatismus verursachen.

Daß Alfred Weber als eine Form des angestrebten "Innenbaus" und seiner "Verselbständigung" (will sagen: seiner Isolation) gegenüber den politischen Führungsinstanzen das (amerikanische) Parteiensystem und seine tatsächlich kanalisierte öffentliche Funktion als vorbildhaft beschreibt, zeichnet seine politische Übersicht und seine prognostische Kraft aus; sie macht ihn freilich für eine Rezeption der sozialen Bewegungen oder gar *durch* die neuen sozialen Bewegungen nicht dienlicher. Denn im gleichen Maß, wie er die Demokratie insgesamt als schicksalhaftes Ergebnis der "der Moderne inhärenten Kräfte" (1925, 137) zugleich anerkennt und eindämmen will, ist er beständig auf der Suche nach Wegen zur Einschränkung der sozialen Bewegungen; sollte dies nicht zu leisten sein, dann zu ihrer Oligarchisierung und Hierarchisierung.

"Egalitarismus" bleibt für ihn dabei die elementarste Bedrohung der Kultur; und das zentrale Ziel bleibt die "Verbindung von (schicksalhaftem, H.L.) Kollektivismus und (politisch gewolltem, H.L.) Personalismus" (1931, 22; 1925, 136).

Zusätzlich bleibt allerdings die Idee bestimmend, daß die "Massenformationen", also die in den modernen Gesellschaften eingeschlossenen Menschen in ihrer Mehrheit, trotz ihrer mechanistischen Zurichtung und ihrer kulturellen Entraditionalisierung paradoxerweise doch noch einem geistigen, auch aufs Politische übertragbaren, Gestaltungs- und Handlungswillen folgen. Es ist daher durchaus konsequent, wenn sich in der politischen Theorie Alfred Webers solche organischen und ontologischen Vorstellungen von einer vorgegebenen Volksgemeinschaft mit der Forderung nach einer rigiden Führerpolitik, nach einer "unegalitären Führerdemokratie" (1925, 138ff; 1931, 11ff) amalgamieren. Denn eingebundenen in den irreversiblen Prozeß der Verstärkung, der Industrialisierung und Bürokratisierung, kurz: der Verallgemeinerung der Gesellschaft gibt er sein lebensphilosophisch geprägtes Konzept des Wissens um das "wahrhaft richtige Leben" nicht auf. In der Hoffnung auf ein ontologisch vorausgesetztes, "mit individualistischem Freiheitsbewußtsein durchtränktes Gemeinschaftswollen" (1925, 136) stellt er den "Massenformationen" auch nicht prinzipiell zynisch oder ablehnend gegenüber. Vielmehr baut er geradezu auf den guten Kern ihrer intuitiven Menschlichkeit. Diese ist aber eine nurmehr residuale intuitive Kraft, die – von gesellschaftlichem Erleben kaum gestützt – in Webers Konzeption die Hoffnung auf die Folgebereitschaft der Massen am Leben erhält.

Zunächst freilich sind die "geistigen Führer" seiner Elitenherrschaft erforderlich, um der harmonischen Gemeinschaft den rechten Weg zu weisen. Ihnen steht zu Nutzen, daß "unser Instinkt ... heute Qualität (fühlt)"; "unser Instinkt will Gliederung und Führung" (1931, 11).

Anders als manche andere, republikanische Staatswissenschaftler (wie z.B. Richard Thoma) ist Weber deshalb nicht bereit, die Entscheidung über die Zukunft der politischen Gemeinschaft

ZUR GESCHICHTE DER BEWEGUNGSFORSCHUNG

einfach in die Hände wechselnder – vom “Kulturwoilen” der “geistigen Führungsschicht” nicht notwendigerweise tangierter – Mehrheiten zu legen. Die Fixierung auf die Möglichkeit einzigartiger und objektiv “richtiger” politischer Führung läßt für ihn die Auslieferung des Staates an den Pluralismus gesellschaftlicher Interessen und Bewegungen, an den Bereich gesellschaftlicher Kontingenz, indiskutabel erscheinen.

In den Pragmatismus seiner enthistorisierenden Realanalyse mischt sich auf diesem Weg eine utopische Fixierung, die jede Gelassenheit, jede Toleranz und jede ungeschützte Kooperation mit kollektiven Akteuren in entscheidenden politischen Fragen schlichtweg verbietet.

Bei aller Sympathie, die manche Mitglieder oder Freunde “neuer sozialer Bewegungen” mit den lebensphilosophischen Ontologisierungen Alfred Webers verbinden mag (oder zumindest nach Meinung einiger Autoren – vgl. Kruse 1990 und Eckert 1986 – verbinden könnte), und bei aller Faszination, die auch einige Mitglieder der neuen sozialen Bewegungen gegenüber einer an der “wahrhaft richtigen” Politik orientierten lebensphilosophischen Oligarchisierung empfinden mögen: Trotz einer partiellen Vergleichbarkeit im Fundamentalismus des politischen Denkens kann Alfred Weber als Vordenker sozialer Bewegungen keinesfalls in Anspruch genommen werden.

Seine Themenstellung ist sogar entgegengesetzt: Auf der Grundlage seiner Analyse, daß soziale Bewegungen in entwickelten Industriestaaten nicht zu verhindern sein werden, ist er in pragmatischem Gestus bereit, sich mit ihnen zu arrangieren. Zu diesem Arrangement gehört allerdings auch seine beständige Überlegung, wie sich demokratisches Partizipationsstreben und damit auch soziale Bewegungen kommunikativ bändigen, staatlich internalisieren und machtpolitisch neutralisieren lassen. Denn Alfred Webers politisch-

soziologisches Forschungsprogramm richtet sich bei allem Bemühen um Wirklichkeitsbezogenheit, bei aller Sorge um die Erhaltung traditioneller Humanität zuallererst auf die Möglichkeit einer Introvertierung staatlicher exekutiver Macht in einer sich unabweislich demokratisierenden Welt.

“Man wird das ... vielleicht als ‘autoritäre Demokratie’ bezeichnen. Man mag es. (Denn es geht um) die Notwendigkeit des Einziehens von Stahlrippen und zu persönlicher Verantwortlichkeit führenden Qualitätsbetonungen in das zu verwaschene und schwächliche Gedanken- und Wirklichkeitsgut des bisherigen, viel zu quantitativen demokratischen Wollens. Starker und beweglicher Staatswille auf demokratischer Basis ist das Programm.” (Nachwort aus 1931, 23)

Hans J. Lietzmann arbeitet am Institut für Staatswissenschaften (Fakultät für Sozialwissenschaften) an der Bundeswehrhochschule München

Literatur

Schriften Alfred Webers

- 1909: Über den Standort der Industrien. 1. Teil: Reine Theorie des Standorts. Tübingen
 1912: Der soziologische Kulturbegriff. In: Ders., 1927a, S. 31ff
 1918: Die Bedeutung der geistigen Führer in Deutschland. In: Ders., 1927a, S. 102ff
 1920: Prinzipielles zur Kulturosoziologie (Gesellschaftsprozeß, Zivilisationsprozeß und Kulturbewegung). In: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik Bd.47 (1920/21), S. 1ff
 1923: Kulturosoziologie und Sinndeutung in der Geschichte. In: Ders., 1927a, S. 48ff
 1925: Die Krise des modernen Staatsgedankens. Berlin/Leipzig 1927a: Ideen zur Staats- und Kul-

ZUR GESCHICHTE DER BEWEGUNGSFORSCHUNG

tursoziologie. Karlsruhe 1927b: Einleitung. Aufgaben und Methode. In: Ders., 1927a, S. 1ff 1931: Das Ende der Demokratie? Berlin
1941: Nachruf auf Werner Sombart. In: Neue Rundschau Jg. 52, S. 365ff
1953: Der Dritte oder der Vierte Mensch. Vom Sinn des geschichtlichen Daseins. München
1955: (Hg.) Einführung in die Soziologie. München
1979: Haben wir Deutschen 1945 versagt? Politische Schriften. Frankfurt

Sekundärliteratur

- Eberhard Demm*, 1983: Alfred Weber und sein Bruder Max. In: KZFSS 35. Jg., S. 1ff
Ders., 1986: Alfred Weber als Politiker und als Gelehrter. Referate des 1. Alfred-Weber-Kongresses in Heidelberg (28./29.10.1984). Wiesbaden
Ders., 1987: Max und Alfred Weber im Verein für Sozialpolitik. In: *W.J.Mommsen/J.Osterhammel*, Max Weber and his Contemporaries. London u.a., S. 88ff
Ders., 1990: Ein Liberaler im Kaiserreich. Der politische Weg Alfred Webers bis 1920. Boppard
Christa Dericum, 1979: Einleitung. In: *Alfred Weber* 1979, S. 7ff
Herbert Döring, 1975: Der Weimarer Kreis. Studien zum politischen Bewußtsein verfassungstreuer Hochschullehrer in der Weimarer Republik. Meisenheim a.G.
Roland Eckert, 1986: Die Kulturtheorie Alfred Webers. Überlegungen zur Wissenssoziologie des Bildungsbürgertums. In: *E.Demm* 1986, S. 69ff
Ders., 1970: Kultur, Zivilisation und Gesellschaft. Die Geschichtstheorie Alfred Webers. Eine Studie zur Geschichte der deutschen Soziologie. Tübingen
Rainer Eisfeld, 1991: Ausgebürgert und doch angebräunt. Deutsche Politikwissenschaft 1920-1945. Baden-Baden
Carsten Klingemann, 1990: Das "Institut für Sozial- und Staatswissenschaft" an der Universität Heidelberg zum Ende der Weimarer Republik und während des Nationalsozialismus. In: Jahrbuch für Soziologiegeschichte. Opladen. S. 79ff
Volker Kruse, 1990: Soziologie und "Gegenwarts-krise". Die Zeitdiagnosen Franz Oppenheimers und Alfred Webers. Wiesbaden
Kurt Lenk, 1964: Das tragische Bewußtsein in der deutschen Soziologie. In: KZFSS 16.Jg., S. 257ff
Leonore Gräfin Lichnowsky, 1986: Alfred Webers Standortlehre in ihrer politischen Bedeutung. In: *E.Demm* 1986, S. 11ff
Wolfgang Mommsen, 1963: Zum Begriff der "plebiszitären Führerdemokratie" bei Max Weber. In: Ders., Max Weber. Gesellschaft. Politik. Geschichte. Frankfurt 1974, S. 44ff
Jochim Raschke, 1987: Zum Begriff der sozialen Bewegung. In: *R.Roth/D.Rucht* (Hg.), Neue Soziale Bewegungen in der Bundesrepublik. Frankfurt, S. 19ff
Karl-Sieghart Rehberg, 1986: Kultur versus Gesellschaft? Anmerkungen zu einer Strategie der deutschen Soziologie. In: *F.Neidhardt u.a.* (Hg.), Kultur und Gesellschaft. Opladen
Beate Ristterer, 1986: Alfred Webers Position in German Intellectual History. In: *E.Demm* 1986, S. 82ff
Nikolaus Sombart, 1977: Rezension zu: Alfred Weber, Der Dritte und der Vierte Mensch. In: Ders., Nachdenken über Deutschland. München 1987, S. 186ff

Liebe Leserinnen, liebe Leser
des Forschungsjournals,

nach nunmehr sechs Jahren intensiver Redaktionsarbeit und vor dem Hintergrund des bevorstehenden Verlagswechsels wollen wir wissen, wie das Forschungsjournal *Neue Soziale Bewegungen* Ihren Ansprüchen entsprechend verbessert werden kann. Dazu laden wir Sie zur Beteiligung ein.

Wir haben im folgenden einige Fragen zusammengestellt, um deren Beantwortung wir Sie bitten. Die gewonnenen Daten dienen dem Zweck, das Forschungsjournal zu stabilisieren, indem wir auf Ihre Interessen und Anregungen besser eingehen können. Zudem hoffen wir – mit Ihrer Unterstützung – neue Bezieher zu gewinnen. Die Ergebnisse der Umfrage sollen im Forschungsjournal veröffentlicht werden. Wir möchten ferner darum bitten, den ausgefüllten Bogen spätestens bis zum 31.12.1993 zurückzuschicken.

Die erhobenen Daten werden entsprechend dem Datenschutzgesetz vertraulich behandelt und nicht an Dritte weitergeleitet.

Mit bestem Dank für Ihre Hilfe und konstruktiven Hinweise,

Herausgeber und Redaktion des
Forschungsjournals
Neue Soziale Bewegungen

1. Insgesamt bin ich mit dem Forschungsjournal

- sehr zufrieden
- zufrieden
- unzufrieden

2. Das Konzept der Zeitschrift

- sagt mir generell zu
- mißfällt mir generell

3. Zum Konzept:

- Das Konzept von Themenschwerpunkt-Heften sagt mir zu.
- Ich würde ein offeneres, weniger themengebundenes Konzept vorziehen:

4. Das Forschungsjournal ist

- zu wissenschaftlich orientiert
- zu journalistisch orientiert
- eine gute Mischung von Wissenschaft und Journalismus

5. Das Forschungsjournal ist

- zu abstrakt konzipiert (läßt Praxisbezogenheit vermissen)
- zu praxisbezogen konzipiert (läßt theoretische Hintergründe zu kurz kommen)
- eine gute Mischung aus Theorie und Praxisbezogenheit

6. Meiner Ansicht nach wird das Forschungsjournal dem eigenen Anspruch gerecht, den Diskussionsstand in und über soziale(n) Bewegungen zu repräsentieren.

- trifft zu
- trifft nicht zu

7. Welche Themen müssten stärker berücksichtigt werden?

.....

.....

.....

8. Welche Themen/Rubriken haben ein zu großes Gewicht?

.....

.....

.....

9. An den Rubriken habe ich folgende Kritik

- Themenschwerpunkte
- Literaturhinweise/Rezensionen
- Treibgut
- Pulsschlag
- Archiv (Geschichte) der Bewegungsforschung
- Bewegungswissenschaft in der Diskussion
- Journal aktuell/ kontrovers

.....

.....

.....

10. Wie beurteilen Sie die Gestaltung des Forschungsjournals?

.....

.....

.....

Zur Zeit diskutieren Herausgeber und Redaktion der Zeitschrift darüber, ob man auf Forschungsentwicklungen und Veränderungen des Themenfeldes mit einer Änderung des Zeitschriftentitels reagieren soll. Auch in diesem Zusammenhang bitten wir Sie um Ihre Meinung:

11. Sollte das Forschungsjournal Neue Soziale Bewegungen seinen Namen behalten?

- Nein
- Ja

12. Wenn nein, wie sollte der neue Name Ihrer Meinung nach lauten?

- Neue Soziale Bewegungen
- Ein Forschungsjournal -
- Soziale Bewegungen
- Ein Forschungsjournal -
- eigener Vorschlag:

13. Wieviel Zeit verwenden Sie durchschnittlich auf die Lektüre einer Ausgabe des Forschungsjournals?

.....

.....

14. Lesen Sie das Forschungsjournal

- aus beruflichen Gründen?
- aus privatem Interesse?
- aus beiden Motiven?
- andere Gründe:

15. Wie nutzen Sie das Forschungsjournal?

- als wissenschaftliche Quelle
- als Fundgrube
- als Impulsgeber
- sonstiges:

16. Welche Zeitschriften lesen Sie sonst noch?

.....

.....

17. Reichen Sie Ihr Exemplar des Forschungs-journals weiter?

- Nein, ausschließlich ich lese es.
 Ja, ich reiche es weiter an:
 Fachkollegen
 ad-hoc-Interessenten
 Umlauf im Institut/ Betrieb/ Behörde etc.
 andere:

Statistische Angaben (freiwillige Hinweise)

Name:

Alter (Angabe erwünscht):

Beruf (Angabe erwünscht):

Leser/in, Abonnent/in des Forschungsjournal seit:

18. Sind Sie bereit, das Forschungsjournal in Ihrem privaten oder beruflichen Umfeld weiterzuempfehlen bzw. dafür zu werben?

- Nein
 Ja

19. Welche Möglichkeiten sehen Sie, das Forschungsjournal in stärkerem Maße publik zu machen?

20. Für die Werbung neuer Leser (auch Besteller in Bibliotheken) benötige ich folgende Werbematerialien

- Bestellkarten; Anzahl:
 Probeexemplare
 andere Werbemittel:

21. Die folgenden Zeilen stehen Ihnen zur generellen Kritik und für eigene Anregungen zur Verfügung:

Wir bitten darum, den Fragebogen spätestens bis zum 31.12.1993 zurückzusenden.

Anschrift:

Dr. Thomas Leif
 Redaktion Forschungsjournal
 Neue Soziale Bewegungen
 Neubauer Str. 12
 65193 Wiesbaden.

Vielen Dank für Ihre Mithilfe und Ihre Anregungen!

Herausgeber und Redaktion des Forschungsjournal
 Neue Soziale Bewegungen

Rechtsradikalismus im vereinigten Deutschland:

Soziale Bewegung oder kollektive Episode?

Tagung der Arbeitsgruppe Neue Soziale Bewegungen
(Sektion Politische Soziologie der DVPW)
vom 6.-8.Mai 1994 (voraussichtlich im Wissenschaftszentrum Berlin)
und
Themenheft 4/94 des Forschungsjournals NSB
(Redaktionsschluß: Juli 1994)

Eine Begründung, wieso sich Sozialwissenschaft mit dem Rechtsradikalismus beschäftigen sollte, erscheint unnötig: Die Relevanz des Themas manifestiert sich auf der Straße. Was aber genau geschieht dort? Ist es der Beginn einer sich formierenden *sozialen* Bewegung, vielleicht einer *politischen* Bewegung, gar nur einer *Protestbewegung*, oder aber gar keiner Bewegung, sondern nur der Widerschein von kollektiven Aktionen, die Episode bleiben?

Was kann die doch bisher eher nach links (*post-materialistisch, links-libertär etc.*) orientierte Bewegungsforschung zur Beantwortung dieser Frage beitragen? Funktioniert unser lieb und beinahe professionell gewordenes theoretisches und methodisches Instrumentarium ohne Korrektur auch jenseits der uns politisch (mehr oder weniger) nahestehenden Bewegungen? Ratlosigkeit oder definitive Antworten: Beides und auch etwas dazwischen ist gefragt – als Beitrag zum zentralen Bereich von Tagung und Themenheft.

Informatives auch aus angrenzenden Bereichen, wie z.B. der Jugend- und Biographieforschung

oder den Untersuchungen von Einstellungen und Wahlverhalten, ist ebenfalls erwünscht. Wir bitten jedoch, diese Beiträge explizit unter der Bewegungsthematik zu bearbeiten.

Es ist geplant, das Heft zu einem großen Teil aus Beiträgen der Tagung zu bestreiten. Wer nur Interesse an einem Beitrag für das Themenheft hat, soll sich jedoch ebenfalls eingeladen fühlen.

Interessenten/-innen für Beiträge wenden sich bitte möglichst bis vier Wochen nach Erscheinen dieses Heftes an:

Thomas Ohlemacher, WZB, Reichpietschufer 50, 10785 Berlin, Telefon: 030/25491-266; Fax: -684

Roland Roth, Fachhochschule Magdeburg, priv.: Frohnhoferstr.3, 12165 Berlin, Telefon: 834 43 81

Dieter Rucht, WZB, Reichpietschufer 50, 10785 Berlin, Telefon: 030/25491-306; Fax: -684

Kurz- berichte

EKD und Frauenstudien- zentrum

Der Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland (EKD) hat Voraussetzungen für die Arbeit des umstrittenen Frauenstudien- und Bildungszentrums festgelegt. In einem in Hannover veröffentlichten Kommuniqué betont der Rat, das im hessischen Gelnhausen geplante Zentrum habe allen Frauen offenzustehen und unabhängig von theologischen Strömungen und Frömmigkeitsstilen zu arbeiten. Es müßten daher kontroverse Positionen zu Wort kommen.

Bestimmte religiöse und theologische Vorstellungen könnten hier allerdings aufgrund evangelischer Bekenntnisse keinen Raum haben, beispielsweise die Wiederbelebung von Göttinnen-Vorstellungen aus dem Umfeld des alten Israel oder die Entwicklung einer "synkretistischen" (religionsvermischten) Spiritualität. Wegen des Streits um die feministische Ausrichtung des Studienzentrums hält der Rat "konzeptionelle und theologische Klärungen" für "unerlässlich". Die Begriffe "Feminismus" und "feministische Theologie" deuteten auf einen Klärungsprozeß, der noch nicht abgeschlossen sei, heißt es. Das Frauenzen-

trum solle einen "Beitrag zur Erneuerung unserer Kirche" leisten, betont der EKD-Rat.

Auch in der Bewertung der Homosexualität fehle es der evangelischen Kirche derzeit an wünschenswerter Klarheit, wird eingeräumt. So gebe es keine breite Übereinstimmung darüber, ob Homosexualität als "sündhaft" anzusehen oder in ihr eine der Heterosexualität "gleichwertige Ausprägung menschlicher Sexualität" zu erkennen sei. Daher könnten die Fragen der Homosexualität nur begrenzt in der Arbeit des Zentrums vorkommen.

Zur Kontroverse um das Frauenstudienzentrum hatte die Berufung zweier feministisch orientierter Studienleiterinnen, Renate Jost und Herta Leistner, geführt. Zumeist konservative Gruppen hatten besonders Frau Leistners Aussagen zu lesbischer Lebensform und feministisch-theologischen Themen kritisiert.

Quelle: Frankfurter Rundschau vom 29. Juni 1993

Allensbach- Studie zu Kirchenaustritten

Die lange Zeit von den Bischöfen gelegnete Studie zu den zunehmenden Austritten aus der katholischen Kirche liegt nun auf dem Tisch der Kirchenoberen. Das zentrale Ergebnis: Ein Ende der Austrittswelle ist nicht abzusehen, 23% aller Katholiken ha-

ben bereits einmal den Austritt aus ihrer Kirche erwogen.

Trotz der katastrophalen Ergebnisse wurde die Studie bis zur Herbstvollversammlung unter Verschluss gehalten. Die Analyse zeigt, daß der Austritt das Ergebnis eines langjährigen Entfremdungsprozesses ist. Zwischen 18 und 44 ist die Bereitschaft zum Bruch mit der Kirche besonders ausgeprägt. 53% der Katholiken, die in den vergangenen 12 Monaten austraten, nannten die Kirchensteuer als spontane Begründung für ihren Entschluß. Die Motive, die in den Interviews genannt werden, gehen jedoch tiefer. Die Haltung der Amtskirche zu Empfängnisverhütung und Sexualität treibt viele gläubige Katholiken aus ihrer Kirche.

86% lehnen die Position der Kirche zu Empfängnisverhütung ab, 81% die kirchliche Bewertung von Sexualität. Die herkömmliche päpstliche Morallehre zum § 218, zum Traditionskonservatismus und den Normeingriffen ins Privatleben sind weitere Gründe der ausgetretenen Katholiken. Dagegen scheinen die Katholiken mit ihren Pfarrern vor Ort einverstanden zu sein. Nur 13% begründen ihren Austritt mit der Unzufriedenheit über die Priester im Nahbereich. Auffallend ist die abnehmende Bindekraft der Kirche; Schuldgefühle bleiben bei den Ausgetretenen nicht zurück.

Besonders gravierend ist jedoch, daß die einmal Ausgetretenen, oder diejenigen, die der Kirche den Rücken kehren wollen, ihre Kinder von der Kirche fernhal-

P U L S S C H L A G

ten. Dies hat langfristig Auswirkungen auf die Mitgliederstruktur und die gesellschaftliche Machtposition der Kirche, denn eine Kirche ohne Jugend hat keine Zukunft. (Th. L.)

Religion und Friedfertigkeit

Am Institut für Religionswissenschaft der Universität Fribourg/Schweiz wurde ein vom Schweizerischen Nationalfonds unterstütztes Forschungsprojekt "Religionen und Friede – Der Einfluß spirituell-religiöser Erfahrungen in Konfliktsituationen – Eine empirische Untersuchung zur Friedenserziehung" unter Leitung von Prof. Dr. Richard Friedli abgeschlossen. Der erste Teil (*Giäthar Gebhardt*) enthält eine kritische Durchleuchtung der friedenserzieherischen Tätigkeit religiöser Friedensbewegungen am Beispiel der westschweizerischen katholischen Pax-Christi-Sektion, der ökumenischen Weltkonferenz der Religionen für den Frieden (WCRP) und der japanischen buddhistischen Bewegung Rissho Kosei-Kai, deren positiv zu wertendes Engagement nach Meinung des Autors durch innerreligiöse Abgrenzungsmühen beeinträchtigt wird. Der zweite Teil (*Christian J. Jäggi*) enthält die Ergebnisse einer Einstellungsbefragung zum Umgang mit Konflikt- und Gewaltsituationen, im dritten und vierten Teil (*Richard Friedli*) werden Perspektiven religionswissenschaftlicher Friedensforschung und Elemente der

Friedensforschung an der Hochschule aufgezeigt.

Kontaktadresse:

Institut für Religionswissenschaft, Prof. Dr. Richard Friedli, Universität Fribourg, Miséricorde, CH-1700 Fribourg, Tel: +41 (37) 219478.

K u r z vorgestellt

Komitee für eine zivile Gesellschaft

Gründungserklärung

Deutschland erlebt nach der Hochstimmung beim Beitritt der DDR-Länder eine schwere politische Krise. Vereinsamung, sozialer Druck, Verrohung und Gewalttätigkeit nehmen zu; besonders unsere ausländischen Mitbürger haben unter einer Welle von Intoleranz und rechtsradikaler Brutalität zu leiden.

Das politische Establishment, tief verstrickt in eine Fülle von Korruptionsskandalen, scheint unfähig, die Probleme an der Wurzel zu packen und offenbart erschreckende Realitätsferne. Obschon Deutschland von befreundeten Ländern umgeben ist, scheint es für manchen Politiker das wichtigste Ziel zu sein, möglichst rasch die Soldaten der Bundeswehr in alle Welt zu schicken. Von ei-

nem Einschränken, gar von einem Verbot des Waffenexports – Deutschland ist mittlerweile drittgrößter Waffenhändler der Welt! – ist nicht die Rede; von einem Anheben der Entwicklungshilfe – sie ist auf einen Rekordtiefstand gefallen – ebenfalls nicht.

Gewiß ist Deutschland spätestens seit 1990 eine Großmacht. Gewiß tragen wir, schon aufgrund unserer blutigen Geschichte, große weltpolitische Verantwortung. Aber wie werden wir ihr gerecht? Sind weltweite Bundeswehreinsätze wirklich das wirksamste Mittel, solche Verantwortung zu zeigen? Warum wird über eine Friedenspolitik, die vorbeugend Konflikte vermeidet, gar nicht mehr ernsthaft diskutiert?

Wir rufen auf zur Rückbesinnung auf humanistische Werte und bürgerliche Tugenden – Toleranz, Wachsamkeit, Engagement, Zivilcourage. Wir rufen auf zur Verteidigung und Wiederbegründung der zivilen Gesellschaft und zum Widerstand gegen die Militarisierung deutscher Außenpolitik, gegen wachsende Gewaltbereitschaft und soziale Ungerechtigkeit im Landesinneren, gegen die Monopolisierung politischen Handelns durch das Parteienkartell. Innerer und äußerer Friede sind zu wichtig, um allein den Politikern überlassen zu werden.

Adresse

Forschungsinstitut

Umwelt, Kultur und Frieden
Reuteweg 3/1 - D 88316 Isny
Tel.: 07562 - 3327 / Fax: 55980

Termin

Nachrichten und Ankündi- gungen

Social Movement and Social Classes Research Committee der Interna- tional Sociological Association (I.S.A.)

Wir teilen mit, daß das Research Coordinating Committee und das Executive Committee der International Sociological Association (ISA) unseren Vorschlag akzeptiert haben, unsere Gruppe als ein Research Committee mitaufzunehmen. Die Einzelheiten werden (in Übereinstimmung mit den Regeln und Regulationen der ISA)

auf dem kommenden Business Meeting in Bielefeld, anlässlich des 13. Weltsoziologenkongresses im Juli 1994, diskutiert. Wir freuen uns, dann neue Vorsitzende wählen zu können und unsere Kontakte zur Wissenschaftsgemeinschaft auszuweiten. Vergeßt deshalb nicht, dieses Treffen in Euren Terminplan mitaufzunehmen.

Dieser Rundbrief kommt vom Social Movements und Social Classes Research Committee. Die Gruppe wurde auf dem Weltkongreß in Neu Delhi 1986 gegründet und 1988 mit einem thematischen Gruppenstatus ausgestattet. Die ISA garantierte uns dann, auf dem Weltsoziologenkongreß 1990 in Madrid als Arbeitsgruppe aufzutreten. Seitdem waren wir sehr damit beschäftigt, Mitglieder zu werben. Die Folge ist, daß unsere Bemühungen zum größten

Netzwerk aller thematischen und Arbeitsgruppen der ISA geführt haben. Das wurde auch auf dem Treffen des Research Coordinating Committee der ISA in Onati, Spanien, im Frühling 1992 bestätigt. In der kurzen Zeit unseres Bestehens ist es uns gelungen, eine beeindruckende Zahl von Mitgliedern der ganzen Welt zu versammeln; dazu zählen inzwischen auch Mitglieder aus Lateinamerika, Asien und Afrika.

Unser Ziel ist seit Neu Delhi gleich geblieben: die Entwicklung von neuen Forschungsansätzen zu fördern, um dadurch unsere Kenntnis über soziale Bewegungen und ihre vielfältigen Erscheinungsformen voranzutreiben. Die Interessen unserer Mitglieder decken nationale, lokale und ethnische Bewegungen sowie Klassen weltweit ab.

Paris-Konferenz an der École Normale Supérieure im Oktober 1993

Vom 27. bis 29. Oktober 1994 findet in der École Normale Supérieure, 45, rue Ulm, 75230 Paris, Frankreich, die Social Movements und Social Classes Research Committee Konferenz statt.

Die folgenden fünf Themen stehen in Paris zur Diskussion:

- Kollektives Handeln und kultureller Wandel, Veränderungen religiösen Glaubens, Wandel von Normen und Werten in Bezug auf soziale Beziehungen zwischen verschiedenen Gruppen, Generationen, Geschlechter und ethnischen Gruppierungen.
- Kollektives Handeln bezogen auf die Einrichtung neuer politischer Räume, ebenso wie die Entwicklung der Civil Society, und das Auftauchen neuer sozialer und politischer Eliten.
- Kollektives Handeln in Verbindung mit Umweltproblemen und der Qualität von Lebensansprüchen.
- Kollektives Handeln, das aufgrund der sozio-ökonomischen Komplexität des Verbraucherverhaltens, lokaler und regionaler Märkte, der Industrialisation und Entindustrialisation und gemeinschaftlicher Wirtschaftsentwicklung entsteht.
- Kollektives Handeln bezogen auf Ethnizität, sozial-kulturelle Identitätsprobleme und globale und nationale Fragestellungen.

**Programm der
Forschungsgruppe
Social Movements and
Social Classes
Research Committee
für den 13. Weltkongreß
der Soziologie,
ausgerichtet von der
International
Sociological
Association (ISA),
in Bielefeld 1994**

Folgende Themenstellung werden behandelt. Abstracts bitte an die nachfolgenden Adressen senden:

1) Kollektives Handeln und die Kritik der Modernität: Neue Herausforderungen, Neue Perspektiven

Vorsitz: Louis Maheu, Département de sociologie, Université de Montréal, C.P.6128, Succ.A., Montréal, Québec, Canada, H3C 3J7

2) Soziale Bewegungen: Nationale Identität und Ethnizität

Vorsitz: Michel Wieviorka, C.A.D.I.S. (M.S.H.), 54 boul. Raspail, Paris, 75006, Frankreich

3) Bewegungen und Gegenbewegungen: Europäisch-Amerikanische Fallbeispiele und Vergleiche

Vorsitz: William Carroll, Mit-Vorsitz: Bob Ratner, University of Victoria, dept. of Sociology, Victoria, British Columbia, Canada, V8W 3P5

4) Soziale Bewegungen, politisches System und der Staat

Vorsitz: Barbara Epstein, History of Consciousness Board, Oakes College, University of California, Sanra Cruz, CA 9606, USA

5) Soziale Bewegungen und Diversität: Konflikt und Einheit

Vorsitz: Richard Flacks, University of California zu Santa Barbara, Santa Barbara, California 93106, USA

6) Soziale Bewegungen und der Prozeß der Globalisierung

Vorsitz: Zsuzsa Hegedus, Maison des Sciences de l'Homme, 54 Boul Raspail, Paris, Frankreich 75006

7) Urbane Akteure und Bewegungen: Die Verbreitung von 'Citizenship' in Lateinamerika

Vorsitz: Lucio Kowarick, Departamento de Ciencia Política, Universidade de Sao Paulo, Av. Luciano Gualbarto, 315, sala-2049, Sao paulo, SP 05508-900, Brazil

Mit-Vorsitz: Paulo J. Krischke, departamento de Ciencias Sociais, Centro de Filosofia e Ciencias Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Cx. Postal 476-Trindade, Florianopolis, SC 88040-900, Brazil

8) Soziale Bewegungen, konstitutionelle Innovationen und Gruppenidentität

Vorsitz: Allan Scott, School of Economic and Social Studies, university of east Anglia, Norwich, England, United Kingdom NR4 7TJ

9) Bewegungen, Märkte und die Marginalisierung der unteren Klassen in Entwicklungsländern

Vorsitz: Partha N. Mukerji, Indian Statistical Institute, 7 S.J.S. Sansanwal Marg, New Delhi 110 016, Indien

Mit-Vorsitz: Staffan Lindeberg, Department of Sociology, university of Lund, Box 114, S-221 00 Lund, Sweden

10) Soziale Bewegungen in Lateinamerika: Die Herausforderungen der ökonomischen und sozio-politischen Transformation

Vorsitz: Manuel A. Garretón, FLASOCO, Casilla 3213, Central de Casillas Santiago, Chile

11) Die Transformation von Demokratie und sozialen Bewegungen: Asien und Afrika

Vorsitz: Roland Roth, Kaiserdamm 113, 14057 Berlin, Deutschland

12) Soziale Identität und Umweltpolitik

Vorsitz: John Urry, Faculty of Social Sciences, Lancaster, England, United Kingdom, LA1 4YN

P U L S S C H L A G

13) Soziale Bewegungen und neue Organisationsformen kollektiven Handelns

Vorsitz: Pierre Hamel, Institut d'urbanisme, Université de Montréal, C.P. 6128, Succ. A., Montréal, Québec, Canada H3C 3J7

14) Feminismus, Nationalismus und Citizenship

Vorsitz: Danielle Juteau, Département de sociologie, Université de Montréal, C.P. 6128, Succ. A., Montréal, Québec, Canada, H3C 3J7

Mit-Vorsitz: Sylvia Walby, Department of Sociology, London

School of Economics, London, England, U.K.

15. Gender, Sexualität und Politik: Neue Richtungen für alte Bewegungen

Vorsitz: Elspeth Probyn, Département de sociologie, Université de Montréal, C.P. 6128, Succ. A., Montréal, Québec, Canada, H3C 3J7

Mit-Vorsitz: R.V. Connell, Department of Sociology, University of California, Santa Cruz, California, 90064, USA

16. Lokale Bewegungen und Civil Society: Kulturelle und politische Transformation

Vorsitz: Carlo Carbino, Dipartimento di Teoria dei Sistemi e delle Organizzazioni, Facoltà di Scienze Politiche, Viale Cruciolli 122, 64100 Teramo, Italia

17) Theorie sozialer Bewegungen, Partikularismus und Universalität: Bridging the Gap

Vorsitz: Henri Lustiger-Thaler, Department of Sociology, Concordia university, 1455 de Maisonneuve W., Montréal, Québec, Canada, H3G 1M8

18) Business Meeting des Research Committee

Forschungsbericht

Funktion und Relevanz von Religion

Eine Untersuchung zu Funktion und Relevanz von Religion und kirchlichen Institutionen in der modernen Industriegesellschaft anhand eines Vergleichs des Bundes Evangelischer Kirchen während der Transformation in der DDR und der Black Church im Civil Rights Movement der USA.

1. Vorbemerkungen

Das Forschungsprojekt wird durchgeführt im Rahmen des Graduiertenkollegs "Religion in der Lebenswelt der Moderne" am Fachbereich Evangelische Theologie der Philipps-Universität Marburg und wird betreut von Prof. Dr. Dr. S. Keil, Fachgebiet Sozialethik.

2. Ausgangsüberlegung

Während des Beginns der politischen und sozialen Transformation in der DDR 1989 und in der Bürgerrechtsbewegung der African Americans in den USA zwischen ca. 1954 und 1968 waren jeweils im weiteren Sinne protestantische Kirchen wesentliche institutionelle Träger der jeweiligen Protestbewegungen. Diese

Rolle wurde auch mit Hilfe der Ressource-Mobilization-Theorie für beide Phänomene analysiert.

Des weiteren haben die Amtsträger (Pfarrer und zum kleineren Teil in der DDR auch Pfarrerrinnen), kirchliche Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter sowie die Laienmitglieder in erheblichem Maße die Protestbewegungen getragen und vor allem auch das Leitungspersonal gestellt. Signifikant ist dies im Civil Rights Movement anhand der Person Martin Luther King, Jr. und für den Bereich der DDR aufgrund von Namen wie Heino Falcke, Friedrich Schorlemmer, Manfred Stolpe und Rainer Eppelmann.

3. Forschungsziel

Ziel des Forschungsvorhabens ist

es, den Zusammenhang von kirchlichen Institutionen, Religion als individueller Handlungsmotivation und Theologiebildung als Institutionalisierung von Religion auf der einen Seite und gesellschaftlichen Transformationsprozessen auf der anderen Seite aufzuklären. Anhand der beiden Beispiele soll untersucht werden, wie Kirche, Religion und Theologie in der modernen Industriegesellschaft zur Schaffung und Erhaltung von lebensweltlichen Freiräumen beitragen und zu Teilen von Emanzipationsbewegungen werden können.

4. Theoretischer Ansatz

Zugrunde gelegt werden Elemente der Gesellschaftstheorie von Jürgen Habermas. Durch die Unterscheidung der Ebenen von <System> und <Lebenswelt> können sowohl die Akteursperspektive als auch die Systemebene in die Analyse Eingang finden. Für die Analyse jeder dieser Ebenen werden aber jeweils auch andere Entwürfe zusätzlich berücksichtigt.

Auf der Ebene des untersuchten Gesellschaftssystems wird davon ausgegangen, daß bei beiden Phänomenen die modernen Gesellschaften eigene Ausdifferenzierung nicht in zureichend funktionaler Weise vorzufinden ist.

Für den Bereich der DDR kann man davon ausgehen, daß wegen der einheitlichen Organisation aufgrund politischer Vorgaben auf der Gesellschaftsebene ein gegenüber der Umwelt geschlossenes System entstanden ist. Die

Codes von <Macht> und <Geld> werden kurzgeschlossen und dadurch wird sowohl die innere Ausdifferenzierung als auch die Anpassung an die Umwelt beeinträchtigt. Die evangelischen Kirchen nehmen in dieser Gesellschaftsstruktur eine Sonderrolle ein. Sie bilden ein relativ eigenständiges Gesellschaftssegment, in dem Ausdifferenzierungsprozesse stattfinden, die in der einheitlich organisierten Gesamtgesellschaft nicht stattfinden können. Erstaunlicherweise finden so lebensweltliche Kommunikationsprozesse (alternative Gruppen) und Entwicklungen auf der Systemebene in der Institution Kirche ihren manifesten Ort. Die unzureichende Ausdifferenzierung wird also durch eine Art von Segmentierung kompensiert.

Für den Bereich der USA in den fünfziger Jahren kann man generell zwar davon ausgehen, daß die soziale Struktur von dem fortschreitenden Differenzierungsprozeß einer modernen Industriegesellschaft gekennzeichnet war; vor allem im Süden jedoch hat diese Entwicklung mit erheblicher Verzögerung stattgefunden. Außerdem wurde die Ausdifferenzierung hier noch durch die rassistische Segregation gebrochen. Zum einen wurde die schwarze Bevölkerung wirtschaftlich ausgebeutet und politisch unterdrückt. Damit sind Elemente einer stratifizierten Gesellschaft vorhanden. Zum anderen hat die Segregation bewirkt, daß ein eigenes, weitestgehend in sich geschlossenes Gesellschaftssegment entstanden ist. Neben Elemente der Stratifizierung treten also auch Kennzei-

chen von Segmentierung. In dieser segmentierten Struktur hat auch die Black Church ihren besonderen Ort. Sie ist, besonders in Krisenzeiten, die einzige stabile soziale Institution der schwarzen Bevölkerung.

Für beide zu untersuchenden Phänomene kann also festgehalten werden, daß auf der Ebene des Gesellschaftssystems Devianzen gegenüber einem ausdifferenzierten, modernen Gesellschaftstyp vorliegen. Diese können als Formen von Segmentierung beschrieben werden, bei denen jeweils den Kirchen eine konstitutive Rolle zukommt. Damit wäre die theoretische Grundannahme für die Systemebene beschrieben, auf der es die Kirche als Institution ist, die an den Transformationsprozessen funktional beteiligt ist.

Die Frage schließt sich an, welche Phänomene der Lebenswelt einen entsprechenden Einfluß auf den Veränderungsprozeß hatten. Hier sind es besonders die Prozesse kommunikativer Verständigung, die innerhalb der Kirchen und in den alternativen Gruppen stattgefunden haben, die für die Entwicklung von Bedeutung waren. Besonders die Rolle der Pfarrer und kirchlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter soll mit Gramscis Konzept des <organischen Intellektuellen> untersucht werden. Hier ist zu klären, wie diese kommunikativen Prozesse auf die Makroebene eingewirkt haben und welche Rolle dabei das religiöse und theologische Selbstverständnis der beteiligten Personen und Institutionen gespielt haben.

5. Methodische Überlegungen

Am Anfang der Arbeit steht eine historische Rekonstruktion beider sozialer Bewegungen im Hinblick auf die spezifische Fragestellung. Aufgrund vorhandenen empirischen Materials soll dann in einer (religions-)soziologischen Analyse die Funktion der jeweiligen Kirchen in den Transformationsprozessen herausgearbeitet werden. Hier werden Ansätze der Systemtheorie aber auch der Resource-Mobilization-Theorie berücksichtigt werden. In einem nächsten Schritt soll die Akteursperspektive ergänzt werden. Hier wird vor allem nach dem Konnex von religiöser Einstellung und gesellschaftlichem Handeln gefragt. Vorhandene Interviews sollen einer Sekundäranalyse unterzogen und, wo nötig, zusätzliche Interviews geführt und ausgewertet werden. Des weiteren sollen Predigten aktiv Beteiligter aus dem Vorfeld und der Initialphase der Transformationsprozesse auf die Verbindung von theologischen Positionen und gesellschaftlichen Aktionen hin analysiert werden. Indem ergänzend explizite und implizite Dokumente der theologischen Reflexion dieser Prozesse (z.B. kirchliche Stellungnahmen, theologische Veröffentlichungen, Predigten et cetera) herangezogen werden, soll die individuelle mit der institutionellen Ebene in Verbindung gebracht werden.

Somit soll auf drei Ebenen, nämlich der individuellen, der institutionellen und der Ebene des theologischen Diskurses, nach den

Korrelationen mit den gesellschaftlichen Veränderungen gefragt werden.

Kontakt:

Michael Haspel
Barfüßerstr. 32
35037 Marburg/Lahn
06421-21245

Projektbericht

Verein zur Umwidmung von Kirchensteuern e.V.

Zur Entstehungsgeschichte

Am 15. September 1990 haben rund 40 evangelische und katholische ChristInnen in Eschborn/Ts. einen "Verein zur Umwidmung von Kirchensteuern" ins Leben gerufen. Damals war noch nicht absehbar, damit ein Thema aufgegriffen zu haben, das bereits kurze Zeit später eine große politische Brisanz erhalten würde. Heute vergeht kaum eine Woche, in der nicht von politischer wie kirchlicher Seite irgendein Aspekt der Kirchenfinanzierung öffentlich diskutiert wird.

Im politischen Bereich waren es vor allem folgende Fakten:

- die unreflektierte Übernahme der Kirchensteuerregelungen auf das Gebiet der ehemaligen DDR,
- die Tatsache, daß mit dem Beitritt der DDR die Zahl der keiner Kirche Angehörigen relativ stark stieg sowie
- die Kirchengaustritte, deren quantitativer Umfang inzwischen qualitatives Gewicht erhalten haben.

Im kirchlichen Bereich waren an der Diskussion um die Kirchensteuer bereits viele vor uns beteiligt. Der Bensberger Kreis hat 1985 in seinem Memorandum "Zu einigen Aspekten der Kirchenfinanzierung" (unter maßgeblicher Beteiligung von Prof. Dr. Knut Wolf, Nijmegen, verfaßt) die Problematik mit Nachdruck im kath.-kirchlichen Raum thematisiert. Ferner hatte die Arbeitsgemeinschaft der Priester- und Solidaritätsgruppen (AGP) ihre Mitgliedsgruppen zur Diskussion und zum Handeln aufgefordert. In den "Heppenheimer Thesen" (1988) heißt es: "Der Hauptaustausch der AGP wird mit Hilfe entsprechender Fachwissenschaftler und im Kontakt mit anderen Gruppen beraten, ob eine Kirchensteuerverweigerung und die alternative Verwendung zurückbehaltener Gelder als Zeichen tolerabel, durchführbar und effektiv sein kann." Im November 1989 wurde Frau Dr. Magdalene Bußman beauftragt, das Projekt 'Umleitung der Kirchensteuer' in

Zusammenarbeit mit dem Benserger Kreis, der Initiative Kirchen von unten (Ikvu) und Fachleuten weiter zu verfolgen und ein Aktionsprogramm für den "Katholikentag von unten" 1990 in Berlin vorzubereiten. Der Impuls, die vielfältigen Initiativen aufzugreifen und im Hinblick auf diesen Katholikentag organisatorisch zu bündeln, ging vom Komitee Christenrechte in der Kirche aus. Die Delegiertenversammlung beschloß, der Kirchensteuer auf dem Katholikentag von unten 1990 ein eigenes Forum zu widmen. Unter dem programmatischen Titel: "Mit Kirchensteuern die Kirchen steuern" referierten Prof. Dr. Knut Walf zu grundsätzlichen Fragen und Joachim Garstecki zur Situation der Kirchenfinanzierung aus der Sicht der DDR-Christen. Das Plenum beauftragte die Veranstaltungsleitung, die Gründung eines Vereins zur Umwidmung von Kirchensteuern vorzubereiten. Im Sept. 1990 fand dann in Eschborn/Ts. die Gründungsversammlung statt.

Prof. Knut Walf erläuterte auf dem genannten Forum seine Thesen zur gegenwärtigen Kirchensteuerpraxis in Deutschland:

1. Die staatskirchenrechtliche Koppelung von Kirchenmitgliedschaft und Kirchensteuerpflicht, weltweit ein Sonderfall, ist Relikt eines überholten Kirchenmodells und gleichzeitig Ausdruck einer untragbaren Allianz von Kirche und Staat.
2. Das gegenwärtige Junktim von Kirchensteuerpflicht und Kirchenmitgliedschaft erweckt

zwangsläufig den Eindruck, als sei das Leben in der Glaubensgemeinschaft nur gegen Bezahlung möglich.

3. Die Entscheidungen über die Verwendung der Finanzmittel fallen in zu großer Entfernung von den einzelnen Gemeinden. Dieses führt zu einer unkontrollierten Aufblähung der Kirchenbürokratie mit allen Merkmalen zentralistischer Macht- ausübung.
4. Kirchenmitglieder haben zu wenig demokratisch legitimierte Einflußmöglichkeiten auf eine am Evangelium orientierte Verwendung ihrer Gelder.
5. Die Amtskirchen setzen ihre durch die Kirchensteuer abgesicherte Macht häufig ebenso bedenkenlos ein wie andere gesellschaftliche Interessengruppen auch.
6. Immer wieder wird der Entzug von Kirchensteuergeldern seitens der Amtskirchen zur Disziplinierung unbequemer Gruppen und Verbände und zur Behinderung innerkirchlicher Meinungsvielfalt benutzt.
7. Die überstürzte, unreflektierte Einführung des Kirchensteuersystems der BRD im Bereich der ehemaligen DDR verhindert die kirchliche Neubesinnung im Hinblick auf den evangeliumsgemäßen Umgang mit dem Geld.

Ziele des Vereins

Auf der bereits erwähnten Gründungsversammlung beschlossen die Mitglieder folgende Ziele ihrer kirchenpolitischen Aktivitäten:

"Das Ziel des Vereins ist es, darauf hinzuwirken, daß Christinnen und Christen aller Konfessionen über die Verwendung ihrer bisher als Kirchensteuergelder geleisteten Abgaben entsprechend ihrem Gewissen selbst entscheiden können.

Der Verein strebt dieses Ziel an,

- durch Beratung von Christinnen und Christen, die nach Wegen suchen, ihre Kirchensteuer umzuwidmen;
- durch Informationsarbeit über die Problematik der gegenwärtigen Kirchensteuerpraxis in Deutschland;
- durch Erarbeitung und Veröffentlichung von Alternativen zur gegenwärtigen Kirchensteuerpraxis;
- durch Initiativen zur Entkopplung von Kirchenmitgliedschaft und Kirchensteuerpflicht;
- durch Schaffung eines Fonds umgewidmeter Kirchensteuergelder zum Einsatz für kirchliche und humanitäre Projekte entsprechend der evangeliumsgemäßen Option für die Armen.

Inzwischen hat sich der Verein zur Umwidmung von Kirchensteuern konsolidiert: Knapp 250

P U L S S C H L A G

Mitglieder stützen die Arbeit finanziell, ca. 1 500 ChristInnen stehen mit uns im Informationsaustausch und in den FONDS fließen bereits umgewidmete Kirchensteuergelder, die jährlich neu vergeben werden. 1993 wird der FONDS beschlußgemäß LEONARDO BOFFs Projekt der Straßenkinder von Petropolis gewidmet.

Die letzte größere politische Initiative bestand im Antrag an die Gemeinsame Verfassungskommission von Bundestag und Bundesrat, mit dem Ziel, das grundgesetzlich verbriefte Recht der Kirchen auf Erhebung von Kirchensteuern zu streichen. 1 200 ChristInnen haben diese Forderung und ihre Begründung unterstützt:

Begründung des Antrags an die Verfassungskommission

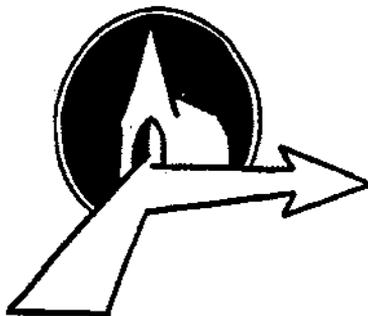
1. Es widerspricht einer reifen Auffassung von Staatsfreiheit der Kirchen und Kirchenfreiheit des Staates, daß den Religions- und Weltanschauungsgemeinschaften gestattet wird, Steuern zu erheben und damit einen quasi-staatlichen Status zu erwerben.

2. Die neue Bundesrepublik Deutschland wird immer mehr zu einer multikulturellen Gesellschaft. Daraus folgt, daß auch andere Religionen und Weltanschauungen an Bedeutung gewinnen werden. Wir sind einerseits der Meinung, daß alle Religionsgesellschaften das Recht haben müssen, den gleichen Rechtsstatus erwerben zu können. Andererseits befürchten wir, daß gravierende Probleme entstehen können mit Religionsgemeinschaften, deren innere Ordnung, deren Selbst-, Staats- und Grundrechtsverständnis nicht mit den Prinzipien des Grundgesetzes vereinbar sind. Solches könnte z.B. auf den Islam, aber auch auf Sekten wie die Scientology Church zutreffen. Um den Staat der Notwendigkeit zu entheben, die Grundgesetzverträglichkeit von Religionsgesellschaften zu überprüfen, scheint es uns ratsam, diese in Zukunft prinzipiell nicht mehr mit so weitreichenden, in

die Freiheitsrechte von BürgerInnen eingreifenden, staatlichen Privilegien auszustatten wie bisher, erst recht nicht mit dem anachronistischen Privileg, Steuern erheben zu dürfen.

3. Das Recht auf Erhebung von Steuern führt in der Praxis zu Konsequenzen, die dem informationellen Selbstbestimmungsrecht der BürgerInnen und dem Art.4 GG widersprechen. Jegliche staatlicherseits erzwungene Erhebung und Weitergabe von Daten bezüglich des Konfessionsstatus' und dessen Änderung z.B. an den

VEREIN ZUR UMWIDMUNG VON



KIRCHENSTEUERN

P U L S S C H L A G

Arbeitgeber verletzt unserer Meinung nach diese Rechte und kann zu unerträglichen Benachteiligungen führen.

4. Die Gewährung des Rechts, Kirchensteuer zu erheben, ist nicht mehr der religiösen und kirchlichen Situation angemessen: Durch die Wiedervereinigung ist die Zahl der kirchlich bzw. konfessionell gebundenen Menschen - gemessen an der Gesamtbevölkerung - erheblich gesunken. Die Zahl der Kirchaustritte nahm und nimmt rapide zu. Seit 1949 (Inkrafttreten des Grundgesetzes) hat sich die Rolle von Religion(en) und deren Bedeutung für die BürgerInnen dieses Staates grundlegend geändert. Religiöse Praxis hat immer mehr einen privaten Charakter gewonnen. Diesem Tatbestand einer nicht mehr "flächendeckenden" Kirchlichkeit, des Schwindens der Volkskirchen, werden die bisherigen Grundgesetzbestimmungen zur Kirchensteuer, die Religionsgesellschaften eine privilegierte Sonderstellung einräumen, nicht mehr gerecht.

5. Das Recht, Kirchensteuern zu erheben, ein Akt staatlicher Hoheit, darf nicht gesellschaftlichen Gruppierungen zugestanden werden, die in ihrem Binnenbereich fundamentale Menschenrechte mißachten. Die aus dogmatischen Grundüberzeugungen abgeleitete diskriminierende Einstellung der katholischen Kirche Frauen gegenüber und die daraus resultierende systematische Ausgrenzung von Frauen aus Leitungsfunktionen in der katholischen Kirche, stellt für uns eine solche Verlet-

zung von Grundrechten dar. Ausgrenzungen struktureller Art erleben z.B. aber auch Homosexuelle und Lesben und Geschiedene, die erneut heiraten, also ein Grundrecht gemäß Art. 6 GG in Anspruch nehmen. Es kann u.E. Frauen, Homosexuellen/Lesben sowie nach einer Scheidung wiederverheirateten katholischen ChristInnen nicht zugemutet werden, in einem Staat zu leben, der sich zum Handlanger von Diskriminierung und Ausgrenzung macht, indem er unterdrückenden Organisationen das Recht zur Erhebung von Kirchensteuern verleiht. Daß die genannten Gruppen ohnehin schon mittels ihrer eigenen Steuergelder (vgl. Staatsleistungen der verschiedensten Art) ihre Unterdrückung finanzieren müssen, ist ein weiterer Skandal, der hier nur angedeutet werden soll.

6. Die Kirchen erwecken den unzutreffenden Eindruck, als sei das gesamte soziale System der Bundesrepublik Deutschland in Gefahr zusammenzubrechen, wenn das Recht auf Erhebung von Kirchensteuern nicht mehr garantiert ist, bzw. wenn die Kirchensteuer nicht mehr vom Staat eingezogen wird. Richtig ist, daß nach übereinstimmender Auskunft der kirchlichen Finanzbehörden die Kirchen nur ca. 10 % der Kirchensteuer für soziale Leistungen aufwenden.

Perspektiven

Es ist zu vermuten, daß die Kirchensteuern in den nächsten Jahren faktisch immer mehr an Akzeptanz verlieren werden:

- Die kirchliche Bindungsfähigkeit insgesamt wird weiterhin abnehmen, das Kirchensteueraufkommen wird also spürbar sinken.
- Schon jetzt werden die kritischen Aspekte von Kirchensteuern zunehmend auch in den traditionellen Kirchengemeinden wahrgenommen und diskutiert.
- In der evgl. Kirche der DDR, z.B. in der Kirchenprovinz Sachsen, wird schon auf synodaler Ebene darüber beraten, ob nicht Kirchenmitgliedschaft und Kirchensteuerpflicht in Einzelfällen entkoppelt werden können.
- Die staatlichen Zugriffe auf die Einkommen der BürgerInnen werden so zunehmen, daß viele sich durch den sogenannten Kirchaustritt schadlos halten dürften.
- Die Steuerharmonisierung im EG-Bereich ist bereits jetzt ein Grund, die Kirchensteuer im europäischen Kontext in Frage zu stellen.
- Alternative Modelle der Kirchenfinanzierung in Italien und Spanien könnten auch in Deutschland immer mehr an Attraktivität gewinnen.

Der "Verein zur Umwidmung von Kirchensteuern" wird in Zukunft diese und andere Fragen aufgreifen, um damit die Diskussion zu beleben.

Friedrich Halfmann, Haltern

Berichte

Vom Pressedienst zum Bewegungsarchiv

„Baut keinen 'linken' Journalismus auf. Wenn irgend möglich, laßt die Betroffenen sprechen! Gebt den Aktivisten das Wort, nicht den Journalisten“, fordert der Frankfurter Informations-Dienst zur Verbreitung unterbliebener Nachrichten“ (ID) in seiner ersten Ausgabe vom Juli 1973. Mit diesem Appell an die Kolleginnen und Kollegen der Alternativpresse wird zugleich die Richtung abgesteckt, der sich der Informations-Dienst in den folgenden Jahren verbunden fühlt: die Betroffenenberichterstattung.

Die Auflage des ID beträgt zunächst 500 Exemplare. Die Betreiber verstehen sich als linke Basis-Presseagentur, die mit ihrem wöchentlichen Bulletin *„die Manipulation und das Monopol der bürgerlichen Presse durchbrechen“* will. Drei Monate später, im Oktober 1973, arbeiten bereits regelmäßig zehn Personen in dem kleinen Frankfurter Hinterhof-Büro, gleichzeitig wird ein bundesweites Korrespondentennetz aufgebaut.

Die Bedeutung des ID nimmt zu, er inspiriert Zeitungsmacher in anderen Städten und wird zu ei-

nem wichtigen Sprachrohr und Diskussionsforum der undogmatischen Linken. 1976/77 erreicht seine Auflage 7000 Exemplare.

Doch auch die konventionellen Medien reagieren flexibel. In Reportagen kommen zunehmend Betroffene zu Wort, Berichte über Frauenemanzipation, Atomkraft oder die Dritte Welt finden langsam Einzug in die etablierten Medien. Zudem erscheint seit April 1979 die Berliner *„Tageszeitung“*, an deren Gründungsdiskussionen ID-Mitarbeiter maßgeblich beteiligt waren, mit fünf Ausgaben pro Woche.

Die verkaufte Auflage des ID geht 1979 auf 2300 Hefte zurück, die finanzielle Lage ist sehr angespannt. Als 1981 39000 DM Schulden aufgelaufen sind, beschließt die ID-Crew in ihrer letzten Ausgabe, Nr. 371, zunächst eine Denkpause, ihr folgt die endgültige Einstellung der Wochenschrift.

Die verbliebenen ID-Beteiligten gründen in der Erkenntnis, daß viele Alternativzeitungen über kein eigenes Archiv verfügen und daß nur wenige öffentliche Institutionen das Material der sozialen Bewegungen überhaupt für dokumentationswürdig halten, noch im selben Jahr den Verein: *„Zentrum für alternative Medien: Projekt Gedächtnis“*. Ziel ist es, die umfangreichen Archivbestände, vor allem an Zeitschriften, die man durch Austausch-Abonnements erworben hatte, zu aktualisieren und der Öffentlichkeit zugänglich zu machen. In den Jahren 1981 bis 1988 erweitert sich

der Frankfurter Archivbestand auf 100 000 Zeitschriften-Einzel-exemplare, umfangreiche Textsammlungen sowie diverse Broschüren und Flugblätter.

Vereinsbeiträge und Rechercheaufträge allein reichen zur Finanzierung nicht aus, ohne finanzielle Zuschüsse von außen ist eine angemessene Archivarbeit nicht mehr möglich. Die alternativen Archive bemühen sich bei der Stadt Frankfurt, dem Land Hessen, diversen bundesdeutschen Verbänden, Parteien, Stiftungen und Forschungseinrichtungen gelegentlich um finanzielle Unterstützung oder Trägerschaft. Eine Anfrage in Amsterdam bei Götz Langkau, Deutschlandreferent des internationalen Instituts für Sozialgeschichte (IISG), stößt hingegen auf größeres Interesse. Nach relativ kurzer Bedenkzeit entschließt sich das niederländische Institut, die Bestände des ID-Archivs als eigenständige Abteilung in seine deutschsprachige Sammlung zu übernehmen.

Seit Juni 1988 befindet sich das ID-Archiv in Amsterdam, unter einem Dach mit Nachlässen von Karl Marx, Friedrich Engels, Michael Bakunin, Karl Korsch, Rudolf Rocker, Otto Rühle, Augustin Souchy und vielen anderen. Die erste konkrete Zusammenarbeit zwischen ID-Archiv und IISG ist die gemeinsame Herausgabe der Dokumentation: *„2. 11. 87 ... Berichte, Stellungnahmen, Diskussionen zu den Schüssen an der Startbahn West“*.

Ein Vertrag zwischen ID-Archiv und dem Institut für Sozialge-

schichte sichert den Fortbestand und die laufende Aktualisierung der ID-Materialien. Die Frankfurter IG-Archivare Axel Diederich und Waldemar Schindowski können ihre Arbeit in Amsterdam als USG-Angestellte fortsetzen. Sie wollen, daß ihr Archiv lebendig bleibt, daß mit ihm gearbeitet wird. Zu diesem Zweck wird etwa zeitgleich mit dem Umzug in die Niederlande in Berlin der von Martin Hoffmann geleitete Verlag "Edition ID-Archiv" gegründet.

Die Zusammenarbeit von Verlag und Archiv schafft günstige Voraussetzungen für die Veröffentlichung von fast vergessenen – aber für die Aufarbeitung von linker Geschichte nach 1968 wichtigen – Diskussionspapieren und Dokumenten. Etwa 30 Buchtitel sind bislang in der Edition ID-Archiv erschienen.

Die Frage, ob die Umsiedlung vor vier Jahren eine richtige Entscheidung gewesen sei, bejaht Waldemar Schindowski und erklärt: Die Arbeitsbedingungen haben sich in Amsterdam verbessert, für Besucher sei im Lesesaal wissenschaftliches Arbeiten möglich, die Zahl der laufend archivierten Titel habe sich erhöht und das ID-Archiv sei im IISG in einen historischen Kontext eingebunden. "Durch die Evakuierung von Archivbeständen nach England hat das Institut für Sozialgeschichte in der Zeit des Faschismus bewiesen, das es in der Lage ist, sein Material auch zu schützen." Schindowski weiter: "Zunächst hatten wir befürchtet, der Kontakt zu bundesdeutschen Initiativen und Zeitungen

könne durch den Umzug abreißen. Dies ist nicht eingetreten."

In Frankfurt wurden zuletzt etwa 300 laufende Titel (Zeitschriften, Rundbriefe, Schriftenreihen) regelmäßig ins Archiv eingearbeitet, in Amsterdam hat sich diese Zahl auf 1300 Titel erhöht.

Waldemar Schindowski und Axel Diederich kommen vielfach zu Veranstaltungen und Vorträgen in die Bundesrepublik und berichten über ihre Arbeit. Es geht ihnen nicht um die Identifikation mit allen archivierten Titeln. In den Beständen finden sich wichtige und weniger wichtige Publikationen. Durch ihre Archivarbeit wollen sie zukünftigen Historikern, interessierten Gruppen und Personen überhaupt erst die Möglichkeit eröffnen – etwa in 50 Jahren – das soziale und politische Leben der Gegenkultur in den 70er, 80er und 90er Jahren – z. B. anhand von Kleinanzeigen in Stadtzeitungen – rekonstruieren zu können.

ID-Archiv im Internationalen Institut für Sozialgeschichte, Cruisweg 31, NL 1019 AT Amsterdam.

Quelle:

IG Medien Forum 4/1993, S. 11.

Kurz-analysen

Den Rechten auf die Finger gucken

Antifa-Gruppen bekommen Zulauf

Junge Leute organisieren sich zunehmend in Antifa-Gruppen und reagieren damit auf rechte Gewalt.

Lichterketten gegen Ausländerhaß waren für viele ein beruhigendes Signal. Aus der Sicht der sogenannten Antifa-Gruppen – es gibt bereits einige Hundert in Deutschland – haben sie mehr geschadet als genutzt. Weil sie "Eintragsfliegen" waren, aus denen kein dauerhaftes Engagement erwachsen ist.

Ihre Alternative: Demos gegen Nazi-Zentren und die Überwachung der rechten Szene. Ein Beispiel für diese Strategie (aber auch für Konflikte innerhalb der Antifa-Szene) bot der Protestzug gegen eine Schaltzentrale der Neonazis Anfang April in Mainz. Auf ihrem Zug zur Gärtnerei Müller, einem bundesweit wichtigen Sitz der rechten Szene, stoppten die 2 000 Demonstranten zunächst vor der Wohnung des Neonazi-Führers Mike Oswald. Am Ende der Veranstaltung, vor dem Haus der braunen Gärtnerei, kam es – entgegen des vorher vereinbarten Demo-Konzeptes – zu Auseinan-

P U L S S C H L A G

dersetzungen mit der Polizei. Das eigentliche politische Ziel trat dadurch in den Hintergrund.

Dieser typische Konflikt zwischen militanten Autonomen, die Randalen gegen Nazis, Polizei und Staat betreiben, und den neuen Antifa-Gruppen, die den Rechts-Extremismus und sein gesellschaftliches Umfeld bekämpfen wollen, spaltet jetzt die autonome Szene.

Ludger, der seit Jahren antifaschistische Aktionen in Bonn koordiniert, sieht im Zuge der neuorganisierten Antifa-Bewegung einen Bruch mit alten Ritualen in der autonomen Szene: "Wir wollen nicht mehr so dogmatisch sein. Und wir wollen gerade mit Leuten aus bürgerlichen Kreisen in eine konstruktive Diskussion treten, das heißt, wir lassen uns auch sagen, was wir bisher falsch gemacht haben."

"Wir arbeiten zur Zeit an zwei Kampagnen. Eine gegen Kioske, die Nazi-Zeitungen verkaufen und eine gegen Firmen und Privatpersonen, die Faschos mit Spenden unterstützen."

Vor allem 13 bis 17-jährige schließen sich den Antifa-Gruppen an. Autoritäre Wortführer und der extreme Gruppendruck sind für sie überholte Rituale. Statt geheimnisvoller, konspirativer Arbeit setzen sie auf kontroverse Diskussionen und schlüssige Argumente.

Bundesweit führend in der Organisation ist die Bonner Antifa. Sie umfaßt 17 Gruppen mit jeweils

"Ich will etwas gegen Faschos tun. Ich bin zu den Antifa gegangen, weil von anderen Gruppen nichts rüberkam, zum Beispiel von den Jusos...."

10 bis 15 Aktiven und ist damit mitgliederstärker als die traditionellen politischen Jugendorganisationen dieser Region. Zweimonatlich erscheint unter ihrer Regie das Jugendinfo für "Hundert Pfennich - an Schulen umsonst". Aus Angst vor Anschlägen der rechten "Anti-Antifa" will man beim Verteilen der Zeitschrift vor Bonner Hauptschulen unerkannt bleiben.

Auch bei der Mannheimer und Göttinger Antifa steht die Beschaffung und Weitergabe von Informationen im Vordergrund. Ein typisches Beispiel dieser Arbeit liefert in Mannheim die sauber recherchierte Broschüre "Lauter Einzeltäter - das rechte Netz in der Rhein-Neckar-Region". Die Analyse enthält Angaben über die Skin-Band "Tonstörung" bis zur "Braunzone" bei den Jungen Liberalen und der Jungen Union. Über ein bundesweit immer häufiger eingesetztes Antifa-Infotelefon werden aktuelle Informationen weitergegeben sowie Notrufe, Tips und Hinweise entgegen genommen. Dank dieser "Hot-Line" war es zum Beispiel möglich, die Bevölkerung über ein Neonazi-Treffen am 12. Juni in

Worms zu informieren, bevor Polizei und Behörden Notiz nahmen.

In Göttingen sollte im Frühjahr eine bundesweite Antifa-Organisation gegründet werden. Doch das Treffen mußte abgesagt werden; zu viele Gegensätze entzweien Antifa und militante Autonome: Sollen wir uns öffnen und politische Wirkung gegen Neonazis entfalten? Oder sollen wir weiter konspirativ mit unklaren Zielen gegen Staat und Gesellschaft agitieren?

Diese Kernfragen werden in der Szene noch zu spannenden Diskussionen führen.

Thomas Leif, Wiesbaden

Vorgestellt

Gründung der Internationalen Gesellschaft für Dritte-Sektor-Forschung (ISTR)

Arbeit und Leistungen von Dritte-Sektor-Organisationen, wozu in der Bundesrepublik Vereine und gemeinnützige Initiativen ebenso zu rechnen sind wie die großen Wohlfahrtsverbände, finden inzwischen ein weltweites Echo. Der Dritte Sektor ist essentieller Bestandteil demokratischer und pluralistisch organisierter Gesellschaften. Einerseits arbeiten Dritte-Sektor-Organisationen als Ersteller sozialer Dienst-

leistungen partnerschaftlich mit staatlichen Instanzen zusammen, andererseits fungieren Dritte-Sektor-Organisationen als vehemente Kritiker staatlichen Machtmißbrauchs, als Frühwarnsysteme moderner Gesellschaften sowie als Transmissionsriemen bürger-schaftlichen, demokratischen Engagements. Es sind nicht zuletzt diese beiden sehr gegensätzlichen Aspekte – demokratisch bürger-schaftliches Engagement gepaart mit moderner Dienstleistungserstellung –, die die Komplexität sowie auch die Attraktivität von Dritte-Sektor-Organisationen ausmachen. Aufgrund dieser Ambivalenz, nämlich weder eine rein marktwirtschaftlich, profitorientierte Organisation noch eine reine Interessenvertretung im Sinne einer Pressure group zu sein, sind Dritte-Sektor-Organisationen schwer einordbar in die festgefahrenen Schienen der verschiedenen Wissenschaftsdisziplinen. Die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit dem Dritten Sektor verlangt daher geradezu nach einem interdisziplinären Ansatz, nach einem "Runden Tisch", an dem Sozialpädagogen und Soziologen ebenso vertreten sind wie Ökonomen, Politologen oder Historiker, um nur einige Disziplinen zu nennen. Gerade diese Zielsetzung, ein Forum für Praktiker und Wissenschaftler des Dritten Sektors zu bilden, verfolgt die in diesem Jahr gegründete "Internationale Gesellschaft für Dritte-Sektor-Forschung". Die "International Society For Third-Sector Research" versteht sich als ein internationales und multidisziplinäres Forum all derjenigen, die entweder in Dritte-Sektor- oder Non-

profit-Organisationen arbeiten oder aber die sich wissenschaftlich mit diesen Organisationen auseinandersetzen. Bisher umfaßt die ISTR 112 Mitglieder, die in so unterschiedlichen Disziplinen wie etwa Stadtsoziologie, Kulturmanagement oder Sozialpolitik verankert sind, und die aus Ländern kommen, die so weit voneinander entfernt sind wie beispielsweise China und die Schweiz. Im kommenden Jahr, vom 4. bis 7. Juli 1994, findet die erste Konferenz der "International Society for Third-Sector Research" (ISTR) in Pécs in Ungarn statt. Zentrale Themen dieser Konferenz sind unter anderem:

- Rolle und Bedeutung des Dritten Sektors für die Civil Society,
- Aufgaben des Dritten Sektors in Entwicklungsländern,
- Spendenverhalten und freiwillige Arbeit,
- Staat und Dritte-Sektor-Organisationen,
- Theoretische Ansätze der Dritten-Sektor-Forschung.

Nähere Informationen über die ISTR sowie die Konferenz in Ungarn sind zu erfahren bei:

Annette Zimmer
 Universität Gesamthochschule
 Kassel
 Fachbereich 7
 Nora-Platiel-Straße 4
 34109 Kassel
 Tel.: 05 61/804 - 30 37

Literatur bericht

Management von Nonprofit- Organisationen (NPOs)

Ein Literaturbericht

Man muß kein Hellseher sein, um vorauszusagen, daß in den nächsten Jahren die Nachfrage nach konkreten Hilfen für die Leitung und wirtschaftliche Betriebsführung von Nonprofit-Organisationen, angefangen bei lokalen Beratungseinrichtungen über die Kulturinitiativen bis hin zu ökologischen Bewegungsorganisationen, weiter zunehmen wird. Schon jetzt zeichnet sich angesichts der immer spärlicher fließenden öffentlichen Mittel ein Konkurrenzkampf in der Szene um die wenigen noch verbliebenen Töpfe und Fördermittel ab. Darüber hinaus sind Initiativen und Projekte bei Fundraising und Antragstellung um Fördermittel längst nicht mehr unter sich, sondern auch bislang institutionell abgesicherte Institutionen, wie etwa Theater und Museen, gehen unsicheren Zeiten entgegen. Aufgrund der Deregulierungs- und Privatisierungswelle in den Kommunalverwaltungen werden sich die Stadttheater GmbH oder das Museum e.V. über kurz oder lang in einer vergleichbaren Situation

P U L S S C H L A G

befinden wie jetzt schon die Arbeitsloseninitiative e.V. oder das autonome Frauenzentrum.

In Zukunft werden nicht mehr staatliche Einrichtungen oder Ämter das kommunale Dienstleistungsangebot bereitstellen, sondern vielmehr relativ staatsfern als Stiftung, GmbH oder auch e.V. organisierte Nonprofit-Organisationen. Zwangsläufig wird die Konkurrenz um "öffentliche Aufträge" und Projektfördermittel sowie um Spenden- und Sponsorengelder noch härter werden. Anders ausgedrückt: Auf der lokalen Ebene nähern wir uns angloamerikanischen Verhältnissen. Nicht oder nur bedingt marktfähige Güter werden vor Ort zunehmend von staatsfern organisierten Nonprofit-Organisationen erstellt. Diese befinden sich untereinander in einer Konkurrenzsituation, und zwar sowohl um Abnehmer/Klienten als auch um staatliche Aufträge/Projektmittel, Spenden- und Sponsorengelder sowie ganz wesentlich um Legitimation und öffentliche Anerkennung.

In den USA und in Großbritannien hat diese Konkurrenz um "Government Grants", Fördermittel, Spenden- und Sponsorengelder nicht nur zur Entstehung von auf die Bedürfnisse von Nonprofit-Organisationen zugeschnittenen Beratungseinrichtungen und Fortbildungsseminaren geführt, sondern gleichzeitig boomt die Produktion von Handbüchern, praxisrelevanten Anleitungen sowie mehr oder weniger wissenschaftlich fundierten Publikationen zum Thema Management von NPOs.

Zwar zeichnet sich entsprechendes auch für die bundesrepublikanische, noch im Entstehen begriffene "Nonprofit-Szene" ab, allerdings sind deutschsprachige Publikationen noch stark bereichsspezifisch orientiert und überwiegend auf die Bedürfnisse der (den großen Wohlfahrtsverbänden angeschlossenen) sozialen Organisationen zugeschnitten.

Demgegenüber hat sich in den USA sowie in Großbritannien bereits ein gewisser Kanon bzw. ein "Grundwissen" des Nonprofit-Managements herauskristallisiert, das bereichsspezifisch modifiziert auf die konkreten Bedürfnisse der jeweiligen Organisation vor Ort angewandt werden kann. Ausgewählte "Klassiker" sowie neuere angloamerikanische Veröffentlichungen zum Thema Nonprofit-Management werden im folgenden vorgestellt und auf ihre Verwendbarkeit für gemeinnützige Initiativen, e.V.s. und Projekte in der Bundesrepublik geprüft.

Generell läßt sich der angloamerikanische Markt der Nonprofit-Literatur einteilen in 1. Handbücher mit Überblickscharakter, geschrieben als Lehrmaterial für Fort- und Weiterbildungsveranstaltungen sowie als Nachschlagewerke für Praktiker, 2. Monographien sowie konkrete Handlungsanweisungen zu bestimmten Bereichen, wie etwa Fundraising oder Management von Freiwilligen, 3. Reader bzw. mehr oder weniger kohärente Zusammenstellungen der Beiträge von Tagungen und Konferenzen.

1. NPO-Management-Handbücher mit Überblickscharakter

Die angelsächsischen Nonprofit-Management-Handbücher folgen zumeist einem einheitlichen Aufbau. Zunächst wird auf die Besonderheiten der Nonprofit-Organisationen eingegangen und eine Abgrenzung der NPOs gegenüber staatlichen Einrichtungen sowie marktwirtschaftlichen Unternehmen vorgenommen. Als zweites Thema wird in der Regel der Frage der Leitungs- und Führungsstruktur (Governance) der Einrichtungen nachgegangen. Daran anschließend werden differenziert zentrale Bereiche des Managements – darunter Personalführung, Finanzmanagement und -kontrolle, Informationsmanagement und EDV-Einsatz sowie strategische Planung bzw. Marketing – behandelt. Je nach dem, was gerade "in" ist, wird einer dieser Bereiche schwerpunktmäßig behandelt. Während Mitte der 80er Jahre der Schwerpunkt auf verschiedenen Aspekten des Marketing lag, dominieren heute Beiträge zu Fundraising. Zudem wird auf die spezifischen Zielsetzungen von Nonprofit-Organisationen sowie auf ihre Arbeit im Dienst gesellschaftlichen Wandels eingegangen.

In etwa nach diesem Schema ist beispielsweise das von Batsleer, Cornforth und Paton herausgegebene Handbuch "Issues in Voluntary and Non-profit Management" aufgebaut. Der Reader, in dem namhafte Autoren der britischen "Nonprofit-Szene", wie etwa Charles Handy, der U.K.-Papst

P U L S S C H L A G

der Organisationssoziologie, oder Margaret Harris von der London School of Economics, zu Wort kommen, war ursprünglich als Lehrmaterial eines Fernkurses der "Open University" in Großbritannien konzipiert.

Der Band bietet einen knappen Überblick über die zentralen Themenbereiche sowie einen hervorragenden Einstieg in die Besonderheiten des NPO-Managements. Eingeteilt ist der Reader in die fünf Themenkomplexe "Voluntary and Non-profit Enterprise in Context: Their Distinctive Characteristics" (S. 1-17), "The Management Debate" (S. 19-46), "Working with People" (S. 49-103), "Organization and Effectiveness" (105-165) sowie "Strategy and External Relations" (167-210). Im Unterschied zu den Lehr- und Handbüchern amerikanischer Provinienz sind alle Beiträge dieses Bandes auf deutsche Verhältnisse anwendbar. Dies trifft im besonderen auch für die einleitende Charakterisierung von NPOs zu, wobei nicht auf steuerliche Regelungen und starre Einteilungsschemata rekurriert wird, sondern vielmehr auf die Werte- und Normenorientierung der Nonprofit-Organisationen Bezug genommen (S. 3-12) sowie eine Typologie aufgrund der spezifischen Funktionen von NPOs vorgestellt wird (S. 13-17).

Erwähnenswert ist zudem, daß in diesem Band der bei NPOs meist unbelichtete Aspekt der Kontingenz von Organisationsstrategie und -struktur intensiv behandelt und diskutiert wird. Es geht hierbei um die Fragestellungen, ob

und inwiefern Nonprofit-Organisationen anpassungsfähig sind, und wie sie auf spezifische Veränderungen in der Organisationsumwelt reagieren. Abgerundet wird dieser Reader durch einen differenzierten Sachindex, der die Arbeit mit dem Handbuch wesentlich erleichtert. Es fehlt jedoch eine abschließende Zusammenstellung der zitierten Literatur bzw. ein annotiertes Literaturverzeichnis der Standardwerke der Nonprofit-Literatur.

Ein weiterer Beitrag dieser Kategorie ist der von Tracy Daniel Connors herausgegebene Band "The Nonprofit Management Handbook. Operating Policies and Procedures". Hier werden von Wissenschaftlern und Praktikern gleichermaßen auf fast 1000 Seiten grundsätzliche Praktiken (policies) und konkrete Handlungsanweisungen (procedures) zum Management von nonprofit Organisationen gegeben, die sich insbesondere in kleinen und mittleren NPOs bewährt haben. So wendet sich das Buch vor allem an Führungskräfte von Nonprofit-Organisationen und bietet eine umfassende, leicht zugängliche Übersicht über die besten Ansätze des Nonprofit-Management für die tägliche Arbeit und die Führung der Organisation.

Gegliedert ist der Band in 8 Themenbereiche. Im Teil 1 "Management and Organization" (S. 3-191) dominieren Beiträge zum "Total Quality Management", wodurch die erfolgreiche Anpassung der Organisationen an eine dynamische Umwelt ermöglicht, und ein kontinuierlicher Verbes-

serungsprozeß erreicht werden soll. Hier werden so unterschiedliche Aspekte wie z.B. Organisationskultur, Teamwork, Empowerment aber auch Problemlösungsmethoden und strategische Planung unter dem Gesichtspunkt der Qualitätsorientierung behandelt.

Der Teil 2 "Human Resources" (S. 193-301) behandelt Besonderheiten der Führungsgremien von Nonprofit-Organisationen, Aspekte der Personal- und Freiwilligenentwicklung sowie neue Ansätze des Managements von Freiwilligen. Explizit behandelt wird die Rekrutierung und Vermittlung von hochspezialisierten Fachleuten, sog. "knowledge workern", wie beispielsweise Computer- und Finanzexperten, durch Vermittlungsagenturen, die organisationsübergreifend tätig sind.

Verschiedene Bereiche der Personalpolitik, u.a. Arbeitszeiten und Urlaubsregelungen, aber vor allem Aspekte der Sozialleistungen werden im Teil 3 "Employee Compensation and Benefits" (S. 303-438) vorgestellt. Verschiedene rechtliche Vorschriften werden hier behandelt. Größeren Raum nimmt ebenfalls die Konzeption einer schriftlich fixierten Organisationsphilosophie ein. Besonders für kleinere Organisationen kann der im Beitrag von Diane M. Disney enthaltene Entwurf einer Selbstdarstellung (S. 319-346) sehr hilfreich sein. Hier werden neben der Vorstellung der Organisation allgemeine Ziele, Werte und Verhaltensregeln sowie Rechte und Pflichten festgelegt.

Alle wichtigen Bereiche des Fundraising werden im, mit fast 300 Seiten umfangreichsten, Teil 4 "Fund-Raising" (S. 439-710) behandelt. Im einzelnen geht um den Massenversand von Spendenbriefen, den Einsatz von Fundraising Software, den Umgang mit öffentlichen Förderprogrammen, um Social Sponsoring und Sponsorenbetreuung sowie um die Evaluierung des Fundraising Prozesses. Vor allem die Beiträge zum Social Sponsoring und zur Sponsorenbetreuung sind für deutsche Verhältnisse sehr interessant, da sie sehr praxisorientiert gehalten sind und auch die Nachteile nicht verschweigen, die sich aus der finanziellen Unterstützung durch Unternehmen für die Nonprofit-Organisation ergeben können.

Teil 5 "Marketing and Communications" (S. 711-762) enthält eine gute Übersicht über den Prozeß des Nonprofit Marketing. Die Ausrichtung der Organisation auf den Kunden ist dabei sehr weit gefaßt und schließt alle internen und externen Trägergruppen der Organisation mit ein. Besonders interessant ist der im Artikel von Michael E. Knight und Denise Gallaro enthaltene Fragenkatalog (S. 758), mit dessen Hilfe ganz konkret die Einbindung der verschiedenen Organisationsträger eingeschätzt werden kann.

Für deutsche Verhältnisse eher nicht so ergiebig sind die Teile 6 "Consultants" (S.763- 782), 7 "Financial Management" (S. 783-862) und 8 "Laws and Regulations Governing Nonprofit Organizations" (S.863-919). Hier wer-

den u.a. die Dienstleistungen von Beratungsunternehmen in den Bereichen Fundraising und Organisationsentwicklung behandelt, auf Aspekte des Rechnungswesen und der Finanzplanung eingegangen und rechtliche, den Freiwilligeneinsatz und das Fundraising betreffende, Regelungen und Vorschriften vorgestellt.

Der Reader von Connors bietet z.T. gute Anregungen und Handlungsansätze auch für deutsche Nonprofit-Organisationen. Die kapitelweise angegebene Literatur sowie der sehr differenzierte Gesamtindex ermöglichen einen schnellen Zugriff auf Bereiche und Themen. Die Zusammenfassungen am Ende jedes Beitrages erleichtern die schnelle Information.

2. Monographien und Handlungsanweisungen zu bestimmten Themenbereichen

Eine anderes Konzept verfolgen die Publikationen zu bestimmten abgegrenzten Themenbereichen. Hier werden mehr oder weniger detaillierte Anweisungen, teilweise in Form von Checklisten und Formularen, gegeben, die z. T. durch Beispiele erläutert werden. Solche Monographien existieren vor allem zu den Bereichen Marketing, Fundraising und Volunteer Management.

2.1 Marketing und Strategische Planung

Auch die NPO-Literatur hat sich der Sogwirkung der "Modephilosophie" der Unternehmens-

führung des Marketing nicht entziehen können. Spätestens seit dem Klassiker von Kotler und Andreasen gilt strategische Planung auch für NPOs als das adäquate Instrument zur flexiblen Organisationsführung. Eine neuere handliche Publikation zu diesem Thema ist das systematisch angelegte und mit vielen Praxisbeispielen versehene Handbuch von Siri Espy "Marketing Strategies for Nonprofit Organizations". Der nur knapp 170 Seiten starke Band richtet sich an Studenten und Praktiker mit dem Ziel, einen Überblick über Nonprofit Marketing zu vermitteln auf dem die Entwicklung einer eigenen Marketingstrategie basieren kann.

Eingeteilt ist das Buch in die 8 Kapitel "Nonprofit Marketing: An Overview", "Developing a Strategy: Strategic Planning and the Marketing Function", "Knowing your Customer", "Environmental and external Analyses in Marketing", "Knowing your Market: Marketing Research in the Nonprofit", "Products and Services: The Market Driven Organization", "Marketing Planning and Programs" sowie "Marketing Communications".

Vor allem die im Kapitel 4 aufgezeigte Notwendigkeit der ständigen Umfeldanalyse gibt interessante Tips für die praktische Arbeit. So wirken ökonomische, politische, rechtliche, technologische, soziale und demographische Trends auf die Organisation ein. Wer hier die Anpassung an entscheidende Entwicklungen verpaßt, so Espy, läuft Gefahr, im

Wettbewerb um Finanzmittel, Freiwillige, Mitglieder, Kunden usw. zu unterliegen.

Konzeption und Inhalt machen den Band von Siri Espy gut geeignet für die Aus- und Weiterbildung im Bereich Nonprofit Marketing. Espy vermittelt auch dem Laien nachvollziehbare Einsichten in die Bereiche des Marketing. Allerdings ist der Band leicht schulmeisterlich. Dies gilt insbesondere für die zu jedem Kapitel gehörenden Mini-Fallstudien und die Wiederholungsfragen.

Auch liefert Espys Band keine neuen Erkenntnisse. Dies war jedoch auch nicht beabsichtigt, zumal der Klassiker zum Marketing von Nonprofit-Organisationen, Philip Kotlers und Alan Andreasens "Strategic Marketing for Nonprofit Organizations" von 1991, in der 4. Auflage (über 650 Seiten) vorliegt.

Wer sich für eine weitergehende Auseinandersetzung mit der Thematik entschließt, ist mit dem Buch von Kotler und Andreasen gut beraten, zumal Philip Kotler der Pionier des Nonprofit Marketing ist.

Im Zentrum des 5 Teile umfassenden Buches steht die Unterstützung des strategischen Planungsprozesses. Es geht insbesondere um die Orientierung über Ziele, Aufgabenbereiche, um das Verhältnis zu hauptamtlichen Mitarbeitern, Freiwilligen, Kunden und um die Position im Wettbewerb gegenüber anderen Nonprofit-Organisationen.

Der erste Teil "Developing a Customer Orientation" (S. 1-65) beschreibt kurz die Entwicklung des Nonprofit-Sektors und die Umwelteinflüsse, mit denen sich Nonprofit-Organisationen konfrontiert sehen. Teil 2 "Strategic Planning and Organization" (S. 66-277) behandelt Methoden der Marktforschung, der Marktsegmentierung sowie den strategischen Planungsprozeß und seine Umsetzung in der Organisation. Teil 3 "Developing and Organizing Resources" (S. 278-360) diskutiert den Zugang zu finanziellen und personellen Ressourcen. U. a. finden hier Aspekte der Unterstützung durch Unternehmen Beachtung. Im Teil 4 "Designing the Marketing Mix" (S. 361-614) wird quasi das "Handwerkszeug" des Marketing für die alltägliche Arbeit diskutiert. Dazu gehören vor allem die Konzepte des Marketing-Mix, insb. die Kommunikationspolitik wie etwa Öffentlichkeitsarbeit, Werbung und Verkaufsförderung. Doch auch Unterschiede im Marketing von Produkten und Dienstleistungen werden in diesem Teil behandelt. Ganz besonders wird auf das Social Marketing als den am schnellsten wachsenden Markt im Nonprofit Marketing eingegangen. Der letzte Teil 5 "Controlling Marketing Strategies" (S. 615-631) diskutiert Möglichkeiten der Kontrolle und Bewertung, sowie der Evaluierung von Marketingprogrammen.

Vor allem die jedes Kapitel einleitenden Praxisbeispiele tragen viel zum Verständnis und zur Lesbarkeit des Bandes bei. Der Band

von Kotler und Andreasen ist sehr empfehlenswert.

2.2 Fundraising

In den USA konkurrierten 1992 fast eine dreiviertel Million (744 000) Nonprofit-Organisationen auf einem 124,77 Milliarden Dollar umfassenden Spendenmarkt. Dabei kommt, neben der Kenntnis über die verschiedenen Quellen der finanziellen Fördermöglichkeiten, dem Beschaffungs-Know-How große Bedeutung zu. Im folgenden sollen dazu zwei im Anspruch unterschiedliche Publikationen vorgestellt werden.

Eine Neuerscheinung aus 1993 ist L. Peter Edles "Fundraising – hands-on tactics for Nonprofit Groups" aus dem McGraw-Hill Verlag. Der Autor arbeitet als freier Fundraising-Berater in den USA. Er zielt in seinem Buch vor allem auf die Mittelbeschaffung durch Spendenbriefe, durch persönliches Werben um Spenden und Telefon-Fundraising ab.

Das Buch umfaßt 6 Teile: Nach einer erläuternden Einleitung zum Thema (Teil 1 "What you should know – up front", S. 1-31), werden die Phasen der Vorbereitung (Teil 2 "Making or Breaking your Effort: Precampaign Activities", S. 33-101 und Teil 3 "Soliciting Major and Intermediate Gifts", S. 103-174) sowie der Durchführung (Teil 4 "Running a Profitable small Gifts Drive", S. 175-251) und der Nachbearbeitung (Teil 5 "Putting the Drive to Bed", S. 241-251) von Fundraising-Kampagnen behandelt. Der abschlie-

ßende Teil 6 ("Getting your Message across: Communications", S. 253-285) geht auf Aspekte des Layouts und Designs von Spendenbriefen, Broschüren u.ä. ein.

Edles' Buch ist mit zahlreichen Schaubildern und Checklisten sehr praxisorientiert aufgebaut. Es vermittelt einen sehr konkreten Einblick in die Organisation von Fundraising-Kampagnen. Eher störend wirken dagegen die teilweise recht häufig verwendeten umgangssprachlichen Redewendungen.

Auch das von Rosso herausgegebene Band "Achieving Excellence in Fund Raising" enthält überwiegend Beiträge von Praktikern. Das Buch geht über die rein technischen Aspekte des Spendenmarketing hinaus, diskutiert werden auch der gesellschaftliche Stellenwert von Philantrophie und die Rolle des Fundraising.

Während Teil 1 ("A Comprehensive Approach to Fund Raising", S. 1-15) die übliche thematische Einleitung enthält, wird in den Beiträgen des zweiten Teiles ("Preparing an Organization for Fund Raising", S. 17-47) die organisatorische Einbindung des Managements, der Mitarbeiter, der Mitglieder des Vorstandes usw. in das Fundraising diskutiert. Die Beiträge in den Teilen 3 und 4 ("Key Methods for Raising Money", S. 49-129 und "Managing the Fund Raising Process", S. 131-214) diskutieren die Techniken der Mittelbeschaffung und beschreiben den Fundraising Managementprozeß. Teil 5 ("How to Research and Analyse Gift

Sources", S. 215-260) beschäftigt sich mit dem Zugang zu verschiedenen Spendennmärkten (Einzelpersonen, Unternehmen, Stiftungen) und geht auf Besonderheiten des Fundraisings sozialer Bewegungen (grass roots) ein. Im abschließenden sechsten Teil ("Keys to Success in Fund Raising", S. 261-293) wird u.a. das ethische Spannungsfeld zwischen notwendiger Mittelbeschaffung zur Aufgabenerfüllung einerseits und den dazu angewandten Geschäftspraktiken andererseits diskutiert.

2.3 Management von Freiwilligen

Der unangefochtene Klassiker zum Themenkomplex Management von Freiwilligen ist immer noch Marlene Wilsons bereits 1976 veröffentlichtes Handbuch "The Effective Management of Volunteer Programs". Der Band enthält im Prinzip alles, was man immer schon über Rekrutierung, Einsatz und Training von Freiwilligen in NPOs wissen wollte. Darüber hinaus werden so heikle Themen behandelt wie etwa die Zusammenarbeit zwischen Hauptamtlichen und Freiwilligen sowie die Evaluation von freiwilliger Arbeit. Der in erster Linie für Praktiker konzipierte Wilson-Band hat Standards gesetzt, hinter die neuere Publikationen zum Teil sogar deutlich zurückfallen.

Dies gilt insbesondere für den groß angekündigten Band von Jone L. Pearce "Volunteers. The Organizational Behavior of Unpaid Workers". Die Autorin vertritt in der Einleitung eine tief-

schürfende Analyse des tatsächlichen Verhalten von Freiwilligen in NPOs. Konkret sollen das Bleibekalkül oder die Gründe für ein dauerhaftes freiwilliges Engagement recherchiert werden. Auch das Forschungsdesign der Pearce Studie erscheint auf den ersten Blick vielversprechend. Angekündigt wird eine komparative Analyse von insgesamt 14 NPOs, die zwar auf höchst unterschiedlichen Arbeitsgebieten tätig sind, die jedoch nach dem Kriterium ausgewählt wurden, daß ein bestimmtes Tätigkeitsfeld jeweils sowohl von einer voll professionalisierten Einrichtung wie auch von einer überwiegend mit Freiwilligen arbeitenden Organisation abgedeckt wird. So wird in Aussicht gestellt, daß z.B. eine freiwillige Feuerwehr mit einer Profi-Feuerwehr "gematcht" und eine rein professionell geführte gemeinnützige Tagesklinik mit einer überwiegend mit freiwilligen Personal arbeitenden Einrichtung verglichen werden. Ebenfalls in Aussicht gestellt wird von Pearce eine Ergänzung der Thematik durch Forschungsergebnisse anderer Studien.

Leider hält der Band nicht, was er verspricht. Pearce kommt über einen präventösen Eklektizismus nicht hinaus. Weder wird die vorhandene Literatur umfassend dargestellt noch werden Ergebnisse des Organisationsvergleichs nachvollziehbar und im Zusammenhang behandelt. Absolut frustriert ist man schließlich, wenn die Autorin kurz vor Schluß auf ihre einleitende Bemerkung zurückkommt, daß das tatsächliche Verhalten von Freiwilligen ein blind-

der Fleck in der Forschungslandschaft darstelle und somit noch viel zu tun verbleibe (vgl. S. 151). Der Pearce Band ist somit weder brauchbar für Praktiker noch bringt er in wissenschaftlicher oder organisationstheoretischer Sicht etwa Neues.

Brauchbarer ist demgegenüber der Band von Paul J. Ilseley "Enhancing the Volunteer Experience". Grundlage dieser Studie bilden 300 Interviews, durchgeführt mit Hauptamtlichen und Freiwilligen in 30 Organisationen. Sehr anschaulich, angereichert mit zahlreichen Zitaten aus den Interviews wird die Realität in NPOs aus der Sicht der freiwillig Tätigen sowie aus der Perspektive der Organisation bzw. der Hauptamtlichen analysiert. Wie schon Wilson ist auch Ilseley der Meinung, daß man sich nur dann in einer Einrichtung längerfristig freiwillig engagiert, wenn die betreffende NPO über eine spezifische Organisationsstruktur verfügt, die Partizipationsmöglichkeiten bereithält und Chancen des Lernens und der persönlichen Weiterentwicklung eröffnet (vgl. S. 69f.). Allerdings warnt Ilseley vor einer "Überprofessionalisierung" der Freiwilligen. Nach seiner Meinung ist es falsch und dem Charakter eines freiwilligen Engagements unangemessen, wenn freiwillig Tätige mit den Standards der Hauptamtlichen gemessen werden. Dies, so Ilseley, führe zu drastischen Einschränkungen der Freiräume der Freiwilligen (vgl. S. 79f.) und letztlich zum Verlust der Besonderheit von freiwilligen. Für Ilseley haben Freiwillige und Hauptamtliche in NPOs

unterschiedliche Organisations-sphären besetzt; und die wesentliche Managementherausforderung besteht nach seiner Meinung darin, diese Sphären auszutarieren sowie deren Spezifika jeweils optimal für die Zielsetzung der NPO einzusetzen. Gleichzeitig macht Ilseleys Sphärenmodell deutlich, daß Hauptamtliche auf keinen Fall durch Freiwillige zu ersetzen sind, da gänzlich andere Leistungen von Freiwilligen und Hauptamtlichen erwartet und in die jeweilige NPO eingebracht werden. Insofern liefert der Band von Ilseley nicht zuletzt hervorragende Argumente gegen die Spar- und Personaleinsparungspläne so mancher Politiker.

3. Reader und Zusammenstellungen von Tagungsbeiträgen

Diese Kategorie der nonprofit Literatur dient in erster Linie dazu, sich einen Überblick zu verschaffen, was derzeit an aktuellen Themen diskutiert wird. Zudem sieht man – praktisch auf einen Blick – ,wer derzeit im NPO-Wissens-schaftsbetrieb in den USA besonders gut "im Geschäft ist".

Ein Beispiel dieses Genres ist der von Young u.a. herausgegebene Band "Governing, Leading, and Managing Nonprofit Organizations". Zusammengestellt sind in diesem Band Konferenzbeiträge der 1991 zum gleichen Thema in Cleveland stattgefundenen Tagung des Independent Sector, der Dachorganisation der amerikanischen NPOs, die in zweijährigem Rhythmus in den USA zu relativ weit gefaßten Themen eine Groß-

tagung veranstaltet. Verlegt wurde der Band übrigens vom Verlagshaus Jossey-Bass in San Francisco, das inzwischen mit seiner "Jossey-Bass Nonprofit Sector Series" zu der zentralen Adresse, zumindest der amerikanischen NPO-Literatur avanciert ist.

Auch der Reader von Young ist an der klassischen NPO-Handbuchgliederung orientiert. Ausführlich wird in den Beiträgen auf Fragen der Leitungs- und Führungsstruktur von NPOs (Part One: Governance and Organizational System, S. 15-116) sowie des Personal-, und Finanzmanagements (Part Two: Managing Human and Financial Resources, S. 117-190) eingegangen. Im Unterschied zu den Handbüchern, die als praktische Handlungsanleitungen konzipiert sind, wird in diesem Band jedoch der gesellschaftspolitischen Relevanz von NPOs (Part Three: Management Strategies for Social Change, S. 191-249) sowie Fragen der rechtlichen Regulierung und Kontrolle von NPOs ein vergleichsweise prominenter Stellenwert eingeräumt (Part Four: Public Policy Issues, S. 251-323).

Interessant ist der Band für Praktiker insofern, als Young im einleitenden Kapitel ein Überblick über die bisherigen Ergebnisse der NPO-Management Forschung gibt (S. 1-13), während der Mit-herausgeber Hollister im Abschlußkapitel aufzistet, was noch zu tun verbleibt, und wo in puncto NPO-Management derzeit Defizite bestehen (S. 306-323). Als Fazit des einleitenden Überblicks sowie des Resümees bleibt

festzuhalten, daß in der Forschung zwar ein relativ umfassender Kenntnisstand bereits erreicht ist, jedoch die in zahlreichen Studien mühsam "gesammelten Erkenntnisse" bislang nur unzureichend, wenn überhaupt, in Nonprofit-Organisationen umgesetzt werden (S. 307). Darüber hinaus konstatiert Hollister ein stetiges "Auseinanderdriften" von Wissenschaft und Praxis. Seine Forderung und gleichzeitige Empfehlung an Praktiker und Wissenschaftler lautet daher "Building New Bridges Between Research and Practice" (S. 317).

Beiträge der vom Mandel Center for Nonprofit Organizations (einem Institut der Case Western Reserve University) in Cleveland veranstalteten, gleichnamigen Tagung enthält der von David C. Hammack und Dennis R. Young herausgegebene Band "Nonprofit Organizations in a Market Economy".

Dieser Sammelband ist vor allem auch für diejenigen interessant, die sich mit der zukünftigen Gestaltung des Nonprofit-Sektors in Deutschland aus wirtschaftspolitischer und gesellschaftlicher Sicht beschäftigen.

Die Beiträge sind in drei Teile zusammengefaßt. Teil 1 "Market Strategy and Structure: Nonprofits as Enterprises" (S. 23-174) enthält Aufsätze, die die ökonomische Bedeutung von Nonprofits als Dienstleistungsorganisationen und institutionelle Alternative zu staatlichen und privaten Anbietern in einem gemischten Wirtschaftssystem diskutieren.

Teil 2 "Nonprofits in the Marketplace for Funding and Resources" (S. 177-315) wird die Frage, wie Nonprofit-Organisationen ihre zum Überleben und zur Aufgabenerfüllung notwendigen Mittel akquirieren, diskutiert. Die einzelnen Beiträge beschäftigen sich mit der Mittelbeschaffung auf verschiedenen Kapitalmärkten, mit der Kapitalinvestition und den Möglichkeiten des Tauschhandels. Der dritte und letzte Teil "Interfaces Between Nonprofit Organizations and Business" (S. 317-419) diskutiert Möglichkeiten des gegenseitigen Erfahrungsaustausches zwischen Unternehmen und Nonprofits.

In ihrem abschließenden Beitrag gehen die Herausgeber auf zukünftige Forschungsbereiche ein. Ihrer Meinung nach sollten vor allem die Rolle und Funktion von Nonprofit-Organisationen in "mixed economies" stärker behandelt werden.

Annette Zimmer ist Hochschulassistentin an der Ghk-Uni Kassel im Fachbereich Wirtschaftswissenschaften

Stefan Nährlich ist Diplom-Ökonom und Mitarbeiter der Projektgruppe "Management und Marketing von Nonprofit-Organisationen" an der Ghk-Uni Kassel

Literatur

Batsleer, Julian/Cornforth, Chris/Paton, Rob (Eds.), 1991: Issues in Voluntary and Non-profit Management, Wokingham/Reading (Addison-Wesley)

Connors, Tracy D. (Ed.), 1993, The Nonprofit Management Handbook.

Operating Policies and Procedures, New York (Wiley and Sons)

Edles, Peter L., 1993, Fundraising. Hands-on-tactics for Nonprofit Groups, New York (McGraw-Hill)

Espy, Siri, 1993: Marketing Strategies for Nonprofit Organizations, Chicago (Lyccum)

Hammack, David C./Young, Dennis R. (Eds.), 1993, Nonprofit Organizations in a Market Economy: Understanding New Roles, Issues and Trends, San Francisco (Jossey Bass)

Hsley, Paul J., 1990: Enhancing the Volunteer Experience, San Francisco (Jossey-Bass)

Kotler, Philip/Andreasen, Alun, 1991, Strategic Marketing for Nonprofit Organizations, 4th ed., Englewood-Cliffs (Prentice-Hall)

Pearce, Jane L., 1993: The Organizational Behavior of Unpaid Workers, New York/London (Routledge)

Rosso, Henry A. and associates (eds.), 1991, Achieving Excellence in Fund-Raising: A Comprehensive Guide for Principles, Strategies and Methods, San Francisco (Jossey Bass)

Wilson, Marlene, 1976: The Effective Management of Volunteer Programs, Boulder (Volunteer Management Associates)

Young, Dennis R./Hollister, Robert M./Hodgkinson, Virginia A. (Eds.), 1993: Governing, Leading, and Managing Nonprofit Organizations, San Francisco (Jossey-Bass)

Material

Umweltbewegung wohin?

Es ist paradox: Ökologisches Denken boomt in Wirtschaft und Gesellschaft wie nie zuvor – gleichzeitig ist die Umweltbewegung tief verunsichert. Der Zusammenbruch des Ostblocks, der verschärfte Wettbewerb in der EG und die Rezession haben dazu geführt, daß längst gesichert geglaubte Umweltschutz-Normen auf einmal wieder in Frage gestellt werden. Perspektiven für weitergehende Reformen scheinen auf Jahre hinaus verbaut – und das bei spürbarer Verschleunigung der Umweltzerstörung.

Ist die Umweltbewegung gescheitert? Oder gibt es Möglichkeiten, ihr zu neuem Schwung zu verhelfen? In Heft 31 der Zeitschrift *Politische Ökologie* analysieren Vertreter aus Umweltverbänden, Wissenschaft und Politik Ausgangsbedingungen, Ziele und Methoden ökologischen Engagements. Eine Zauberformel gibt es nicht. "Die" Umweltbewegung muß aus unterschiedlichen Lebenslagen und Motivationen ihrer Aktiven eine Strategie mit vielen Facetten formen. Die Autoren und Autorinnen öffnen den Blick über Grenzen. Wie machen es andere im europäischen Binnenmarkt? Sie

zeigen an Beispielen, daß man auch am "grünen Tisch" Erfolge herbeiverhandeln kann, statt sie vor den Toren herbeizudemonstrieren.

Denn noch eines hat sich gezeigt: Die Umweltbewegung steht nicht mehr "dem Staat" als Gegnerin gegenüber, sie ist bereits in viele seiner Institutionen marschiert. Soll nun die Kooperation verstärkt werden oder muß die Parole heißen: Gerade jetzt zurück zu den Wurzeln?

Für 14,80 Mark (plus Versandkosten) kann die Politische Ökologie (Nr. 31) bezogen werden bei:

ökom GmbH
Verlag der
Politischen Ökologie
Cosimastr. 4/II
81927 München
Tel. 089/917940
Fax 089/9101517

Vom Öko-Brief zum Heft

Die erste Ausgabe der *Ökologischen Hefte* ist kürzlich auf den Markt gekommen. Damit geht der Frankfurter "Verlag der ökologischen Briefe" einen neuen Weg. Hat man sich bisher lediglich mit wöchentlichen, nur per Abonnement erhältlichen Informationsdiensten bei Fachleuten und Entscheidungsträgern in Politik, Wirtschaft und Verwaltung

zu Wort gemeldet, will man sich jetzt jeweils vierteljährlich mit ökologischer Fachinformation auch an den breiten Kreis interessierter Laien wenden. Denn, so heißt es im Editorial: Auf fast allen Wissensgebieten dieser Welt sind fast alle Menschen dieser Welt Laien. Ob die ökologischen Herausforderungen der nächsten Jahrzehnte gemeistert werden, hängt von den Entscheidungen gebildeter Laien ab. Der Chemiker muß lernen, Klimaprozesse zu begreifen. Die Köchin muß wissen, was Gentechnik ist... Die in Buchform erscheinenden Hefte (für 20 Mark im Bahnhofsbuchhandel oder beim Verlag, Uhlandstr. 58, 60314 Frankfurt/Main, Tel. 069/490581, erhältlich) basieren auf Recherchen der Redaktionen von "Ökologische Briefe", "Kommunale Briefe" und "Arbeit & Ökologie-Briefe".

Kampf gegen Rassismus

Das "Informations-, Dokumentations- und Aktionszentrum gegen Ausländerfeindlichkeit" (IDA) in Düsseldorf – ein Zusammenschluß von 22 bundesweit organisierten Jugendverbänden – will seine Arbeit gegen den Rechtsextremismus verstärken. Das kündigte der IDA-Vorsitzende und DGB-

T R E I B G U T

Bundessekretär Volker Roßocha an. Schon heute beantwortet IDA pro Monat Anfragen von Schülern, Lehrern und Betriebsräten. Die Leistungen von IDA sind enorm: IDA sammelt und dokumentiert Informationen zum Thema Ausländerfeindlichkeit, macht Aktionsvorschläge, vermittelt Referenten, Ausstellungen, Künstler, Musik- und Theatergruppen, verschickt Aufkleber und Plakate, Literaturlisten, Bildungs- und Unterrichtsmaterial, Filme und Videos sowie Adressen von Ausländerbeauftragten und Flüchtlingsinitiativen.

Anfragen an: IDA, Charlottenstraße 55, 40210 Düsseldorf, Telefon 0211/1649432

Ökoline-Net

Wer ein Modem an seinem Computer angeschlossen hat, dem steht die Welt der Mailboxen offen – wenn es der Geldbeutel zuläßt. Wer sich für die Themen Frieden, Ökologie, Soziales und Menschenrechte interessiert, kann bei Ökoline Hannover (0511/3 50 56 04) Informationen aus aller Welt abrufen. Mit dem Zugang GAST kann man sich in die Mailbox (300 bis 9600 bps; 8N1) einwählen.

Politisches Desinteresse

Insbesondere junge Frauen sind weniger interessiert an Politik als gleichaltrige Männer und gehen immer weniger wählen. Das hat eine Studie im Auftrag des Bonner Frauenministeriums ergeben. Nicht Politikverdrossenheit, sondern politisches Desinteresse habe zu dem bei jungen Frauen überproportional hohen Rückgang der Wahlbeteiligung geführt.

Pilotstudie Konfliktintervention

Unter der Leitung von *Roland Eckert*, *Helmut Willems* und *Harald Goldbach* ist unter dem Titel "Konfliktintervention, Perspektivenübernahme in gesellschaftlichen Auseinandersetzungen" eine Pilotstudie erschienen, die einen theoretischen und praktischen Beitrag zur Erforschung neuer Formen der Konfliktintervention angesichts drohender zukünftiger ökologischer und ethnischer Konflikte leistet. Die Studie basiert auf Seminaren, die mit unterschiedlichen Zielgruppen, z.B. UnternehmensvertreterInnen, Bürgerinitiativen, durchgeführt wurden und in deren Verlauf ein Konflikttraining zur Erweiterung der Grenzen der gegenseitigen Sympathie erprobt wurde.

Kontaktadresse:

Prof. Dr. Roland Eckert, Fachbereich Soziologie der Universität Trier, Postfach 3625, 54296 Trier, Tel.: +49 (651) 2011.

Konflikteskalation und autonome Prozesse

Unter dem Titel "Konflikteskalation und autonome Prozesse" liegt von *Prof. Dr. Wilhelm Kempf* das Manuskript eines auf der 5. Tagung *Friedenspsychologie* 1992 in Jena gehaltenen Vortrages vor. Der Autor trägt darin Qualifizierungen seiner im Buch "Konfliktlösung und Aggression" entwickelten methodologischen Konzeption zur Grundlegung der psychologischen Friedensforschung vor, die sich aus einer empirischen Forschungsarbeit und der Teilhabe an der praktischen Arbeit der Friedens- und Solidaritätsbewegung ergeben haben. Seine theoretischen Überlegungen bezieht er dabei unter anderem auf den aktuellen Konflikt im ehemaligen Jugoslawien.

Kontaktadresse:

Projektgruppe Friedensforschung, c/o Prof. Dr. Wilhelm Kempf, Universität Konstanz, Postfach 5560, 7750 Konstanz, Tel +49 (7531) 88-2564, Fax: +49 (7531) 88-3120.

T R E I B G U T

DGB-Grüne

Das Verhältnis zwischen DGB-Gewerkschaften und den Grünen hat sich verbessert. Das bestätigt der DGB-Vorsitzende Heinz-Werner Meyer im Grünen-Parteiblatt "Punkt". Die Gewerkschaften hätten "dazugelernt", schreibt Meyer. "Heute wissen wir: Ohne eine ökologische Trendwende unseres Lebensstils und ohne eine Veränderung unserer Wirtschaftsweise verbauen wir uns und den nachfolgenden Generationen die Zukunft."

Umweltbewegungsarchiv

Das Baunataler Sozialarchiv der Umweltbewegung ARÖK hat das Verbandsarchiv des 1952 gegründeten Deutschen Naturschutzringes übernommen. Die jüngste Ausgabe der Zeitschrift des Studienarchivs enthält Beiträge einer Diskussionsveranstaltung mit dem Thema: "Ökologie von rechts." Interessenten wenden sich an: Arbeiterkultur und Ökologie, Institut und Studienarchiv, Grüner Weg 31a, W-3507 Baunatal-Großenritte, Tel. 05601/87510.

"Männerhaus" geplant

Nach dem ersten "Männerbeauftragten" in Schwerin soll es in Berlin jetzt auch

ein "Männerhaus" geben. Über das bundesweit einzigartige Projekt informierte die Initiatorin Elvira Buchwald, Leiterin des Amtes für Gleichstellung im Bezirk Mitte. Das Haus soll Männern in Krisensituationen vorübergehend Unterkunft bieten. Geht alles nach ihren Plänen, dann könnte das "Männerhaus" schon Anfang 1994 öffnen, sagte Frau Buchwald.

Stipendienprogramm

Das Center for the Study of Philanthropy in New York, Teil der Graduate School der City University of New York, vergibt pro Jahr drei Stipendienplätze zu Themen der Dritte-Sektor-Forschung (Nonprofit-Organisationen). Das Stipendium umfaßt \$ 1 300,- pro Monat sowie Unterkunft in dem International House der Columbia University in New York. Selbstverständlich werden die Reisekosten nach New York sowie innerhalb der USA übernommen.

Die Stipendien für das Jahr 1994 sind reserviert für das Thema Frauen und Philanthropie. Bevorzugt berücksichtigt werden Bewerber/Bewerberinnen mit einschlägigen Erfahrungen in der Frauenforschung. Näheres erfährt man bei

Kathleen D. McCarthy,
Director
Center for the Study of

Philanthropy
International Fellows Program
Graduate School and University Center
City University of New York
33 West 42nd Street,
1525GB
New York, N.Y. 10036 USA

Erfolg der Quote

Als voller Erfolg haben die SPD-Frauen den vor fünf Jahren auf dem Parteitag in Münster verabschiedeten Quotenbeschluß für Parteiämter und Mandate bezeichnet. 40 Prozent der Parteitage delegierten seien inzwischen weiblich, erklärte die Vorsitzende der SPD-Arbeitsgruppe, Ulla Schmidt. Auch in den Parteigliederungen seien die "Genossen nicht mehr unter sich". Die derzeitige Mindestquote von 25 Prozent werde in vielen Vorständen sogar überschritten. Nach Ansicht der Bundestagsabgeordneten kommt "die Nagelprobe" für die Quote aber erst noch, wenn die Listen für die Landtags- und Bundestagswahlen aufgestellt werden. 1994 muß laut Parteitagebeschluß eine Frauenquote von 33 Prozent erreicht werden.

T R E I B G U T

Verkehrsforum vergibt Stipendien

Das "Deutsche Verkehrsforum", eine von deutschen Unternehmen getragene Wirtschaftsvereinigung, fördert Initiativen und Konzepte, die eine Verbesserung der Verkehrsverhältnisse in Deutschland und Europa thematisieren. Doktoranden und Studenten von Hochschulen und Universitäten, junge wissenschaftliche Mitarbeiter nationaler und internationaler Organisationen, die sich mit der Verkehrswissenschaft und besonders mit integrierten Verkehrskonzepten befassen, können sich bewerben. Das Deutsche Verkehrsforum vergibt Stipendien – bis zu 1 500 DM monatlich und über eine Dauer von bis zu zwölf Monaten – sowie Auszeichnungen: bis zu 5 000 DM für Dissertationen, bis zu 1 500 DM für Diplomarbeiten und eine variabel gehaltene Summe für andere wissenschaftliche Beiträge. Einzelheiten des Vergabeverfahrens sind zu erfragen beim Deutschen Verkehrsforum, Poppelsdorfer Allee 102, 53115 Bonn.

Schriftenreihe "Probleme des Friedens"

Terror gegen AusländerInnen, AsylbewerberInnen und Minderheiten in Deutsch-

land, Fluchtbewegungen im Osten und Süden, Bürgerkriege, Hunger- und Umweltkatastrophen in vielen Teilen der Welt – die Vision einer friedlicheren und solidarischeren Welt nach dem Ende des Ost-West-Konflikts hat sich nicht erfüllt. Wenn wir nicht einfach zu- oder wegsehen, sondern uns einmischen wollen, dann müssen wir uns mit den Hintergründen der gegenwärtigen Entwicklungen auseinandersetzen, bisherige Antworten vorbehaltlos überprüfen und neue Fragen zulassen. Nur so können wir überzeugende Perspektiven entwickeln, die eine Umgestaltung der Gesellschaft ermöglichen.

Einen solchen Prozeß soll die Schriftenreihe "Probleme des Friedens" unterstützen. Die Hefte erscheinen 1993 vierteljährlich im KOMZI Verlag (in Kooperation mit der Deutschen Sektion von Pax Christi) und beinhalten neben einer gründlichen Aufarbeitung des jeweiligen Schwerpunktthemas Hintergrundartikel zu aktuellen Themen aus den Bereichen Friedens-, "3. Welt"- und Ökologiepolitik. Dabei kommen Autorinnen und Autoren aus der Friedens-, Solidaritäts- und Ökologiebewegung und aus Wissenschaft, Politik, Kirche und Gewerkschaften zu Wort.

Bestelladresse: KOMZI
Verlags GmbH, Kreuzgasse
33, 65510 Idstein

7 Kriterien einer Öko-Steuerreform

1. Die Umweltsteuern müssen Faktoren belasten, bei denen ein breiter Konsens herrscht, daß sie die Umwelt belasten.
2. Die ökologische Steuerreform darf die Staatsquote nicht erhöhen.
3. Die ökologische Steuerreform muß gerecht sein. Wo sie zu sozialen Härten führt, müssen diese in gewissem Umfang kompensiert werden.
4. Die Umweltsteuern sollen mit geringem Verwaltungsaufwand einzuziehen sein.
5. Einführungstempo und Gesamthöhe dürfen nicht schockartig wirken. Die Wirtschaft, die betroffene Bevölkerung und die Infrastruktur müssen genügend Zeit zur Anpassung haben.
6. Die ökologische Steuerreform darf nicht mißbraucht werden als Instrument für kontroverse andere Zielsetzungen.
7. Die Umweltsteuern sollten möglichst EG-weit eingeführt werden. «

Ernst Ulrich von Weizsäcker

BEWEGUNGSLITERATUR

Anno- tationen

Klaus von Beyme:

Die politische Klasse im Parteienstaat

Suhrkamp-Verlag: Frankfurt/M.
1993, 220 S.

Ein neuer Begriff wird inflationär gebraucht und zum Aggressionsobjekt des neuen Populismus: die politische Klasse. Welche Unterscheidungen gibt es zum wissenschaftlichen Begriff der Elite? Um diese Frage geht es in diesem Versuch, den Ausdruck "politische Klasse" für die Forschung nutzbar zu machen. Die Klammer, welche die politische Klasse zusammenhält, ist der Parteienstaat. Der Autor geht den Prozessen nach, welche die Parteiliten von ihrer Basis entfernen, und den Kompensationen, die sich die politische Klasse für die Distanz verschafft.

Die Angleichung des sozialen Hintergrunds und der Lebensstile, die Privilegien der politischen Klasse und ihre Diäten, die Professionalisierung der Politiker, die Kommerzialisierung der Wahlkämpfe und die Selbstbedienungsmentalität der politischen Klasse gegenüber dem Staatshaushalt bei der Parteienfinanzierung sind Gegenstände der Analyse. Die Übertreibungen der neopopulistischen Welle, die Parteienschele des Bundespräsidenten und die Probleme eines Kampfes gegen den Moloch Staat, die mit dieser Kampagne gemeint sind, werden in dieser Analyse kritisch auf Korn genommen.

Ulrich Beck:

Die Erfindung des Politischen.

Zu einer Theorie reflexiver
Modernisierung

Suhrkamp-Verlag: Frankfurt/M.
1993, 296 S.

Unmittelbar nach dem Ende des Ost-West-Konfliktes schienen für eine kurze Zeit die Hoffnungen vieler Menschen sich erfüllen zu können. An die Stelle von Optimismus ist jedoch der Abschied von jeder Ordnung getreten, es herrscht allenthalben Chaos, Ratlosigkeit. Mit dem Wegfall ihres Hauptgegners scheint die moderne westliche Wirtschaftsgesellschaft auch ihrer Koordinaten verlustig gegangen zu sein. Ist dies Anlaß zu Pessimismus und Resignation? Ulrich Beck beantwortet diese Frage mit einem eindeutigen Nein. Für ihn ist in der jetzigen Situation die Möglichkeit gegeben, die Politik, das Politische, neu zu erfinden, eine Politik, die sich von dem Entweder-oder-Schema – entweder Kapitalismus oder Sozialismus, entweder rechts oder links – befreit und damit zu neuen kreativen Lösungen in der Lage ist. Dieser skeptische Optimismus resultiert aus Ulrich Becks Analyse des Zustandes unserer Gesellschaft: Diese hat ihre Modernisierung derart vorangetrieben, daß ihre eigenen Grundlagen – Markt, Familie, Staat usw. – aufgezehrt wurden. Notwendig ist also die politische Neubestimmung allen staatlichen und politischen Handelns – und dies ist nur möglich, wenn die Politik selbst neu begriffen wird. Diese Neubestimmung

zu skizzieren ist das Hauptanliegen der von Ulrich Beck.

*

Klaus Farin / Eberhard
Seidel-Pielen:

"Ohne Gewalt läuft nichts!"

Jugend und Gewalt in
Deutschland

Bund-Verlag: Köln 1993, 304 S.

Gewalttätige Jugendcliquen und militanter Rassismus werden in Deutschland der neunziger Jahre zum festen Bestandteil jugendlicher Subkulturen gehören. Es ist keine vorübergehende Modewelle, die quasi naturwüchsig wieder abebbt.

Jugendgangs und die Ausgrenzung Andersaussehender und -denkender sind für eine größer werdende Anzahl Jugendlicher der einzige Halt und die einzige Orientierung in einem unüberschaubaren sozialen Koordinatensystem. Die "Erberbung" einer beruflichen, sozialen und gesellschaftlichen Position für diese Jugendlichen, die oft aus der Unter- oder unteren Mittelschicht stammen, ist ein Abenteuer mit ungewissem Ausgang.

Der Material- und Analyseband will der Flut von vermeintlichen Erklärungs- und Lösungsansätzen keinen weiteren hinzufügen, sondern Aussagen und Informationen für kontroverse Diskussionen liefern. Es gibt Anstöße und liefert einen Beitrag für die Auseinandersetzung mit der Jugend. Das Buch läßt die Jugendlichen authentisch zu Wort kommen und versucht, die Sprachlosigkeit zwischen den Generationen zu überwinden.

BEWEGUNGSLITERATUR

Wolfgang Kowalsky /
Wolfgang Schroeder
(Hrsg.):

Linke, was nun?

Rotbuch-Verlag: Berlin 1993,
192 S.

Daß die Linke zwar eine Vergangenheit, aber keine Zukunft hat, zählt ein Vierteljahrhundert nach dem Aufbruch von 1968 zu den zeitgenössischen Selbstverständlichkeiten. Zugegeben, die Linke hat Grund und Anlaß genug, mit sich ins Gericht zu gehen. Keineswegs selbstverständlich ist allerdings, daß sie mit der Utopie auch schon ihre Existenzberechtigung eingebüßt hat. Vielmehr verlangen sowohl die inneren Konflikte postindustrieller Gesellschaften, wie auch die globalen wie auch die globalen Verwerfungen zwischen Erster, Zweiter und Dritter Welt die Wiedergeburt konsensfähiger linker Politik. Soll eine solche Politik realistisch sein, muß sie der Internationalisierung der sozialen Frage und der Renationalisierung politischer Diskurse Rechnung tragen. Sie muß sich mit dem absehbaren Ende eines Gesellschaftstyps befassen, in dem das Arbeitsleben noch weitgehend durch die industrielle Produktion geprägt war. Auch die Umbrüche im rechten Lager stellen die Linke vor neue Herausforderungen. Wolfgang Kowalsky und Wolfgang Schröder haben Beiträge versammelt, die über eine Neukonstituierung linker Perspektiven nachdenken.

*

Gudrun Heinrich:

Rot-Grün in Berlin

Die AL Berlin in der Regierungsverantwortung 1989-1990

Schüren Presseverlag: Marburg
1993, 121 S.

Die Krise des Parteienstaates zeigt sich auch und gerade an seinen schärfsten Kritikern, den grünen bzw. alternativen Parteien.

Die Fallstudie über das rot-grüne Regierungsbündnis in Berlin zeigt den strukturellen Druck, der die alternativen Parteien zum Anpassen an die hergebrachten Formen des Parteiensystems zwingt, und gleichzeitig die Parteiführung in Konflikte mit der Basis bringt.

Ein Beitrag zur aktuellen Diskussion über die Legitimationskrise der "politischen Klasse".

*

Lothar Probst:

Ostdeutsche Bürgerbewegungen und Perspektiven der Demokratie

Bund-Verlag: Köln 1993, 170 S.

Als Ausdruck und Katalysator einer "alternativen" politischen Kultur waren Neue Soziale Bewegungen die Vorboten des demokratischen Umbruchs in der DDR. Auf deren Basis konnten im Herbst 1989 die Bürgerbewegungen entstehen und zum Kristallisationspunkt des Massenprotestes werden. Doch ihr Versuch, einen eigenen Entwicklungsweg für die DDR zu entwerfen, war angesichts des

Wunsches einer großen Mehrheit der ostdeutschen Bevölkerung nach Wiedervereinigung zum Scheitern verurteilt.

Vor diesem Hintergrund analysiert der Autor Entstehung, Praxis und Bedeutung der ostdeutschen Bürgerbewegungen zwischen Herbst 1989 und Oktober 1990 anhand einer Regionalstudie und versucht, einen Ausblick auf ihre Zukunft im politischen Kräftefeld Gesamtdeutschlands zu geben. Die Bürgerbewegungen haben durch die von ihnen geforderte Verknüpfung von parlamentarisch-repräsentativen mit demokratisch-partizipatorischen Organisations- und Politikformen der Diskussion über Verfassungsreform und Zivilgesellschaft neue Impulse verliehen und damit auch eine Antwort auf die Krise des Parteienstaates formuliert.

Zugleich meldet der Autor aber auch Skepsis an, ob die emphatischen Demokratievorstellungen der Bürgerbewegungen angesichts der aktuellen Rechtsentwicklung in Deutschland tatsächlich Bestand haben werden.

*

Thomas Ohlemacher:

Brücken der Mobilisierung.

Soziale Relais und persönliche Netzwerke in Bürgerinitiativen gegen militärischen Tiefflug

Deutscher Universitätsverlag:
Wiesbaden 1993, 294 S.

Die Studie untersucht die sozialen Bedingungen für erfolgreiche kollektive Protestmobilisierungen.

BEWEGUNGSLITERATUR

Persönliche Netzwerke, sogenannte "micro-mobilization-contexts", sind in der bisherigen Forschung als eine der wichtigsten intervenierenden Variablen herausgearbeitet worden. Die bisher vernachlässigte Frage jedoch ist, wie Netzwerke zu größeren Kollektiven, etwa zu Protestinitiativen verbunden werden. Um diese Frage zu beantworten, wird in dieser Untersuchung die gesellschaftliche Mesoebene in Form von Vereinen und Organisationen erstmals systematisch berücksichtigt. Untersuchungsgegenstand sind mehrere Bürgerinitiativen gegen militärischen Tiefflug in der Bundesrepublik der achtziger Jahre. In einer vergleichenden Fallstudie wurden Mitglieder von Initiativen detailliert befragt. Methodisches Kernstück ist eine computergestützte Analyse der lokalen Netzwerke von Personen und Organisationen.

*

Ulrike Schönberg:

Gestern Gastarbeiter, morgen Minderheit.

Zur sozialen Integration von Einwanderern

Peter Lang: Frankfurt/M. u.a. 1993, 289 S.

Migration und ethnischer Pluralismus sind universelle soziale Tatbestände, die in den letzten Jahrzehnten in den westeuropäischen Industrieländern enorm an Bedeutung gewonnen haben. Aus den ursprünglich nur wegen einer zeitweiligen Arbeit Eingewanderten sind auf Dauer anwesende Minderheiten geworden. Der Prozeß, in dem eingewanderte Minderheiten

seßhaft werden und sich der neuen Umgebung anpassen, ist keineswegs als Assimilation oder Angleichung zu verstehen, sondern beinhaltet auch Formen sozialer Abgrenzung, Verweigerung und Mobilisierung von Konflikt. Die Arbeit versucht die Dynamik und Komplexität dieses Prozesses theoretisch zu beleuchten und anhand empirischer Daten zu den sozialen Kontakten und dem Vereinsleben von Einwanderern zu verdeutlichen.

*

Hanns-Jörg Sippel:

Ratgeber für Initiativen und Projekte

Verlag Stiftung Mitarbeit: Bonn 1993, 162 S.

Vollständig überarbeitet und aktualisiert ist in diesen Tagen der Beraterführer der Stiftung MITARBEIT erschienen. Errichtet sich an Initiativen und Projekte, die Hilfe bei der Bewältigung der vielfältigen Probleme des Initiativenalltages suchen und sich einem reichlich unüberschaubaren Markt an Ratgebern, Handbüchern, Arbeitshilfen, "grauer Literatur" etc. gegenübersehen. Der "Ratgeber für Initiativen und Projekte" stellt ausgewählte Bücher und Broschüren vor und gibt Hinweise, welche Publikationen brauchbar sind und auf welche Interessierte getrost verzichten können. Nach Themenbereichen gegliedert, ist das Buch in folgende Abschnitte eingeteilt:

- Projektpraxis: Gründung, Organisation und Durchführung eines Projektes; Beschäftigungs- und Qualifizierungsinitiativen;

selbstverwaltete Betriebe; Genossenschaften; Vereine; Selbsthilfegruppen; Buchführung; Versicherung

- Finanzierung: Förderprogramme auf kommunaler, regionaler, Länder-, Bundes- oder EG-Ebene; sonstige Finanzquellen wie die industriellen und privaten Stiftungen, Fundraising und Sponsoring
- Öffentlichkeitsarbeit
- Einzelne Arbeitsfelder: Arbeitslosigkeit, Ausländer, Behinderte, Eltern, Frauen, Kinder, Jugend, Ökologie, psychisch Kranke
- Adressen, Kontakte

*

Karl Aurand (Hrsg.):

Umweltbelastungen und Ängste

Erkennen – Bewerten – Vermeiden

Westdeutscher Verlag Opladen 1993, 422 S.

Das Umweltbewußtsein der Bevölkerung ist in den letzten Jahrzehnten stetig gewachsen. In den letzten Jahren gibt es aber auch immer häufiger Nachrichten über das Auftreten von Ängsten und Erkrankungen durch Umweltbelastungen. Diese Entwicklung zwingt zu einer Bestandsaufnahme dieser umweltbedingten Ängste und stellt auch eine Herausforderung für die präventiv ausgerichtete Umweltmedizin dar.

Ziel der Publikation ist es, nicht nur bei Fachleuten, sondern auch bei in der Ausbildung tätigen wissenschaftlichen Kräften im Schul- und Hochschulbereich, bei Stu-

BEWEGUNGSLITERATUR

denten der Medizin, Biologie oder Umwelttechnik sowie bei Verantwortlichen in Politik, Verwaltung und Forschung auf diese vernetzte Problematik aufmerksam zu machen, öffentliche und wissenschaftliche Diskussion auf der Grundlage empirischer Ergebnisse anzuregen, hierbei praktische Hinweise anzubieten, und als Wegweiser für weitere Forschungs Bemühungen zu dienen.

*

Harald Rein/Wolfgang Scherer:

Erwerbslosigkeit und politischer Protest

Zur Neubewertung von Erwerbslosenprotest und der Einwirkung sozialer Arbeit

Peter Lang: Frankfurt/M. u.a. 1993, 305S.

Erwerbslose tauchen in der wissenschaftlichen Beschreibung und Beurteilung zumeist nur als passive, leidende Objekte auf. Die vorliegende Studie setzt sich kritisch mit diesen Deutungsmustern auseinander. Sie geht der Frage nach, welche kreativen und produktiven Verarbeitungen sich in der Erwerbslosigkeit finden lassen. Ferner befaßt sie sich mit dem politischen Protest der Erwerbslosen und untersucht, welche objektiven und subjektiven Faktoren den politischen Protest hemmen beziehungsweise fördern und welche Rolle dabei der sozialen Arbeit mit Erwerbslosen zukommt. Und schließlich weist sie eine lange Traditionslinie aktiven Widerstandes von Erwerbslosen nach - von

dem Erwerbslosen, der 1931 im Grunewald lautstark mit anderen Betroffenen über eine Zukunft ohne Lohnarbeit sinnierte, bis zu dem Erwerbslosen, der 1981 ein Hüttendorf zur Verhinderung der Startbahn-West mit aufbaute.

*

Dietrich Herzog/Hilke Rebenstorf/Bernhard Weißels (Hrsg.):

Parlament und Gesellschaft

Eine Funktionsanalyse der repräsentativen Demokratie 1993, 336

Westdeutscher Verlag: Opladen 1993, 336 S.

Auf der Basis einer systematischen Umfrage unter den Abgeordneten des Deutschen Bundestages und einem spiegelbildlichen Bevölkerungssurvey werden die gegenwärtigen Prozesse und Probleme der parlamentarisch-repräsentativen Demokratie analysiert. Entgegen landläufiger Vorurteile zeigt sich ein komplexes Kommunikationsgeflecht zwischen Parlament und Wählerschaft. Der Deutsche Bundestag ist zu einem zentralen Steuerungsorgan geworden. Auch sind die Chancen für eine interfraktionelle Kooperation derzeit gegeben. In einem besonderen Dilemma befindet sich allerdings die parlamentarische Opposition; sie kann sich ihrer Mitverantwortung nicht entziehen, hat aber zugleich die Aufgabe der Alternativenbildung und kritischen Konfrontation. Neue Probleme ergeben sich durch die deutsche Vereinigung,

Eine repräsentative Umfrage unter den Abgeordneten der ersten frei gewählten Volkskammer der DDR vermittelt Einblicke in die Verhaltensweisen und Zielvorstellungen eines Parlaments in einer wichtigen Transformationsphase.

*

Maria Bitzan, Tilo Klöck:

„Wer streitet denn mit Aschenputtel?“

Konfliktorientierung und Geschlechterdifferenz

AGSPAK: München 1993, 380S.

Grundlage dieses Buches sind Erfahrungen aus fünf Praxisprojekten. Ausgehend von Studien zur Kooperationsstruktur und Konfliktorientierung, zu frauenspezifischen Handlungskonzepten und institutionellen Rahmenbedingungen entwickeln die AutorInnen Orientierungshilfen für eine innovative Praxis. Das Prinzip der Parteilichkeit wird aus konflikttheoretischer und feministischer Sicht begründet und Perspektiven zur Entwicklung von Gegenmachtentworfen. Beide Blickrichtungen münden in ein neugefaßtes sozialpolitisches Handlungskonzept, mit dem die bisher getrennten Diskussionsstränge zusammengeführt werden.

Die Autorinnen wenden sich gegen die Entpolitisierung sozialer Probleme. Sie plädieren für genaue Konfliktanalysen, bewußte Konfliktstrategien und konsequente Geschlechterdifferenzierung in Problemdeutung, Handlungsansatz und Zielperspektive.

BEWEGUNGSLITERATUR

Aktuelle
Bibliographie

- Abels, Heinz:** Jugend vor der Moderne. Soziologische und psychologische Theorien des 20. Jahrhunderts, Leske + Budrich: Opladen 1993
- Annas, Max/Christoph, Ralph** (Hrsg.): Neue Soundtracks für den Volksempfänger. Nazirock, Jugendkultur & Rechter Mainstream, Edition ID-Archiv: Berlin/Amsterdam 1993
- Bayer, Jozsef/Deppe, Rainer** (Hrsg.): Der Schock der Freiheit. Ungarn auf dem Weg zur Demokratie, Edition Suhrkamp: Frankfurt/Main 1993
- Bearman, Peter S./Everett, Kevin D.:** The structure of social protest 1961-1983, in: Social Networks, 15 (1993) 2
- Beck, Ulrich/Beck-Gernsheim, Elisabeth** (Hrsg.): Riskante Freiheiten. Zur Individualisierung von Lebensformen in der Moderne, Edition Suhrkamp: Frankfurt/Main 1993
- Benford, Robert D.:** "You Could Be the Hundreth Monkey". Collective Action Frames and Vocabularies of Motive Within the Nuclear Disarmament Movement, in: The Sociological Quarterly, 34 (1993) 2
- Benford, Robert:** Frame Disputes with the Nuclear Disarmament Movement, in: Social Forces, 71 (1993) 3
- Beyme, Klaus von:** Die politische Klasse im Parteienstaat, Suhrkamp-Verlag: Frankfurt/Main 1993
- Blessing, Karlheinz** (Hrsg.): SPD 2000. Die Modernisierung der SPD, Schüren Presseverlag: Marburg 1993
- Boll, Joachim u.a.:** Mieter bestimmen mit! Ein Modell der Mietermitbestimmung für Siedlungen von Wohnungsunternehmen, Verlag für wissenschaftliche Publikationen: Darmstadt 1993
- Bourdieu, Pierre:** Soziologische Fragen, Edition Suhrkamp: Frankfurt/Main 1993
- Breyvogel, Wilfried** (Hrsg.): Lust auf Randalen. Jugendliche Gewalt gegen Fremde, Verlag J.H.W. Dietz Nachf.: Bonn 1993
- Breyvogel, Wilfried/Stuckert, Thomas** (Hrsg.): Zwischen Straße und Knast. Soziales Training für gewaltbereite Jugendliche, Leske + Budrich: Opladen 1993
- Broder, Henryk M.:** Erbarmen mit den Deutschen, Hoffmann und Campe: Hamburg 1993
- Brown, Lester R.:** Lebenszeichen. Trends für die Gestaltung der Zukunft, S.Fischer: Frankfurt/Main 1993
- Buechler, Steven M.:** Beyond Resource Mobilization? Emerging Trends in Social Movement Theory, in: The Sociological Quarterly, 34 (1993) 2
- Bukow, Wolf-Dietrich:** Leben in der multikulturellen Gesellschaft, Westdeutscher Verlag: Wiesbaden 1993
- Büttner, Christian:** Wut im Bauch. Gewalt im Alltag von Kindern und Jugendlichen, Beltz: Weinheim 1993
- Chaussy, Ulrich:** Die drei Leben des Rudi Dutschke. Eine Biographie, Ch. Links-Verlag: Berlin 1993
- Diani, Mario:** Themes of Modernity in New Religious Movements and New Social Movements, in: Social Science Information, 1 (1993) 1
- Dieckmann, Dorothea:** Unter Müttern. Eine Schmähschrift, Rowohlt: Berlin 1993
- Doderer, Klaus** (Hrsg.): Jugendliteratur zwischen Trümmern und Wohlstand 1945-1960. Ein Handbuch, Beltz: Weinheim 1993
- Dowe, Dieter** (Hrsg.): Partei und soziale Bewegung. Kritische Beiträge zur Entwicklung der SPD seit 1945, Verlag J.H.W. Dietz Nachf.: Bonn 1993
- Effinger, Herbert:** Von der politischen zur professionellen Identität. Professionalisierung personenbezogener Dienstleistungen in Kooperation des Intermediären

BEWEGUNGS LITERATUR

Sektors als biographisch gesteuert Prozeß, in: *Journal für Sozialforschung*, 1993, Heft 1. S. 31-48

Elster, John: Constitutional Making in Eastern Europe, in: *Public Administration*, Frühling/Sommer 1993, S. 169-218

Falco, Kristine L.: Lesbische Frauen. Lebenswelt, Beziehungen, Psychotherapie, Matthias Grünewald: Mainz u.a. 1993

Farin, Klaus/Seidel-Pielen, Eberhard: "Ohne Gewalt läuft nichts!" Jugend und Gewalt in Deutschland, Bund-Verlag: Köln 1993

Fréchet, Guy/Wörndl, Barbara: The Ecological Movements in the Lights of Social Movements Development: the Cases of Four Contemporary Industrialized Societies, in: *International Journal of Contemporatives Sociology*, Heft 1/2 1993, S. 56-74

Fromm, Rainer: Rechtsextremismus in Thüringen, Schüren Presseverlag: Marburg 1993

Fuchs, Katrin u.a. (Hrsg.): Zieht die Linke in den Krieg?, spw-Verlag: Köln 1993

Gallas, Andreas: Politische Interessenvertretung von Arbeitslosen. Eine theoretische und empirische Analyse, Bund-Verlag: Köln 1993

Gillen, Gabi/Möller, Michael: Tanz auf dem Vulkan. Geschichten über Gewalt, Verlag J.H.W.Dietz Nachf.: Bonn 1993

Goldmann, Monika u.a.: Präventive Frauenförderung bei technisch-organisatorischen Veränderungen. Weiterbildung, Personaleinsatz, Arbeitsgestaltung, Westdeutscher Verlag: Wiesbaden 1993

Gould, Roger V.: Collective Action and Network Structure, in: *American Sociological Review*, 58 (1993) 2

Grafe, Peter u.a.: Designer des Sieges. Wie Wahlkämpfe gemacht werden, Verlag Eichborn: Frankfurt/Main 1993

Guggenberger, Bernd/Hansen, Klaus (Hrsg.): Die Mitte. Vermessungen in Politik und Kultur, Westdeutscher Verlag: Wiesbaden 1993

Habermas, Jürgen: Vergangenheit als Zukunft. Das alte Deutschland im neuen Europa?, Piper Verlag: München 1993

Haffmann, Jost: Moderne soziale Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland. Reichweite und Wirkungen, in: *Berliner Journal für Sozialforschung*, 1993, Heft 2, S. 205-214

Handler, Joel F.: Postmodernism, Protest, and the New Social Movements, in: *Law & Society*, 26 (1992) 4

Haufe, Gerda/Bruckmeier, Karl: Die Bürgerbewegungen in der DDR und in den ostdeutschen Bundesländern, Westdeutscher Verlag: Wiesbaden 1993

Heil, Hubertus u.a. (Hrsg.): Jugend und Gewalt. Über den Umgang mit gewaltbereiten Jugendlichen, Schüren Presseverlag: Marburg 1993

Heinrich, Gudrun: Rot-Grün in Berlin, Schüren Presseverlag: Marburg 1993

Holzhauser, Johanna/Steinbauer, Agnes: Frauen an der Macht. Prominente Politikerinnen und ihre Programme, Eichborn-Verlag: Frankfurt/Main 1993

Huber, Hans-Peter u.a. (Hrsg.): Grüne Außenpolitik. Aspekte einer Debatte, Verlag Die Werkstatt: Göttingen 1993

Huster, Ernst-Ulrich (Hrsg.): Reichtum in Deutschland. Der diskrete Charme der sozialen Distanz, Campus-Verlag: Frankfurt/Main 1993

Hutter, Claus-Peter u.a.: Die Ökobremser. Schwarzbuch Umwelt Europa, Weitbrecht: Stuttgart 1993

Jäger, Siegfried/Link, Jürgen (Hrsg.): Die vierte Gewalt. Rassismus und die Medien, DISS: Duisburg 1993

Jäger, Siegfried: BrandSätze. Rassismus im Alltag, DISS: Duisburg 1993

Jones, Merril E.: Origins of the East German Environmental Movement, in: *German Studies Review*, Heft 2/1993 (Mai), S. 235-265

BEWEGUNGSLITERATUR

Joseph, Gloria I. (Hrsg.): Schwarzer Feminismus. Theorie und Politik afro-amerikanischer Frauen, Orlanda Frauenbuchverlag: Berlin 1993

Kowalsky, Wolfgang/Schroeder, Wolfgang (Hrsg.). Linke, was nun?, Rotbuch-Verlag: Berlin 1993

Kreibich, Rolf u.a. (Hrsg.): Ökologisch produzieren. Zukunft der Wirtschaft durch umweltfreundliche Produkte und Produktionsverfahren, Beltz: Weinheim 1993

Kriesi, Hans-Peter: Political Mobilization and Social Change. The Dutch Case in Comparative Perspective, Avebury: Ashgate u.a. 1993

Lang, Susanne/Richter, Dagmar (Hrsg.): Geschlechterverhältnisse - schlechte Verhältnisse. Verpaßte Chancen der Moderne?, Schüren Presseverlag: Marburg 1993

Lange, Hans-Jürgen: Responsivität und Organisation. Eine Studie über die Modernisierung der CDU von 1973-1989, Schüren Presseverlag: Marburg 1993

Leggewie, Claus: Druck von rechts. Wohin treibt die Bundesrepublik?, C.H.Beck Verlag: München 1993

Leif, Thomas/Galle, Ullrich (Hrsg.): Social Sponsoring und Social Marketing. Praxisberichte über "das neue Produkt Mitgefühl", Bund-Verlag: Köln 1993

Leif, Thomas/Klein, Ansgar/LeGrand, Hans-Josef (Hrsg.): Reform des DGB, Bund-Verlag: Köln 1993

Markovsky, Barry u.a.: The Seeds of Weak Power. An Extension of Network Exchange Theory, in: American Sociological Review, 58 (1993) 2

Meckel, Markus/Gutzeit, Martin: Opposition in der DDR. Zehn Jahre kirchliche Friedensarbeit, Bund-Verlag: Köln 1993 (i.V.)

Meng, Richard: Links der Mitte. Welche Chancen hat Rot-Grün?, Schüren Presseverlag: Marburg 1993

Müller-Rommel, Ferdinand: Grüne Parteien in Westeuropa. Entwicklungsprozesse und Erfolgsbedingungen, Westdeutscher Verlag: Wiesbaden 1993

Niedermayer, Oskar/Stöös, Richard (Hrsg.): Stand und Perspektiven der Parteienforschung in Deutschland, Westdeutscher Verlag: Wiesbaden 1993

Ohlemacher, Thomas: Brücken der Mobilisierung, Deutscher Universitätsverlag: Wiesbaden 1993

Ohlemacher, Thomas: Katalysatoren des politischen Protests. Verbindungen zwischen linken und traditionellen Milieus machen Aktivitäten erfolgreich, in: Politische Ökologie, Nr. 31, Mai/Juni 1993

Pini, Claudia: Vom kleinen zum großen Unterschied. Geschlech-

terdifferenz und konservative Wende im Feminismus, Konkret Literatur Verlag: Hamburg 1993

Probst, Lothar: Ostdeutsche Bürgerbewegungen und Perspektiven der Demokratie. Entstehung, Bedeutung und Zukunft, Bund-Verlag: Köln 1993

Raschke, Joachim: Die Grünen. Wiesie wurden, wassiesind, Bund-Verlag: Köln 1993

Rauch, Thilo: Die Ferienkolonienbewegung. Zur Geschichte der privaten Fürsorge im Kaiserreich, Deutscher Universitäts-Verlag: Wiesbaden 1993

Rein, Harald/Scherer, Wolfgang: Erwerbslosigkeit und politischer Protest, Peter Lang: Frankfurt/Main u.a. 1993

Röpke, Thomas (Hrsg.): Zwanzig Jahre Neue Kulturpolitik. Erklärungen und Dokumente, Klartext-Verlag: Essen 1993

Roth, Roland: Demokratie von unten. Neue soziale Bewegungen auf dem Wege zur politischen Institution, Bund-Verlag: Köln 1993 (i.V.)

Rubart, Frauke: Zwischen Frauempower und Frauenkultur. Die neue Frauenbewegung in den nordischen Ländern, in: Utopie Kreativ, Heft 29/30, März/April 1993

Schmid, Thomas: Soviel Stillstand war nie. Zur Politik der Freiheit am Ende des 20. Jahrhunderts, Rotbuch-Verlag: Berlin 1993

BEWEGUNGS LITERATUR

Schmidt, Michael: Heute gehört uns die Straße. Der Inside-Report aus der Neonazi-Szene, Econ Verlag: Düsseldorf 1993

Schmierer, Joscha: Die neue Aite Welt oder wo Europas Mitte liegt, Wieser Verlag: Klagenfurt 1993

Schneider, Eberhard: Rußland auf dem Weg zur Demokratie. Neue Parteien, Bewegungen und Gewerkschaften, Bund-Verlag: Köln 1993 (i. V.)

Schröder, Gerhard: Reifepfingung. Reformpolitik am Ende des Jahrhunderts, Kiepenheuer & Witsch: Köln 1993

Schuster-Kleemann, Susanne: Der Maastrichter Vertrag, das Demokratieverständnis der EG und europäische Frauenbewegung, in: Beiträge zur feministischen Theorie und Praxis, 1993, Heft 34

Sicking, Manfred/Lohe, Alexander (Hrsg.): Die Bedrohung der Demokratie von rechts. Wiederkehr der Vergangenheit?, Bund-Verlag: Köln 1993

Simonis, Udo E. (Hrsg.): Lexikon der Ökologieexperten, Öko-Test Verlag: Frankfurt/Main 1993

Sölle, Dorothee: Mutanfälle. Texte zum Umdenken, Hoffmann und Campe: Hamburg 1993

Soto, Hernando de: Marktwirtschaft von unten. Die unsichtbare Revolution in Entwicklungsländern, Orell Füssli, 1993

Spreiter, Michael (Hrsg.): Waffentillstand im Klassenzimmer. Vorschläge, Hilfestellungen, Prävention, Beltz: Weinheim 1993

Tarrow, Sidney: Modular Collective Action and the Rise of the Social Movement. Why the French Revolution Was Not Enough, in: Politics & Society, 21 (1993) 1

Trittin, Jürgen: Gefahr aus der Mitte. Die deutsche Politik rutscht nach rechts, Verlag Die Werkstatt: Göttingen 1993

Vester, Michael u.a.: Soziale Milieus im gesellschaftlichen Strukturwandel. Zwischen Integration und Ausgrenzung, Bund-Verlag: Köln 1993 (i. V.)

Wagner, Bernd: Zwanzig Jahre Neue Kulturpolitik. Eine Bibliographie 1970-1990, Klartext-Verlag: Essen 1993

Wedell, Michael/Friemel, Franz-Georg: Schwarz Rot Gold. Kirchliche Jugendarbeit vor und nach der deutschen Vereinigung, St. Benno Buch- und Zeitschriftenverlagsgesellschaft: Leipzig 1993

Willems, Helmut u.a.: Soziale Unruhen und Politikberatung, Westdeutscher Verlag: Wiesbaden 1993

Wolski-Prenger, Friedhelm: "Niemandem wird es schlechter gehen...!" Armut, Arbeitslosigkeit und Erwerbslosenbewegung in Deutschland, Bund-Verlag: Köln 1993

Zilleßen, Horst u.a. (Hrsg.): Die Modernisierung der Demokratie. Internationale Ansätze, Westdeutscher Verlag: Wiesbaden 1993

Zwahr, Helmut: Ende einer Selbstzerstörung. Leipzig und die Revolution in der DDR, Verlag Vandenhoeck & Ruprecht: Göttingen 1993

Neu im Herbst '93

Sozialwissenschaften

bei Leske + Budrich

Heinz Abels (Hrsg.)
Jugend vor der Moderne
Soziologische und psychologische Theorien des 20. Jahrhunderts
600 S. 36,— DM

Heidrun Abromeit
Interessenvermittlung zwischen Konkurrenz und Konkordanz
242 S. 24,80 DM

Peter Baumann
Macht und Motivation
Zu einer verdeckten Form sozialer Macht
180 S. 36,— DM

Lars Clausen
Krasser sozialer Wandel
Kieler Beiträge zur Politik- und Sozialwissenschaft 9
Ca. 240 S. Ca. 39,— DM

Wolfgang Fach
Not der Tugend — Tugend der Not
Über den weiblichen Umgang mit der Doppelbelastung
Ca. 120 S. Ca. 19,80 DM

Detlef Horster
Das Sokratische Gespräch in Theorie und Praxis
Ca. 200 S. Ca. 29,— DM

Hermann Korte / Bernhard Schäfers
Einführung in Hauptbegriffe der Soziologie
Einführungskurs Soziologie I
2. Aufl. '93. UTB (große Reihe).
224 S. 29,80 DM.

Annette Treibel
Einführung in soziologische Theorien der Gegenwart
Einführungskurs Soziologie III
UTB (Große Reihe).
Ca. 280 S. Ca. 33,— DM

Hermann Korte / Bernhard Schäfers (Hrsg.)
Einführung in spezielle Soziologien
Einführungskurs Soziologie IV
UTB (Große Reihe).
Ca. 280 S. Ca. 33,— DM

Klaus Schlottau
Von der handwerklichen Lohgerberei zur Ledertabrik des 19. Jahrhunderts
Sozialwiss. Studien 29
324 S. 58,— DM

Wilfried Schubarth / Wolfgang Melzer (Hrsg.)
Schule, Gewalt und Rechtsextremismus
Schule und Gesellschaft 1.
292 S. 29,— DM

Sociologica
Leselisten der Sektionen und Arbeitsgruppen der Deutschen Gesellschaft für Soziologie
Soziologie-Sonderheft 1.
160 S. 29,80 DM

Joachim Stark (Hrsg.)
Raymond Aron: Über Deutschland und den Nationalsozialismus
Frühe politische Schriften
1930-1939
336 S. Geb. 68,— DM

Jürgen Straub
Geschichte, Biographie und friedenspolitisches Handeln
Biographie und Gesellschaft 20
323 S. 49,— DM

Heimut Willems
zusammen mit R. Eckert, S. Würtz, P. Hill, L. Steinmetz
Fremdenfeindliche Gewalt
Einstellungen — Täter — Konflikteskalation
Ca. 240 S. Ca. 24,80 DM

Brigitte Ziehlke
Deviante Jugendliche
Individualisierung, Geschlecht und soziale Kontrolle
241 S. 36,— DM

Neu in unserem Verlag:

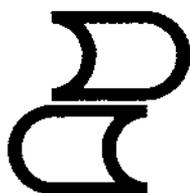
Soziologie
Mitteilungsblatt der Deutschen Gesellschaft für Soziologie
Erscheint zweimal jährlich.
Abonnementspreis 48,— DM
zuzüglich Versandkosten

Zeitschrift für Politische Psychologie (ZfPP)
Erscheint vierteljährlich. Abo 80,— DM, ermäßigt 60,— DM, jeweils + Zustellgebühr.

Aktuell:

Vorgänge 122
Bewegungslose Republik?
Beiträge u.a. von:
B. Schmidtbauer, U. Gerhard, J. Hutter, H.-G. Jaschke

Information: Postfach 300551, 51334 Leverkusen



Arbeitsgemeinschaft
der Verleger, Buchhändler
und Bibliothekare in der
Friedrich-Ebert-Stiftung

**FRIEDRICH
EBERT** 
STIFTUNG

Wettbewerb »Das politische Buch«

Regeln zur Preisverleihung

Die Arbeitsgemeinschaft der Verleger, Buchhändler und Bibliothekare in der Friedrich-Ebert-Stiftung stiftet den Preis »Das politische Buch«. Ziel dieser jährlichen Preisverleihung ist die Förderung fortschrittlicher Literatur.

Die Entscheidung über die Vergabe des Preises trifft eine unabhängige Jury.

Die Jury entscheidet auch, ob ein zusätzlicher Sonderpreis vergeben wird. Außerdem stellt die Jury eine Liste mit weiteren empfehlenswerten politischen Büchern zusammen. Über die Preisbücher und die Empfehlungsliste informiert die Arbeitsgemeinschaft durch ein Faltblatt.

Die Mitglieder der Jury und die Mitglieder der Arbeitsgemeinschaft haben das Recht, Vorschläge einzureichen. Dies schließt nicht aus, daß auch Dritte Vorschläge einbringen können.

Es findet keine Einschränkung auf bestimmte Verlage oder bestimmte Erscheinungsjahre der Bücher statt.

Einsendeschluß für die Buchvorschläge ist der 10. Dezember des Jahres.

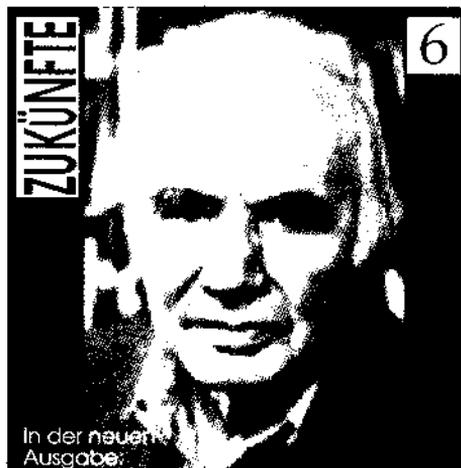
Sekretariat:

Friedrich-Ebert-Stiftung
Agnes Gergely
Häringsweg 19
53902 Bad Münstereifel
Tel.: 02253/6016
Fax: 02253/8091

ZUKÜNFTTE

DAS ZUKUNFTSMAGAZIN

ZUKÜNFTTE informiert. Über das Heute und das Morgen. Über neue und unkonventionelle Ideen. Über Trends und Tips, Fortschritte und Entwicklungen. Kurz: Über Zukünfte.



Schwerpunkt: SINNWELTEN

U.a.: Archäologie im Cyberspace – Bernd Flessner
Neue Technologien – Verkümmern oder Bereicherung der Sinne – Florian Rötzer
Hörigkeit – W.-D. Narr, R. Roth & K. Vack

Aus den Rubriken:

Zukunftsgespräch mit Robert Jungk:
Hoping Against Hope.

Soziale Innovationen von K. Ganser & H. Kleine: Intern. Bauausstellung Emscherpark.

Gedankensprünge v. Lutz v. Grünhagen:
Die egoistischen Gene und ihre wünschbaren Zukünfte.

Dazu, wie immer: Futures Studies, Termine, Future News, Networking ... und ... und ... und ...

ZUKÜNFTTE kostet 8,- DM pro Heft oder im Förderabo 50,- DM pro Jahr. Sie erhalten ZUKÜNFTTE über das Sekretariat für Zukunftsforschung, Leitstr. 37-39, 45886 Gelsenkirchen, Tel.: 0209/17 99 20 - Fax: 0209/17 99 266

ZUKÜNFTTE
– immer unabhängig –
niemals neutral.



Farber/Reiß-Jung/ Vollmer-Schubert/Wender Handbuch für aktive Frauenarbeit an Hochschulen

ca. 360 Seiten, Pb., ca. DM 28,- (ÖS
219/SFr 29,30), ISBN 3-89472-092-1

Ein Ratgeber für alle Frauen, die sich für die Durchsetzung von Chancengleichheit an den Hochschulen einsetzen. Insbesondere Frauenbeauftragte werden von diesem Handbuch profitieren, aber auch alle anderen Frauen erfahren Grundlegendes über die rechtlichen Grundlagen, Arbeitsfelder, Gesetzesinitiativen und organisatorische Strategien für eine aktive Gleichstellungspolitik.

Erscheinungstermin: August 1993



BDKJ JOURNAL

Sie sind

- ✓ **aktiv in der Jugendarbeit.**
- ✓ **als Verantwortliche(r) in der Jugendarbeit tätig.**
- ✓ **engagieren sich für junge Menschen.**
- ✓ **wollen mehr über Jugend in der Kirche wissen.**
- ✓ **wollen über den Tellerrand Ihrer eigenen Diözese hinausblicken.**

Dann ist das BDKJ-Journal die richtige Zeitschrift für Sie!

Das BDKJ-Journal erscheint zehnmal im Jahr. Jedes Heft hat einen inhaltlichen Schwerpunkt, der Sie über Themen infor-

miert, die Jugendliche betreffen und die einen Bezug haben zur verbandlichen Arbeit des BDKJ. Daneben finden Sie jugend- und kirchenpolitische Informationen, und Sie erfahren von Aktivitäten und Entwicklungen in der katholischen Jugendverbandsarbeit.

Das Jahresabonnement kostet 28,- DM incl. MwSt und Versandkosten.

Probehefte und Bestellungen bei:

BDKJ-Bundesstelle

Referat für Öffentlichkeitsarbeit

Postfach 32 05 20

40420 Düsseldorf

Tel.: 0211 / 4693-154



"Am rechten Rand" bietet einen fast kompletten Überblick über die Organisationen der alten und neuen Rechten.

Der fortschreitende Verfall der klassischen Autoritäten führt zu einer Orientierungskrise vieler Jugendlicher. Praxisberichte und Analysen zeigen Wege aus dem Abseits.



Über den Umgang mit gewaltbereiten Jugendlichen

180 Seiten, Klappbroschur,
mit vielen Abb., DM 28,-
ISBN 3-89472-080-8



180 Seiten, Pb., DM 28,-
ISBN 3-89472-075-1

