

schichte, indem sie die Welt mit den Werten und Kriterien Christi neu aufzubauen sucht.

Die Zukunft wird von der Kirche eine wirksamere evangelische Präsenz in der Welt erheischen. Nicht eine Präsenz als mächtige und imponierende große Gesellschaft, sondern als eine *Communio*

von Gemeinden, die aus Menschen bestehen, welche als Söhne desselben Vatergottes einander in Christus lieben und in lebendigem Dialog mit allen andern Menschen verkehren und ihr Gewissen wecken, um eine Geschichte aufzubauen, die im Dienst aller steht.

JOSE MARINS

geboren 1932 in São Paulo (Brasilien). Er arbeitete drei Jahre in einer Gemeinde, fünf Jahre in einer Nationalequipe für pastorale Bewußtseinsbildung, fünf Jahre in der Klerusabteilung der Brasilianischen Bischofskonferenz. Er veröffentlichte 28 Bücher in portugiesischer und 10 in spanischer Sprache, die sich vor allem mit der christlichen Basisgemeinde befassen.

¹ Documento Pastoral de Conjunto Nr. 10.

² Vgl. die Schilderung in der Zeitschrift «Voices» Bd. 17, Fasz. 3, 3. Sept. 1957, S. 731–737.

³ Vgl. ebd. Bd. 18, Fasz. 2, Juni 1958, S. 463.

⁴ Vgl. ebd. Bd. 23, Fasz. 3, Sept. 1963, S. 781.

⁵ Plan de Pastoral de Conjunto S. 58.

⁶ Ebd. S. 59.

⁷ Ebd. S. 77.

Übersetzt von Dr. August Berz

Danièle Hervieu-Léger Die Basisgemeinden in Frankreich

In den Jahren 1968–1969, genauer gesagt unmittelbar nach dem «heißen Mai» 1968, kam in Frankreich das Wort «Basisgemeinden» auf zur Bezeichnung von Christengruppen, die sich am Rand der offiziellen Gruppierungen der Kirchen, Bewegungen oder Pfarreien gebildet hatten.

Die mit diesem Wort bezeichneten Gruppen haben in Wirklichkeit nie eine soziologisch homogene Gesamtheit gebildet. Die Interpretationsschwierigkeit wird noch dadurch erhöht, daß der Ausdruck «Gemeinde» in einem weiteren Sinne gebraucht wird, so daß er einmal die wöchentliche Zusammenkunft einer Freundesgruppe, die miteinander Eucharistie feiert, bezeichnet, ein anderes Mal die Lebensgemeinschaft unter gemeinsamem Dach mit Güter-, ja Arbeitsgemeinschaft. Ein gemeinsamer Zug rechtfertigt es jedoch bis zu einem gewissen Punkt, Gruppen mit verschiedenen Zielen und unterschiedlichen konkreten Funktionsweisen unter einen Hut zu bringen: Das Bestehen eines offenen oder unterschweligen Konfliktes mit der vorherrschenden klerikalen Ordnung, was zwischen die Gemeinde und die kirchliche Institution eine Distanz hineinbringt.

Die anti-autoritäre Utopie vom Mai 1968 und die anti-institutionellen Themen der Studentenerhe-

bung haben auf das stürmische Streben nach Gemeindebildung in christlichen Kreisen tief eingewirkt. In mancher Beziehung ist es das Scheitern der sozialen Bewegung vom Mai 1968, das erklärt, warum es zu einer ganzen Reihe gleichlaufender Versuche zu kollektiver Organisation kam, auch im religiösen Bereich. In dem Moment, als man ganz allgemein die Zügel wieder straffte und die Utopie einer global und radikal umgestellten Gesellschaft in die kollektive Vorstellungswelt zurückverwies, versuchten manche Gemeinden, die Befreiung, von der im Mai in lauten Tönen gesprochen worden war, in verkleinerter Form zu reaktivieren und zu verwirklichen. Es ist wiederholt betont worden,¹ durch welche ideologischen Verkettungen das Experiment von 1968 die evangelische Utopie, die eine Anzahl militanter Christen mobilisierte, von neuem zu akkreditieren vermochte und wie umgekehrt das messianische Projekt während der Periode der Abkühlung der sozialen Bewegung die Utopie einer von Grund auf umgestellten Gesellschaft zu stützen vermochte. 1968–1969 haben die Basisgemeinden mit christlichem Nenner die wichtigste Stätte dieser zugleich politischen und religiösen utopischen Reaktivierung gebildet.

In dieser ersten Phase der christlichen Gemeindebildung, zu der es in den letzten Jahren gekommen ist, wurde das gemeinsame Suchen nach einem neuen Stil des Lebens im Glauben von den daran Beteiligten oft ohne weiteres als zugleich politische und evangelische Kontestation des Funktionierens der Kirche und des Gesellschaftsapparates im allgemeinen erfahren. Die mehr oder weniger intensiven kollektiven Experimente, die man

auf dieser Grundlage unternahm, waren ausnahmslos bestrebt, der instituierten Praxis der religiösen Körperschaften das Gegenmodell einer anderen Kirche entgegenzusetzen. Doch viele von ihnen rechneten gleichzeitig mit der Vermehrung dieser «emanzipierten Räume»,² um die radikale Veränderung der Globalgesellschaft herbeizuführen. In diesem Punkt kamen auch die Basisgemeinden christlicher Färbung nicht um die politische Unbestimmtheit herum, welche die antiinstitutionelle Strömung vom Mai 1968 insgesamt gekennzeichnet hat. Die durch die damalige ideologische Gärung zum Teil verdeckten inneren Widersprüche der Bewegung traten in einer sozialen und politischen Situation, die durch eine härtere Haltung des starken Staates und durch die auf allen Fronten unternommene Repression der Folgen des «heißen Mai» geprägt war, dann plötzlich offen zutage. In der Phase des Verebbens der utopischen Kontestationswelle kommt es zu einer ersten Zäsur: Auf der einen Seite stehen die politischen Gruppen, von denen die radikalsten eine Strategie der Kollision mit der Bourgeoisie und dem von ihr kontrollierten Staatsapparat entwickeln; auf der andern Seite die utopischen Gruppen, die den politischen Kampf ablehnen, der nach ihrer Meinung von den bürokratischen Apparaten der organisierten politischen Opposition immer wieder mißbraucht wird, und die – auf eingezirkeltem Felde – neue kollektive interpersonale Beziehungen vorwegnehmen wollen. Die intransigentesten Vertreter der «großen Weigerung» gehen in ihrer Ablehnung des Kontaktes mit einer faulen Gesellschaft so weit, daß sie sogar von einem kämpferischen Einsatz gegen den Kapitalismus absehen. Für die Gemeinschaftsbewegung ist die Periode 1968 bis 1969 von einer Neuverteilung der verschiedenen mehr oder weniger vorangetriebenen, mehr oder weniger zeitbeständigen Experimente zwischen diesen beiden äußersten Polen gekennzeichnet, je nach dem Platz, den sie dem politischen Gesamtkampf und einer hic et nunc unternommenen neuen sozialen Praxis zuweisen. Der Antagonismus der «Politiker» und der «Utopisten» hatte die gesamte Mai-Bewegung mehr oder weniger latent durchzogen. Er brach auf dem Feld der Kontestation plötzlich offen aus, sobald die während einiger Wochen offensive Bewegung sich vor das Problem der Repression und des Überlebens gestellt sah.

Dieser erste politische Ausbruch der antiinstitutionellen Strömung hat zu einer ideologischen Klärung ihres religiösen Flügels beigetragen. In-

dem er den antikapitalistischen Kampf von den verschiedenen antiinstitutionellen Bestrebungen der Basisgemeinden löste, begünstigte er zugleich die Trennung zwischen dem Revolutionsprojekt und der evangelischen Utopie, die von zahlreichen informellen Christengruppen gemeinsam angestrebt worden waren. Die im Mai 1968 «überholte» Frage nach den Bezügen zwischen dem christlichen Glauben und dem politischen Engagement brach in mehreren Gemeinden um so wuchtiger wieder auf, als sie konkrete Entscheide in bezug auf die Ausrichtung der Gemeinde erheischte. Viele religiös ausgerichtete Basisgruppen machten in ihrem Bestreben hier halt.

Für die utopische Strömung der christlichen Basisgemeinden ist auf allgemeinsten Ebene charakteristisch, daß diese sich vom militanten politischen Einsatz zurückzogen, daß sie sich weigerten, zu aktiven Kontestatoren der Institution Kirche zu werden, und daß sie nach einer freieren, wenn nicht von jeder offiziellen Regelung unabhängigen religiösen Ausdrucksform suchten. Dieser Flügel, der unmittelbar nach dem Mai 1968 innerhalb der christlichen Gemeinschaftsströmung eine Minderheit darstellte, hat sich seitdem stark entwickelt. Unter den intensiven Bestrebungen, die von dieser Tendenz ausgingen, ist die Bildung einiger Gruppen von paramonastischem Gepräge zu nennen, an denen sich neben Laien häufig auch Priester (oder ehemalige Priester) und Ordensleute beteiligten, die oft mehr oder weniger organisierte Entwürfe zur Veränderung der anerkannten Formen des Ordenslebens und/oder Priesterlebens vertreten.

Sind zu dieser Strömung auch die zahlreichen Gebetsgruppen und Bibelkreise zu rechnen, die sich am Rand der Pfarreien und der Bewegungen der Katholischen Aktion gebildet haben, um «das geistliche Leben zu vertiefen», und die zumeist auf Initiative von Laien entstanden? Die Lehrorthodoxie und liturgische Orthodoxie dieser Gruppen, die Autorität, die darin die mitbeteiligten Priester ausüben, lassen es im Gegenteil als angezeigt erscheinen, diese Gruppen von der antiinstitutionellen Strömung im Christentum auszunehmen. Manchmal lassen sich diese Gemeinden sogar als die Vorposten einer Organisationsreform ausmachen, die durch den Kirchenapparat selbst vorgenommen wird: als Ersatzpfarreien für Arbeiterpriester, als Gruppen zur Eingliederung von Christen, die sich nicht ohne weiteres in das Pfarreinetz einspannen lassen (Katechumenen, Einwanderer

usw.), als vorläufige Lösungen für Randchristen (Geschiedene, verheiratete Priester usw.). Die Beachtung, ja die direkten Aufmunterungen, welche die Hierarchie diesen Gemeindebildungen zuteil werden läßt, bestätigen diese Hypothese, obwohl diese Gruppen an den Gottesdiensten der Pfarrei nicht teilnehmen und sie durch Hausliturgien ersetzen, wobei die Affinitäten zwischen den Mitgliedern, die konkrete Solidarität, die sie zusammenhält, als Bedingungen zur Gültigkeit eines gemeinsamen Glaubensausdruckes gelten. Dies erfordert einen wenigstens minimalen Bruch mit der gewöhnlichen Praxis der anerkannten religiösen Zusammenkünfte und somit eine wenigstens potentielle Infragestellung der Gewalt innerhalb der Kirche.

Schließlich ist zu vermerken, daß sich in Frankreich seit 1972 eine charismatische Erneuerung entfaltet, die zwar nicht den gleichen Umfang hat wie in den angelsächsischen Ländern, aber doch über die Pfingstlergruppen, die sich ausdrücklich damit befassen, hinausgeht. Sie tritt vor allem in religiösen Gruppen nahe am Rand des Pfarreissystems zutage und im Netz von Gemeinden, das sich im Anschluß an einige große religiöse Zentren, vor allem um monastische Zentren herum gebildet hat. Seit zwei Jahren vervielfachen sich Gebetsgruppen, die sich darauf berufen, daß die Gnadengaben allen Gläubigen in reicher Fülle umsonst zuteil werden, und damit das klerikale Macht- und Wissensmonopol in Frage stellen. Dies gilt erst recht für die Gruppen, die die Geistestaufe praktizieren. Obschon diese Gruppen ihre Treue zur Kirche bekräftigen und in ihnen Priester aktiv mitmachen, weist ihre Entwicklung doch einen Protestcharakter auf.

Von 1970–1974 ist die Geschichte der Strömung «kritischer» Gemeinden, die den christlichen Glauben und das politische Engagement für den Sozialismus miteinander zu verbinden suchten, durch eine langwierige Klärung der ideologischen Vieldeutigkeiten gekennzeichnet, die mit ihren anfänglichen Entwicklungsbedingungen zusammenhängen. Die verschiedenen Versammlungen, die auf die Initiative christlicher Linksbewegungen hin («Témoignage Chrétien», «Vie Nouvelle», «La Lettre» usw.) zustandekamen, um der Zersplitterung der spontanen Gemeinschaftsinitiativen entgegenzuwirken – 1970 zu Bourges, 1971 zu Rouen, 1972 zu Rennes, 1974 zu Dijon –, ermöglichen es, dieser Entwicklung nachzugehen. Wir haben weiter oben von der für den christlichen Flügel der antiinstitutionellen Strömung cha-

rakteristischen politisch-religiösen Ambivalenz gesprochen, von der namentlich der Umstand zeugt, daß in den Basisgemeinden oft nach einer ganz andern Gesellschaft gerufen wurde, die gleichzeitig das kommunistische Projekt einer klassenlosen Gesellschaft und die Verheißungen des Gottesreiches verwirklichen sollte. In bezug auf dieses ebenso allgemeine wie vage Reden von Sozialismus war der Status des Gemeinschaftsexperiments oft unbestimmt: sozialistisches Eiland, exemplarischer Zeuge für die Möglichkeit neuer Beziehungen zwischen den Menschen, Grundzelle für den Kampf des Wohnviertels oder bequemer Apparat, um die militante Betätigung der Mitglieder zu fördern – sämtliche Formeln waren vertreten.

Der Unbestimmtheit des politischen Status der Gemeinden entsprach ganz die Unbestimmtheit ihrer Strategie gegenüber dem kirchlichen Apparat. Sollte es zunächst darum gehen, die Demokratisierung der Institution zu erreichen, dem Kirchenvolk das Recht zu verschaffen, Gehör zu finden und kollektiv eine Weise des sozialen Engagements zu definieren, die mit dem Glauben, auf die sich dieses beruft, kohärent wäre? Oder sollte es darum gehen, an der Ausmerzungen eines repressiven institutionellen Apparats zu arbeiten, der durch die Vermehrung der sich selbst regierenden Gemeinden überflüssig gemacht würde? Oder sollte man die Kirche als ideologischen Staatsapparat, als Instrument zur Bewahrung und Reproduktion der herrschenden Gesellschaftsordnung angreifen? Wenigstens für eine gewisse Anzahl von Basisgemeinden bestand bis vor kurzem die Antwort auf diese Fragen darin, daß man einer «neuen Kirche», einer Kirche der Armen, einer prophetischen Kirche, einer Kirche der *Communio* und des Festes das Wort redete, was zugleich die verschiedensten Weisen der Abstandnahme von der Institution rechtfertigen konnte. Die Zusammenkünfte von Bourges, Rouen, Rennes, wo ebenso verworren wie hitzig disputiert wurde, haben von diesem ideologischen politisch-religiösen Wirrwarr gezeugt. Sie sind auch Marksteine im Identifikationsprozeß der verschiedenen Tendenzen. Nach der Versammlung von Dijon im Juni 1974 erscheint die Zusammenkunft der christlichen Marxisten im Oktober 1974 trotz der relativen Unschärfe ihrer Zielvorstellungen als ein politischer Bruch innerhalb der christlichen kritischen Strömung.

Man kann nur dann ermessen, was dieser Bruch in sich schließt, und verstehen, warum er gerade in

diesem Zeitpunkt eintrat, wenn man sich die Änderungen vor Augen hält, welche zwischen 1970 und 1974 bei der französischen Linken eingetreten sind. Diese vier Jahre waren nämlich die des Aufstiegs der «Union der Linken» (sozialistische Partei, kommunistische Partei und Linksradikale). Nach der Stärkung der Linken bei den Legislativwahlen von 1973 haben die Präsidentenwahlen von 1974 es als politisch wahrscheinlich erwiesen, daß in kurzer Frist eine sozialdemokratische Regierung ans Ruder kommen wird. Diese Wahrscheinlichkeit wird seit dem Sommer und Herbst 1974 noch dadurch erhöht, daß die an der Macht befindliche Mehrheit sich als unfähig erweist, der Wirtschafts- und Gesellschaftskrise, die in vielen Herden ausbricht, Herr zu werden. Diese im Lauf der letzten Jahre eingetretene Stärkung der reformistischen Linken hat weitgreifende politische Umgruppierungen veranlaßt. Die heute sehr plausible Eventualität, daß die Linke zur Macht kommt, hat dazu geführt, daß sich Scharen von Ex-Linken ihr anschließen, die im Mai 1968 durch die utopische Sehnsucht nach einer «ganz neuen Welt» «zur Politik geboren» worden waren, in der Folge aber für die Debatten innerhalb einer sehr gespaltenen extremen Linken wenig Interesse aufzubringen vermochten und es satt wurden, bei jedem heißen Frühling vom Anbruch eines neuen Mai 1968 zu reden. Die christlichen Kontestatare der «kritischen Gemeinden» haben schon kraft der Natur ihrer Politisierung in Scharen diese Schwenkung von der extremen Linken zur reformistischen Linken vollzogen, indem sie über die entscheidende politische Debatte – Reformismus oder Revolution? –, welche die Gesellschaftskämpfe in Frankreich beherrscht, hinweggingen. Sicher ist es auch diesem zuweilen militanten³ ideologischen Parcours zuzuschreiben, wenn heute die politisch ausgerichtete Gemeindebildung etwas erlahmt, was ursprünglich dadurch bedingt war, daß viele die im Mai entdeckten politischen Perspektiven nicht in die Kanäle der organisierten politischen Opposition zu lenken vermochten. Andererseits nehmen die Christen, die in revolutionären Organisationen mitkämpfen und sich politisch radikalisieren, jetzt gegenüber religiös ausgerichteten Gemeinschaftsinitiativen eine entschieden kritische Haltung ein.

Die zweite Generation der christlichen Basisgemeinden löst nun die utopische Gemeinschaftswelle, die vom Mai 1968 ausgelöst wurde, ab und schlägt mehr eine reformistische Richtung ein. Sie bemüht sich vor allem darum, auf die religiösen

Institutionen einen Druck auszuüben, damit diese gezwungen werden, die innere Machtverteilung in ihrem Schoß zu ändern und ihr gesellschaftliches Engagement progressistisch auszurichten. Auf dieser strategischen Basis – und nicht durch dunkle Manipulationen der Gemeinschaftsströmung – haben christliche reformistische Organisationen wie «Témoignage Chrétien» und «Vie Nouvelle» es verstanden, zu Organen zu werden, welche die Basisgemeinden untereinander verbinden und zu Zusammenkünften wie die zu Rennes und zu Dijon Anstoß geben.

Was bleibt nach dieser politischen Klärung der Strategie der kontestitären Christen gegenüber dem kirchlichen Apparat? Es wäre zu vereinfachend gedacht, wollte man behaupten, es bestehe ein Kontinuum an Protestradikalität auf dem Feld der Religion und es ließen sich darauf die verschiedenen Tendenzen situieren, von der reformistischen Gemeinschaftsströmung bis zu den revolutionären marxistischen Christen. Reformismus und Revolution sind nicht zwei verschiedene Grade in der Kontestation der Institutionen, sondern zwei miteinander im Widerstreit liegende Bestrebungen, die Gesellschaft zu verändern.

Man stellt vielmehr fest, daß die militanten Christen, für die die Kirche und die religiöse Ideologie eine der ideologischen Fronten des revolutionären Kampfes bilden, heute wenig zu religiösen Gemeindeinitiativen neigen, die mit der kirchlichen Disziplin offen brechen. Auf jeden Fall machen sie daraus nicht ein Instrument des revolutionären Kampfes auf dem Feld der Religion. Im Gegenteil kommt es nicht nur bei den Christengruppen, welche den Kirchenapparat von Grund auf umstürzen wollen, zu konkreten Übertretungen der Kirchendisziplin. Zwar praktizieren einige wenige Gruppen manchmal die direkte Intervention: Störung einer Bischofsweihe, Unterbrechung reaktionärer Predigten usw., doch nimmt die Zurückweisung der offiziellen Kirche und ihrer Hierarchie oft die Form einer nicht als solchen theoretisierten Gesetzesübertretung an. So ist die Praxis der interkonfessionellen Kommunion in den Basisgemeinden gang und gäbe geworden. Priesterlose Eucharistiefiern, die vor drei, vier Jahren noch eine Ausnahme bildeten, scheinen sich lautlos auch in Gruppen zu verbreiten, die anfänglich nichts anderes erstrebten, als ihren Mitgliedern zu einem persönlichen Ausdruck ihres Glaubens zu verhelfen. Die soziologische Tragweite dieser tatsächlichen Brüche mit der Kirchendisziplin ist noch abzuklären; man ist jedoch versucht, die Hypothese

aufzustellen, daß diese Gruppen, die in der Kirche das *fait accompli* praktizieren, die Gesetzesübertretung als Druckmittel verwenden, um zu einer Demokratisierung der kirchlichen Prozeduren zu zwingen. Daß man über die Sakramente nach eigenem Ermessen verfügt, was im Grunde das Ende eines hierarchischen Modells der Verteilung der religiösen Amtsgewalt bedeutet, wird von den Betroffenen nicht unbedingt als ein Bruch mit der Kirche empfunden, als ein Bruch, wie ihn im unmittelbaren Nach-Mai gewisse Initiativen ausdrücklich anstrebten.

¹ Vgl. die verzeichnete Bibliographie.

² Das Wort stammt von Marcuse.

³ Insofern viele der sozialistischen, ja selbst der kommunistischen Partei beitreten.

Übersetzt von Dr. August Berz

DANIÈLE HERVIEU-LÉGER

geboren 1947 in Paris. Sie ist Lizentiat der Rechtswissenschaften und Doktor der Soziologie, hat das Diplom des Institut d'Etudes politiques zu Paris, ist Forschungsbeauftragte am Centre National de la Recherche Scientifique (Ab-

teilung Religionssoziologie), führte Forschungsarbeiten im Bereich der Religionssoziologie über politische und religiöse Vorstellungen bei katholischen Studenten in Frankreich sowie über die Entwicklung von Basisgemeinden im katholischen Kontext durch, studiert gegenwärtig verschiedene Aspekte der jüngsten antiinstitutionellen Bewegung in den westlichen Ländern. Sie veröffentlichte u. a.: Die politisch-religiöse Ideologie der studentischen Spontangruppen. Ein Interpretationsversuch: R. Metz, J. Schlick (Hrsg.), Die Spontangruppen in der Kirche (Aschaffenburg 1971), Le développement des communautés de base et leur contexte religieux en France: Archives Internationales de Sociologie de la Coopération et du Développement Nr. 31, Januar bis Juni 1972.

teilung Religionssoziologie), führte Forschungsarbeiten im Bereich der Religionssoziologie über politische und religiöse Vorstellungen bei katholischen Studenten in Frankreich sowie über die Entwicklung von Basisgemeinden im katholischen Kontext durch, studiert gegenwärtig verschiedene Aspekte der jüngsten antiinstitutionellen Bewegung in den westlichen Ländern. Sie veröffentlichte u. a.: Die politisch-religiöse Ideologie der studentischen Spontangruppen. Ein Interpretationsversuch: R. Metz, J. Schlick (Hrsg.), Die Spontangruppen in der Kirche (Aschaffenburg 1971), Le développement des communautés de base et leur contexte religieux en France: Archives Internationales de Sociologie de la Coopération et du Développement Nr. 31, Januar bis Juni 1972.

Otwin Massing
Soziologische Überlegungen zum Verhältnis von institutionell verfaßter «Religion» (Kirche), volkshirchlicher Massen-Basis und «expressiven Gruppen»

Vorbemerkung

Seit den Anfängen der modernen, gleichermaßen an ideologiekritischen wie an organisationstheoretischen Fragestellungen interessierten Religions-

soziologie, die zunächst als Soziologie der christlich-abendländischen Kirchen und ihrer jeweiligen Varianten im Kulturkreis der «Neuen Welt» in Erscheinung trat, sind im Zusammenhang mit Untersuchungen zur «organisierten Heilsanstalt», wie die Kirchen in der Nachfolge Max Webers regelmäßig beschrieben wurden, deren jeweiliger Zeitgestalt, insbesondere ihrer verrechtlichten Form gegenüber immer wieder fundamentale Vorbehalte angemeldet worden. Diese erstrecken sich vor allem auf das Problem, ob «Kirche» als institutionell determinierte, in der Regel mit staatlich verbrieften Rechten ausgestattete Anstalt nicht notwendigerweise den Realitätskontakt zu ihrer «Basis» verlieren und sich aufgrund ihrer Organisationsstruktur von den alltagspraktischen Bedürfnissen ihrer Anhänger unweigerlich entfremden müsse.

In der Folge dieser soziologischen Tradition hat man sich angewöhnt, in Dualen zu reden. Der soziologische, zu analytischen Zwecken durchaus brauchbare, weil Operationalisierungen gestattende Sprachgebrauch, «Amt» und «Gemeinde», «Volk» und «Hierarchie», «Institution» und «Ba-