

Populäre Religion

HUBERT KNOBLAUCH
AUF DEM WEG
IN EINE SPIRITUELLE
GESELLSCHAFT



campus

Hubert Knoblauch ist Professor für Allgemeine Soziologie an der Technischen Universität Berlin.

Hubert Knoblauch

Populäre Religion

Auf dem Weg in eine spirituelle Gesellschaft

Campus Verlag
Frankfurt/New York

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek:

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie.

Detaillierte bibliografische Daten sind im Internet unter <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

ISBN 978-3-593-38883-0

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung ist ohne Zustimmung des Verlags unzulässig. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Copyright © 2009 Campus Verlag GmbH, Frankfurt/Main

Umschlaggestaltung: Guido Klütsch, Köln

Umschlagmotiv: Souvenir-Geschäft in Lourdes: Marienstatuen in einem Laden für Devotionalien

© ullstein bild – JOKER/Lohmeyer, 2007

Satz: Bernardo Fernández, Guanare

Druck und Bindung: PRISMA Verlagsdruckerei GmbH

Gedruckt auf säurefreiem und chlorfrei gebleichtem Papier.

Printed in Germany

Besuchen Sie uns im Internet: www.campus.de

Inhalt

Vorwort.....	9
I Einleitung: Die Transformation der Religion	15
Die Säkularisierungsthese.....	16
Die Differenzierung der Religion	18
Die Privatisierung der Religion	23
Nach der Säkularisierung?	27
»Entsäkularisierung« oder »Resakralisierung«?.....	31
Die Transformation der Religion	38
II Religion, Transzendenz und Sozialität – eine theoretische Klärung	43
Schwierigkeiten mit der »Religion«.....	43
Die Religionen der Achsenzeit.....	46
Transzendenz statt Religion	53
Der anthropologische und der phänomenologische Begriff der Transzendenz.....	56
Der soziale Ursprung der Transzendenz	65
Religion und ihre Rekombination	69
III Fundamentalismus, New Age und alternative Spiritualität.....	81
Fundamentalismus.....	82
Erfahrungsorientierte christliche Bewegungen: Evangelikale, Neupfingstler und Charismatiker	87
Größe und Erklärung dieser Bewegungen.....	93
Islam und Individualität.....	96
Das New Age, Esoterik und Okkultismus	100

Das New Age – Merkmale und soziale Rekrutierung.....	108
Alternative Spiritualität	114
IV Erfahrung, Spiritualität und ihre Popularisierung.....	121
»Spiritualität« und »Religiosität«.....	121
Soziologische Aspekte der Spiritualität	124
Eine kleine Phänomenologie der Transzendenzerfahrung.....	130
Exkurs: Die Marienerscheinungen in Marpingen	131
Transzendenzerfahrung und kulturelle Prägung	148
Die Popularität des Spirituellen: Die Verbreitung der Transzendenzerfahrung.....	152
Die Entgrenzung des Religiösen I: Religiöses und Spirituelles.....	159
Die Entgrenzung der Religiosität II: Paranormale Erfahrungen	162
Die populäre Spiritualität.....	166
Heilung und Krankheit.....	166
Ayurveda, Feng Shui und Yoga.....	168
Engel und Reinkarnation.....	172
Taizé und Hape Kerkeling.....	175
Der Code der Spiritualität und die spirituelle Atmosphäre	181
V Die populäre Religion.....	193
Private und öffentliche Religion	201
Entgrenzung von Privatheit und Öffentlichkeit.....	207
Die populäre Religion und die Medien	210
Medienwandel und Religion.....	210
Online Religion	215
Sind die Medien selbst religiös?.....	219
Medien, Marienerscheinungen und die populäre Religion	222
Der Markt der Religion.....	227
Der freie Markt der Religion?.....	229
Zivilreligion, institutionelle Regulierungen und die Auflösung des religiösen Feldes	232
Populäre Kultur und populäre Religion.....	236
Populäre Religion, populäre Religion, Wünschelruten und Halloween	239

Exkurs zum Wünschelrutengehen: Vom Aberglauben zur populären Spiritualität	241
Grenzüberschreitungen zwischen Pop und Papst.....	248
Der populäre Tod.....	255
VI Die Transformation der Religion und die Transformation der Gesellschaft.....	265
Popularisierung und die doppelte Subjektivierung.....	265
Die Transformation der Gesellschaft.....	273
Literatur.....	285
Personenregister	303
Sachregister	307

Vorwort

Dieses Buch behandelt ein sehr aktuelles Phänomen, doch hat es auch eine Vorgeschichte. Als ich vor mehr als 20 Jahren mein erstes eigenes Soziologie-Seminar zur Religion abhielt, nannte ich es: »New Age, Esoterik und Okkultismus«. Ich hatte meinen Lehrer Thomas Luckmann überredet, dieses Thema zu behandeln, weil ich unter diesem Titel einige auffällige Entwicklungen vermutete. Selbst in einer religiösen Umgebung groß geworden, war ich in meiner Jugendzeit – mit einem Großteil meiner Kohorte – von der kirchlichen Religion abgefallen. Zwar hatte ich noch den Religionsunterricht besucht und in konfessionellen Jugendgruppierungen mitgearbeitet, doch war mir die kirchliche Religion immer antiquierter erschienen, und zwar gerade auch dann, wenn sie sich vermeintlich zeitgenössischer Formen wie der »Beat-Messe« oder der »Jugendmesse« bediente. So wenig ich mit dieser Art der Erneuerung anfangen konnte, so sehr schien mir dagegen die Diagnose von Thomas Luckmann zuzutreffen: Dass die alte Form der Religion (und darin inbegriffen auch das damals taufrische *Aggiornamento* des Katholizismus) nicht mehr so recht in die Zeit passte, ohne dass damit die Religion selbst verloren zu gehen schien. Diese Diagnose fand auch bald einen sichtbaren Ausdruck in einer Reihe von Phänomenen: »Jugendreligionen«, »New Age«, »Esoterik« und (auch »Jugend(-)«)»Okkultismus«.

Freilich muteten diese Bewegungen damals noch als modische Erscheinungen an, und ich konzentrierte mich deswegen in meiner Dissertation auf eine etwas bodenständigere Form der unsichtbaren Religion: Die »unsichtbare Strahlenwelt« der Wünschelrutengänger und Pendler, die sich als viel moderner herausstellte, als ihr folkloristisches Klischee vermuten ließ: als eine moderne Form, genauer: eine modernisierte Form der Magie. Obwohl die Arbeit über weite Strecken ethnographisch war, begeisterte mich selbst die historische Dimension: Das Wünschelrutengehen war nämlich nicht erst mit dem »New Age« wieder modern geworden. Es war auch nicht, wie man mit Weber hätte vermuten können, mit der Moderne »entzaubert« worden. Vielmehr zeigte sich sehr deutlich, wie es sich an die

Moderne angepasst hatte: Es hatte schon im frühen 20. Jahrhundert die Organisationsform des bürgerlichen Vereins und Betriebes angenommen, verlagerte seinen Gegenstand auf das urbane und kommerziell besser verwertbare Heilwesen («Krebs»), vollzog allmählich auch eine Theoretisierung und Verwissenschaftlichung, und geriet dabei in die Nachbarschaft des New Age. Obwohl ich damals schon ahnte, wie ungewöhnlich und umwälzend die These war, dass die Moderne keineswegs durch die Entzauberung zu kennzeichnen war, erwies sich mein Gegenstand doch offenbar als zu marginal, um sie schon überzeugend belegen zu können. Jedenfalls wurde die These nur zögernd aufgenommen. Deswegen erschien es mir ratsamer, meinen Blick auf andere Phänomene zu richten, die damals in der akademischen Welt mehr Aufmerksamkeit auf sich zogen als religiöse Themen.

Das New Age wäre zwar gewiss ein reizvoller Gegenstand gewesen, doch war die Religion vor 20 Jahren in der Soziologie nur ein Randthema. Auch in der bundesdeutschen Öffentlichkeit ging man noch so selbstverständlich vom Absterben der Religion aus, dass der Beschäftigung mit ihr beinahe etwas Morbides anhaftete, und wer sich dazu noch mit marginalen Formen der Religion beschäftigte, lief schnell Gefahr, selbst marginalisiert zu werden. Diese Marginalisierung wurde von jenen noch befördert, die mit aufwändigem Zahlenwerk beweisen zu können glaubten, dass New Age, Esoterik und all die anderen religiösen Erscheinungen im Lichte des zahlenmäßig zu erfassenden großen Ganzen vernachlässigbar seien – eine Behauptung, die von den großen Kirchen gerne aufgenommen wurde, auch wenn dieselben Zahlenkünstler die Erodierung der Kirchen gleich mit prophezeiten.

Vor dem Hintergrund solcher Prognosen stellt die gegenwärtige Rede von der Rückkehr der Religion einen deutlichen Umbruch dar. Nicht erst seit dem von islamischen Fundamentalisten veranstalteten Inferno vom 11. September 2001, dem Aufschwung der Evangelikalen in Amerika, der Diskussion um die christliche Leitkultur bei uns und der Wahl von Papst Benedikt XVI. schien die Religion für viele wieder aufzuerstehen. Was von vielen als *caput mortuum* schon abgeschrieben worden war, erwies sich als neue Macht im 21. Jahrhundert. Allerorten war von der Renaissance der Religion, der Wiederverzauberung, ja vom Ende der Säkularisierung und der »postsäkularen Gesellschaft« die Rede.

Während die einen, die am allmählichen Verschwinden der Religion nicht zweifelten, von dieser Entwicklung überrascht wurden, verwunderten sich andere über die plötzlich wieder so aktuelle Bedeutung der Religion, weil sie die Religion lange ignoriert hatten. Dies gilt nicht nur für die Sozialwissenschaftler, sondern auch für die Öffentlichkeit, die Medien und den Journalismus.

Waren zuvor noch kritisch-atheistische Positionen deutlich in der Mehrheit, so stellte sich selbst in der liberalen Presse nicht nur Verwunderung über die Religion, sondern teilweise auch eine unverhohlene Bewunderung ein.

Auch wenn meine eigene Beschäftigung mit der Gegenwartsreligion schon früh in meinem akademischen Leben begann, habe ich mich in meinen religionsbezogenen Büchern doch zum einen mit sehr zeitlosen akademischen Themen beschäftigt, wie etwa einem Überblick über die Religionssoziologie und einer Einführung in die qualitative Religionsforschung. Zum anderen habe ich Bücher zu Spezialphänomenen publiziert, wie das Wünschelrutengehen oder die Todesnäheerfahrung. Meine Beiträge zur Gegenwartsreligion – etwa zum New Age, zur Modernisierung der Religion oder zur charismatischen und pfingstlerischen Bewegung – habe ich meistens in Form von Vorträgen und Aufsätzen veröffentlicht. Eine größere Form hielt ich nicht vonnöten, weil ich annahm, dass der theoretische Rahmen der Luckmannschen Religionssoziologie die verschiedenen religiösen Entwicklungen durchaus erklären konnte. So erschien mir etwa die vermeintlich unterbrochene oder gar abgebrochene Säkularisierung wirklich als nicht sehr überraschend, hatte Luckmann doch schon 1969 die Säkularisierung selbst als einen »modernen Mythos« entlarvt. Und auch die vielen »Entdeckungen« einer zunehmenden Individualisierung der Religion vermochten wahrlich nicht zu verblüffen, hatte Luckmann sogar die vermeintlich »postmoderne« religiöse »Bricolage« schon in den 1960er-Jahren beschrieben und analysiert. Auch wenn ich diesen Rahmen nach wie vor für tragfähig halte, zeichnet sich doch immer deutlicher ab, dass vor allem die Rede von der »Unsichtbarkeit« der Religion für die gegenwärtigen Verhältnisse nicht mehr ausreicht. Die Religion verschwand nicht in der Versenkung privater Räume, sondern nahm eine Sichtbarkeit an, deren Unübersehbarkeit erklärt werden muss. Dieser wachsenden Sichtbarkeit möchte ich mit dem Begriff der Popularität Rechnung tragen. Die darin gefasste »populäre« Religion betrachte ich als den sichtbarsten kulturellen Ausdruck besonderer religiöser Inhalte: der neuen Spiritualität. Beide Begriffe, Popularität und Spiritualität, knüpfen erkennbar an der Religionssoziologie Luckmanns an, bauen sie aber aus und führen sie in eine Richtung weiter, die einige der bedeutendsten religiösen Phänomene in unserer Gesellschaft genommen haben.

Ich möchte also keine Alternative zur unsichtbaren Religion bieten, sondern die Theorie dort fortsetzen, wo diese erst Ansätze erkennen konnte. Und auch wenn das Buch ein Essay bleiben muss, weise ich doch auf die nunmehr sehr zahlreichen empirischen Evidenzen hin, die für eine neue Form der Religion sprechen. Es geht mir hier keineswegs um die Darstel-

lung des gesamten Spektrums der gegenwärtigen Religiosität, sondern um jene besonderen Aspekte der Religion, die mit den zentralen Begriffen der Spiritualität und der populären Religion umschrieben sind – Aspekte allerdings, die, wie ich zeigen möchte, zu einem zentralen Merkmal gegenwärtiger Religiosität geworden sind.

Damit soll keineswegs behauptet werden, dass es die populäre Religion und die Spiritualität in der einen oder anderen Form nicht auch schon vorher gegeben hätte. Doch heute haben sie eine zentrale Bedeutung für die Gegenwartsreligiosität gewonnen, und zwar nicht nur außerhalb, sondern auch innerhalb der Kirchen. Mehr noch: Sie scheren sich weder um die die Grenze zwischen dem Kirchlichen und Außerkirchlichen noch um die Grenze zwischen dem Religiösen und dem Nicht-Religiösen.

Weil Spiritualität und populäre Religion die Grenzen des herkömmlich Religiösen überschreiten und deswegen eine Erweiterung des Begriffs der Religion erfordern, werde ich den Begriff der Transzendenz an die Stelle der Religion setzen und damit auch eine weitere These andeuten: Dass nämlich die hier beschriebenen Entwicklungen eine neue Form der Religion umschreiben, die mit den bisherigen Vorstellungen der Religion nicht kompatibel ist – nicht mit der Vorstellung, die Religion anhand eines vermeintlich universalen »Sakralen« inhaltlich bestimmt, das dem »Profanen« gegenübergestellt wird, als handle es sich dabei um eine unverrückbare Grenze; aber auch nicht mit der Vorstellung von einer Transzendenz, die man so gut zu kennen glaubt, dass man sie von den Niederungen der uns allein zugänglichen »Immanenz« vermeintlich einfach unterscheidet. Die hier skizzierten Formen der Religion zeichnen sich aus durch eine Transzendenz, die zur Erfahrung eines jeden Menschen gehört, sofern sie intentional ist, also »auf etwas hinaus« will. Die Erläuterung des häufig missverstandenen Begriffs der Transzendenz bildet denn auch die einzige rein theoretische Voraussetzung zum Verständnis dieses Buches. Auf der Grundlage dieses Begriffes wird die nächste These des Buches möglich: Dass nämlich die Religion weder wieder auferstanden ist noch einfach fortgesetzt wird. Vielmehr hat sich die Religion in den letzten vier Jahrzehnten schleichend, aber grundlegend geändert. Es geht also um eine Transformation der Religion. Was heute als »Resakralisierung« erscheint, ist nicht die alte Religion. Im Versuch, das Alte wieder heraufzubeschwören, hat schon der sogenannte Fundamentalismus die Religion gleichsam neu erfunden und eine modernisierte Tradition geschaffen. Aber auch die Spiritualität und die Popularisierungen führen zu einer grundlegenden Veränderung der Religion, die sich an eine veränderte Gesellschaft anpasst.

Dass ich mich auf diese Kerne konzentriere, kein Panorama der gegenwärtigen Religiosität zeichnen kann und meine Aussagen im Wesentlichen auf den westlichen Raum beschränke, hat nicht nur didaktische Gründe. Es ist auch der mangelnden Zeit geschuldet. Im Unterschied zu den immer zahlreicher werdenden Forschern auch im Bereich der Religion, die ihre Arbeit frei von Lehre und ohne die Bürden der Hochschulbürokratie betreiben können, erwächst dieser Text aus der zeitlichen Enge einer Hochschulprofessur, die die Verbindung von Lehre und Forschung ernst nimmt. Das kann nicht von der Stringenz des Arguments und der Last der Begründung befreien, doch möge die geneigte Leserin und ihr männliches Pendant verzeihen, dass das Buch nicht alle Wege verfolgen und alle Thesen ausführlich begründen kann.

Dass dieses Buch überhaupt geschrieben werden konnte, verdanke ich dem Interesse von Adalbert Hepp vom Campus Verlag, der – weit über die Lektoratstätigkeit hinaus – mit seiner engagierten Lektüre des Manuskripts zu Inhalt und Stil des Buches beigetragen hat, die dem Begriff des Lektors einen geradezu romantischen Zug verleiht. Judith Wilke-Primavesi hat das Buch ebenso interessiert und höchst sachkundig begleitet. Mein Freund und (Ex-)Mitarbeiter Bernt Schnettler war einmal mehr eine selbsttragende Stütze für den Inhalt, aber auch für die Form des gesamten Buches. Regine Herbrink hat ihren Sachverstand auf eine dankenswerte Weise eingebracht; Sezgin Sönmez und Juliane Böhme haben mich bei den Korrekturen unterstützt und Marie Huster bewahrt mich mit größter Kompetenz vor dem vollständigen Übergreifen der Bürokratie auf die Restzeit meiner forschenden Tätigkeit. Mein besonderer Dank gilt meiner Familie: Barbara, Delia und Urs, die mir die Zeit neben meiner Arbeit auf eine solche Weise füllen, für die es wenig Worte gibt.

Hubert Knoblauch, Berlin im Dezember 2008

I

Einleitung: Die Transformation der Religion

»Einst war die Welt vom Heiligen erfüllt – in Gedanken, im Handeln und in der institutionellen Form. Nach der Reformation schwappten die Wellen der Modernisierung über das Erdrund, und die Säkularisierung schwächte die Dominanz des Heiligen. Es ist abzusehen, dass das Heilige bald ganz verschwunden sein wird, sieht man (vermutlich) vom privaten Bereich ab.«¹ Das schrieb der zweifellos säkulare amerikanische Soziologie C. Wright Mills im Jahre 1959. Er brachte damit keineswegs nur seine persönliche politische Überzeugung zum Ausdruck. Dass die Religion schwindet, wurde zu einem Gemeinplatz nicht nur in der soziologischen Forschung. Auch der Journalismus übernahm diese Auffassung und verbreitete sie so überzeugend, dass selbst die Kirchen dieser pessimistischen Prognose folgten. Um die Jahrtausendwende jedoch änderte sich die Stimmung grundlegend. So proklamierten die amerikanischen Soziologen Stark und Finke im Jahre 2000: »Nach beinahe drei Jahrhunderten großartig gescheiterter Prognosen und irreführender Einschätzungen der Vergangenheit und Zukunft ist es nun an der Zeit, die Säkularisierungsthese auf dem Friedhof der falschen Theorien zu begraben und dort ein ›requiescat in pace‹ zu flüstern.«² War 40 Jahre zuvor die Religion am Ende, so scheint nun plötzlich die Säkularisierung an ihr Ende gekommen zu sein. Hatte Nietzsche Gott am Ende lebend begraben? Ist die Renaissance der Religion deswegen eine »revanche de dieu«, eine Rache Gottes, wie Kepel meint? »Ein neuer religiöser Ansatz nahm Gestalt an, der nicht mehr auf die Anpassung an säkulare Werte, sondern auf die Wiedergewinnung eines sakralen Fundaments für eine Gesellschaftsordnung abzielte – notfalls durch die Veränderung der Gesellschaft. Dieser Ansatz, der auf vielfältige Weise Ausdruck fand, trat für die Überwindung eines Modernismus ein, der versagt hatte und dessen Rückschläge und Sackgassen der Abkehr von Gott

1 Mills, *Sociological Imagination*, 1959, 31f (meine Übersetzung)

2 Stark & Finke, *Acts of Faith*, 2000, 79 (meine Übersetzung)

zuzuschreiben waren. Die Parole hieß nicht mehr »aggiornamento«, sondern »zweite Christianisierung Europas«; das Ziel war nicht mehr die Modernisierung des Islam, sondern die Islamisierung der Moderne«. ³

Was ist geschehen? Hat sich die Situation tatsächlich so grundlegend geändert? Und wie lassen sich ihre Änderungen erklären? Wollen wir die zweite Frage beantworten, so müssen wir uns zuerst einmal mit der ersten Frage beschäftigen (Der Erklärung werden wir uns am Ende des Buches zuwenden).

Die Säkularisierungsthese

Historisch bezeichnet die Säkularisation die Aufhebung des katholischen Kirchengutes nach dem Reichsdeputationshauptschluss von 1803: Die Aufhebung fast aller geistlichen Gebiete und Herrschaften und die Überführung geistlicher Güter in weltliche Herrschaften. Die Säkularisation folgte der Vorlage in Frankreich, wo sie eine Folge der bürgerlichen Revolution war. Dort hatte man die Religion radikal von den staatlichen Institutionen abgelöst, die deswegen vollständig »laizistisch« wurden. Der Begriff der Säkularisierung schließt die Säkularisation mit ein, bezeichnet soziologisch aber einen umfassenderen Prozess, der sich grob in drei Aspekte untergliedern lässt: Die Abnahme und Schrumpfung der Religion, die Ausdifferenzierung der Religion und die Privatisierung der Religion.

Zum einen bezeichnet die Säkularisierung die *abnehmende Bedeutung der Religion in der modernen Gesellschaft*. Deswegen könnte man auch von einer Schwund- und Abschwächungsthese reden. Denn während die einen davon ausgingen, die Religion würde vollkommen verschwinden, da sie den Anforderungen der modernen Rationalität nicht gewachsen sei, vermuteten die anderen, dass sie allmählich an Bedeutung verliere, aber ein – wenn auch schrumpfender – Bestandteil der modernen Gesellschaft bliebe. Diese These deckte sich mit den kirchensoziologischen Forschungen, die belegten, dass immer weniger Menschen in die Kirchen gingen, dass immer weniger Menschen die Lehren der Kirchen kannten, noch weniger an sie glaubten und noch weniger ihren ethischen Vorgaben folgten. Die abnehmende Bedeutung der Religion kann deswegen als Entkirchlichung

³ Kepel, *Revenge of God*, 1994, 2

verstanden werden, nach der immer weniger Menschen immer schwächer in Liturgie und Lehre der Kirche eingebunden werden.

Die Schrumpfungsthese tritt schon im 19. Jahrhundert auf, und sie wird auch bis heute von einem Teil der religionssoziologischen Forschung vertreten. So ist etwa Bruce⁴ der festen Auffassung, die Säkularisierung sei ein unaufhaltsamer Trend, und im deutschsprachigen Raum vertritt vor allem Pollack die These, dass sich die Säkularisierung langfristig durchsetze.⁵ Es ist bezeichnend, dass sich die empirischen Evidenzen für die Abschwächungs- oder Schrumpfungsthese vor allem an den meist quantitativ gemessenen Merkmalen orientieren, die kirchliche Religiosität auszeichnen. Zwar werden mittlerweile auch gewisse Aspekte nichtkirchlicher Religiosität berücksichtigt, im Grundzug aber folgt die »Messung« der Religiosität der Gleichung »Religion = christliche Religion = Kirche«.

Auch wenn ihre religionssoziologischen Vertreter die Säkularisierungsthese mittlerweile sehr grundlegend reflektierten, so wird diese These doch häufig in stereotype Denkmodelle eingewoben, die sich sowohl in der öffentlichen Diskussion wie auch im Diskurs der Kirchen selbst wiederfinden. Analog zum rationalistischen Fortschrittsgedanken wird die Säkularisierung als ein weitgehend *linearer* Prozess verstanden. Die Religion nimmt, so diese These, kontinuierlich ab. Dass diese Vorstellung nicht zutrifft, wird besonders an den USA deutlich, deren Religiosität in den letzten Jahren die Öffentlichkeit so überraschte. Immerhin gehen dort ca. 40 Prozent der Bevölkerung wöchentlich in die Kirche, 80 Prozent der Bevölkerung glaubt an Gott, und die Zahl der »Wiedergeborenen« liegt angeblich über 60 Millionen. Tatsächlich ist die Gesellschaft dort im Laufe der Modernisierung religiöser geworden. In den USA stieg der Anteil der Kirchgänger zwischen 1876 und 1980 von 17 Prozent auf 62 Prozent. Parallel dazu stieg auch der Anteil der Kirchenmitglieder und erreichte ihr Hoch in den 1950er-Jahren bei 95 Prozent; seitdem ist sie leicht rückläufig.⁶ Auch im deutschsprachigen Raum verläuft die Entwicklung keineswegs linear. So stiegen die Kirchenaustrittszahlen in den 1930er-Jahren stark an, um – jedenfalls in Westdeutschland – nach dem Krieg zu fallen. Unser Bild einer abnehmenden Religiosität in Deutschland ist weitgehend von der stark wachsenden Bedeutung der Religion nach dem Zweiten Weltkrieg geprägt, die Ende der 1950er-Jahre ihren Höhepunkt erreicht

4 Bruce, *God is Dead*, 2002

5 Pollack, *Säkularisierung*, 2003

6 Finke & Stark, *Churching of America*, 1992, 16f

haben dürfte. Von diesem Höhepunkt der kirchlichen Religion ausgehend – den die heutigen Baby-Boomer noch in ihren Ausläufern selbst erlebt haben – erscheint die Entwicklung der Kirchen in der Tat als kontinuierlicher Rückgang. Allerdings übergeht man dabei die Erweckungsbewegungen nicht nur des 17. und 18. Jahrhunderts. Auch die Zeit zwischen 1850 und 1950 wird von manchen als ein zweites konfessionelles Zeitalter bezeichnet, indem etwa das für uns bedeutsame protestantische Pfingstlertum ebenso aufblühte wie die katholische Marianische Bewegung.

Betrachten wir deswegen die Situation in der gegenwärtigen Bundesrepublik etwas genauer: Etwa 70 Prozent der Menschen in unserem Lande sind Mitglied einer Kirche oder religiösen Vereinigung, davon etwa 30 Prozent in der katholischen Kirche und 30 Prozent in den evangelischen Landeskirchen. Drei Prozent zählen sich zu den evangelischen Freikirchen oder anderen christlichen Gemeinschaften. Die Muslime machen etwa vier Prozent der Bevölkerung aus, in der es auch etwa ein Prozent orthodoxe Christen gibt. Buddhisten (0,3 Prozent), Juden (0,2 Prozent) und Hindus (0,12 Prozent) bilden neben den neureligiösen Gemeinschaften (0,8 Prozent) Minderheiten. Dagegen sind die Konfessionslosen mit 29 Prozent beinahe so zahlreich wie jeweils die konfessionellen Christen.⁷ Im internationalen Vergleich ist diese Zahl sehr hoch. Doch sollte man beachten, dass sie vor allen Dingen in den neuen Bundesländern auch im Vergleich zu anderen postsozialistischen Gesellschaften überdurchschnittlich ausfällt, wo etwa zwei Drittel der Bevölkerung konfessionslos sind. In Westdeutschland herrschen in etwa dieselben Verhältnisse wie in vergleichbaren westeuropäischen Gesellschaften.

Die Differenzierung der Religion

So sehr also eine Abnahme der Religion zu verzeichnen ist, so wenig kann man sagen, die Kirchlichkeit sei vollkommen verschwunden. Vielmehr sollte man von einer Differenzierung reden. Dieser zweite Aspekt der Säkularisierungsthese ist langfristig offenkundig. Gerade die europäische Religionsgeschichte zeichnet sich ja durch mehrere Auseinandersetzungen aus, nach denen kirchliche Vertreter und Auffassungen ihren Geltungsanspruch aufgeben mussten: Schon der mittelalterliche Investiturstreit hatte die Aus-

⁷ Vgl. Bertelsmann-Stiftung (Hg.), *Religionsmonitor 2008*

einandersetzungen zwischen der Religion und der Politik deutlich gemacht, der im entschiedenen Laizismus der französischen Republik mündete. Der berühmte Fall des Galileo bildet das populärste Ereignis, das die »Freiheit der Wissenschaft« gegen die Religion symbolisiert. Auch das Rechtssystem, die Wirtschaft, die Medien und das Bildungssystem haben sich zunehmend dem Einfluss der Kirchen entzogen, so dass die Säkularisierung als ein Prozess der institutionellen Spezialisierung erscheint: Immer mehr gesellschaftliche Bereiche spezialisierten sich auf ihre eigenen besonderen Aufgaben. Auf die Art der Lösung dieser Aufgaben haben die organisierten Kirchen immer weniger Einfluss.

Zweifellos gab es auch hier Verzögerungen: So versuchte der Katholizismus noch lange, seinen Einfluss in allen Lebensbereichen zu sichern. Dies gelang ihm in manchen Nationen noch bis in die jüngere Zeit, entweder in besonderen Milieus, wie etwa im Katholizismus des deutschen Kaiserreichs oder der Schweiz des 19. und teilweise auch den 20. Jahrhunderts.⁸ Dass er diese Auseinandersetzung auch gegen den säkularen Staat führte, hat ihn nur während der Ausweitung des Nationalismus im »langen 19. Jahrhundert« als »rückschrittlich« erscheinen lassen. Im späten 20. Jahrhundert dagegen verlieh ihm die Opposition etwa gegen den sozialistischen Staat in Polen eine anhaltend moderne Note. Wenn wir an die katholische Unterstützung der Solidarnosc etwa durch Papst Johannes Paul II erinnern, dann spielte der Katholizismus sogar bei der erfolgreichen Bewegung gegen die sozialistischen Staatsbürokratien eine keineswegs zu unterschätzende Rolle. (Die Bedeutung der protestantischen Kirche für die Opposition in der ehemaligen DDR wenigstens um die Zeit der Wende darf ebenso wenig übersehen werden.) Allerdings werden auch die Kirchen von der Differenzierung ereilt, die zur »Verweltlichung« ihrer für andere Gesellschaftsbereiche relevanten Teile führt: Die riesigen und ökonomisch bedeutenden Organisation im Bereich der Diakonie bzw. Caritas nehmen insbesondere im Bereich der Gesundheitsfürsorge entschieden freiwirtschaftliche Züge an. Das wirkt sich auch auf die dort Angestellten aus, für die mit der steigenden Professionalisierung die Kirchlichkeit keine sichtbare Rolle mehr spielt.⁹ Differenzierung bedeutet nicht nur die wachsende

8 Altermatt, *Katholizismus und Moderne*, 1989

9 Diotallevi beschreibt diese Entwicklung für den Fall Italiens als eine Ausdifferenzierung nach innen, durch die die katholische Kirche den unterschiedlichsten Anforderungen gerecht werden kann; Diotallevi, *Il rompicapo della secolarizzazione italiana*, 2001. Eine ähnliche Entwicklung für Deutschland skizziert Gabriel, der diese Anforderungen nach Milieus klassifiziert; vgl. Gabriel, *Christentum*, 1994

Autonomie anderer Bereiche; für die Kirchen bedeutet es, dass sie einen eigenen Institutionsbereich bilden: Kirchen und religiöse Gemeinschaften gelten als besondere Institutionen, die in ihrer Besonderheit als religiöse Institutionen vom Staat anerkannt werden (wie etwa die großen Kirchen), anerkannt werden könnten (wie etwa die Zeugen Jehovas) oder anerkannt werden wollen (wie etwa Scientology). Im Unterschied zu religiösen Orientierungen Einzelner oder zur religiösen Kommunikation in der Öffentlichkeit möchte ich solche spezifischen Körperschaften als religiöse »Organisationen« bezeichnen. Diese Organisationen bilden das »System« bzw. den Institutionsbereich der Religion. Dieser Institutionsbereich lässt sich in unserer wie in den meisten modernen Gesellschaften von den anderen Systemen der Wirtschaft, der Wissenschaft oder der Politik mit ihren eigenen Organisationsformen (z.B. Betriebe, Forschungsinstitute, Parteien) und dem darauf spezialisierten professionellen Personal unterscheiden. Während allerdings die meisten anderen Institutionen eine spezifische und leichthin bestimmbare Funktion erfüllen, sind die »spezifischen Leistungen« der Religion für die Gesellschaft etwas unscharf.¹⁰ Dagegen sind die nicht für Religion spezifischen Leistungen, etwa in der Bildung (konfessionelle Schulen, Religionsunterricht) und besonders in der Gesundheitsfürsorge besonders stark, denkt man etwa daran, wie viele Krankenhäuser oder Schulen unter kirchlicher Verwaltung stehen. So sind beispielsweise dem katholischen Caritas-Verband ca. 24.000 Einrichtungen sozialer Arbeit von Kindergärten bis Altersheimen unterstellt, im evangelischen diakonischen Werk sind es sogar 30.000. Die Finanzen und Vermögen der beiden großen Kirchen wurden im Jahre 2001 auf fast eine Billion DM geschätzt.¹¹

Die starke Verankerung der Kirchen in anderen gesellschaftlichen Subsystemen belegt auch die politische Rolle der christlichen Kirchen, ebenso die Beteiligung der Kirchen an den Universitäten, die sich in Konkordatsprofessuren, ausgebauten theologischen Fakultäten und staatlich anerkannten konfessionell ausgerichteten Hochschulen niederschlägt. Diese herausgehobene Stellung der kirchlichen Religion sollte immer bedacht werden, wenn man zu erklären versucht, warum gerade in Deutschland »Religion« und »Kirche« selbst in der Religionsforschung häufig gleichgesetzt werden. Wie in vielen anderen europäischen Gesellschaften ist nämlich die Trennung von Staat und Religion nur unvollständig erfolgt. Auf den verschiedensten Ebenen (vom Lobbyismus in der Regierung und den Parteien bis

10 Luhmann, *Funktion der Religion*, 1977

11 Frerk, *Finanzen und Vermögen*, 2001

hin zur steuerrechtlichen und kirchenrechtlichen Sonderbehandlung) besteht zwischen Kirchen und Staat eine enge Verbindung, in manchen Fällen sogar eine Verschränkung.

Wie immer man das eigentlich Religiöse des religiösen Subsystems genau definieren will – sicher ist, dass die Religion nicht mehr die Funktion der Legitimation anderer gesellschaftlicher Subsysteme übernimmt. Das Recht bedarf keiner Berufung mehr auf göttliche Instanzen, auch die Wissenschaft kommt ohne religiöse Legitimationen aus – was vielfach sogar für die universitäre Theologie gilt, die sich zunehmend als »Religious Studies« versteht, um international forschen zu können. Die Weigerung der europäischen Staatsoberhäupter, »Gott« in der prospektiven europäischen Verfassung überhaupt zu erwähnen, zeigt sehr deutlich, dass sich auch in der Politik und im Recht bestenfalls noch letzte Spuren religiöser Legitimationen finden, während etwa in den Vereinigten Staaten eine »Zivilreligion« noch durch jeden Staatsakt schimmert.

Dabei sollte man die Austreibung religiöser Legitimationen keineswegs zu streng beurteilen. Zwar berufen sich die Organisationen kaum mehr ausdrücklich auf religiöse Legitimationen christlicher oder allgemein abendländischer Provenienz; doch haben viele Leitideen moderner Institutionen einen deutlichen religiösen Ursprung. Die umfassende Bedeutung der Religion für die historisch entstandenen Institutionen des Rechts, der Wissenschaft und selbst des Sports zeigt sich darin, dass Begriffe, Vorstellungen und Symbole der historischen Religion in diese Institutionen eingingen. Was den Sport angeht, sollte man nur daran erinnern, wie ausdrücklich Coubertin religiöse Vorstellungen nutzt und regelrecht instrumentalisiert, um die Ideen der Olympischen Spiele zu begründen.¹² Auch die westliche »rationale« Vorstellung der »Menschenwürde« ist kaum ohne die theologischen Konzepte der Würde und die republikanische »Solidarität« ist ohne ihre Vorgängerin »Nächstenliebe« nicht wirklich zu verstehen. Eine »rationale« Begründung der Solidarität landet deswegen zwangsläufig bei Annahmen, die religiöse Wurzeln haben. Blumenberg sprach deswegen zu Recht von Säkularisaten als den »Restbeständen« religiöser Legitimationen in der modernen Gesellschaft, zu denen – wie wir uns auch in der Wissenschaft deutlich machen müssen – ebenso der Begriff der Wahrheit gehört. Und selbst der Begriff der »Moderne« unterstellt, wie etwa Löwith betont, eine Vorstellung des Fortschritts, die sich eng an die christliche

¹² Coubertin plante den Sport als eine Art »Cultus publicus der nachrevolutionären Gesellschaft«; Coubertin, *Der olympische Gedanke*, 1966, 78

Idee der Heilsgeschichte anschließen. Selbst wenn Blumenberg hervorhebt, wie grundlegend diese Ideen durch die säkularen Institutionen transformiert wurden, steht doch außer Frage, dass religiöse Ideen den Ausgangspunkt für eine solche Transformation bildeten.¹³

»Differenzierung« bezieht sich also keineswegs nur auf das bloße »System«, also die Struktur der Institutionen, sondern auch und gerade auf ihren Sinn bzw. ihre »Legitimationen«, die zwar eine religiöse Wurzel haben können, aber keinen ausdrücklichen Bezug auf religiöse Institutionen mehr nehmen müssen. Deswegen ist es auch in der Folge möglich, dass nicht-religiöse Legitimationen einen »totalen« Anspruch erheben können, wie etwa die Idee der »Nation«, die im 19. Jahrhundert gerade in Deutschland quasi-sakrale Bedeutung erlangt.¹⁴ Freilich sollte man auch hier die Vorstellung eines linearen Verlustes der religiösen, in unserem Falle christlichen Legitimationen vermeiden. Wie in historischen Untersuchungen immer wieder gezeigt wird, war »Alteuropa« keineswegs so gründlich christlich durchdrungen, wie man sich das nachträglich vormachte. So belegt der französische Historiker Muchembled, dass die flächendeckende Christianisierung der Landbevölkerung und die Durchsetzung einer christlichen Frömmigkeit in Frankreich eigentlich erst ab dem 17. Jahrhunderts vollzogen wurde und eine mit Aberglauben durchsetzte »Volksreligion« ablöste.¹⁵ Die Christianisierung wird also erst zu dem Zeitpunkt vervollständigt, als sich schon die Keime der Säkularisierung entfalten, die sich als antiklerikale Bewegung zunächst im französischen Bürgertum ausbreitete.¹⁶ Doch schon mit der Reformation und mit der von den Jesuiten angetriebenen Gegenreformation beginnt etwa die entschiedene Austreibung des »Aberglaubens« und die gründliche Christianisierung der Landbevölkerung. Auch diese Bewegung jedoch trägt schon den Keim der »Säkularisierung« in sich, entstehen doch zur selben Zeit die Grundzüge der modernen Wissenschaft, während zugleich das sich ausbreitende Manufakturwesen ein diesseitiges zweckrationales ökonomisches Denken fördert und sich in den Stadtstaaten die Idee einer nicht mehr durch Gott, sondern durch die Menschen und ihre Vernunft begründeten Sozialordnung entfaltet.

13 Blumenberg, *Legitimität*, 1962; Löwith, *Weltgeschichte*, 1953; Voegelin, *Politische Religionen*, 1993

14 Anderson, *Imagined Communities*, 1983

15 Muchembled, *Kultur des Volkes*, 1982

16 Groethuysen, *Bürgerliche Welt- und Lebensanschauung*, 1978

Vor diesem Hintergrund kann man versuchen, die verschiedenen Aspekte der Säkularisierung systematisch zu fassen, indem man sie auf die Ebenen der Gesellschaft bezieht.¹⁷ Demnach lässt sich die Abnahme der Religion als ein Phänomen verstehen, dass die gesamte Gesellschaft betrifft: Struktur der Systeme, ihre Legitimation und die Orientierungen und Handlungen einzelner. Die Differenzierung, die wir eben behandelt haben, bezieht sich dagegen vor allem auf eine mittlere Ebene der Organisationen, auf der die Religion zu einem Subsystem neben anderen wird. Bleibt schließlich eine dritte Ebene der einzelnen Handelnden und ihrer Sinnorientierungen. Auf dieser Ebene liegt der Aspekt der Säkularisierung, der als »Privatisierung« bezeichnet wird.

Die Privatisierung der Religion

Der Kern der religiösen Privatisierung bildet sich schon mit der frühen bürgerlichen Philosophie und ihrer Begründung der bürgerlichen Gesellschaft aus. So spricht etwa der schottische Philosoph John Locke in seinem berühmten »Letter Concerning Toleration« im Jahre 1689, dass die Religion innerlich und privat sei. Die Vorstellung der Innerlichkeit war damals aber keineswegs neu. Im Christentum ist schon Paulus ein Vertreter dieser Vorstellung, der selbst in biblischen Texten seine Lehre vom »inneren Menschen« formuliert: eine Art geistiges Ich, das in der materialen Hülle des Körpers steckt und das für die Emanationen des Heiligen Geistes, das Pneuma, empfänglich ist. Locke bezieht den Begriff des Privaten jedoch nicht nur auf das Innere der einzelnen Person, er grenzt es auch von einem neuen Äußeren, dem Sozialen, ab. Die Religion hat nichts mit den äußeren Kräften der bürgerlichen Gesellschaft zu tun: Jede Macht, so betont er, gehört der bürgerlichen Gesellschaft und ihren Repräsentanten (»civil magistrate«), während sich die Kirche lediglich um die Seelen und ihren Glauben zu kümmern hat. Unüberhörbar ist dabei die protestantische Prägung, wenn Locke betont, dass man von Glauben (»faith«) erst reden dürfe, wenn er vom Individuum getragen werde.¹⁸

Die Herausbildung der bürgerlichen Gesellschaft hat zur Voraussetzung, dass die Religion nun von der bürgerlichen Öffentlichkeit und dem

17 Dobbelaere, »Secularization«, 1981

18 Locke, *Toleranz*, 1996

Staat getrennt und zur Sache des Einzelnen wird. »Säkularisierung«, so befindet deswegen Luhmann, kann als »Privatisierung religiösen Entscheidens« begriffen werden.¹⁹ Galt etwa nach der Reformation im deutschen Reich noch die Bindung der Gläubigen an die Religion ihres Herrscherhauses (»cuius regio, eius religio«), so erzwingt die bürgerliche Gesellschaft die Freiheit des Einzelnen bei der Wahl und verdrängt die Ausübung der Religion in die »Privatsphäre«

Dabei sollte man aber beachten, dass der Begriff der »Privatsphäre« zunächst vor allem eine juristische Bedeutung hat, die ihn von den politischen öffentlichen Körperschaften abgrenzt. Die Privatsphäre bezeichnet nämlich einen Raum der Nichteinmischung des Politischen, der selbst zumeist noch sozial strukturiert war: Das Haus (oikos), der Haushalt oder die Familie. Zwar gab es innerhalb des Bürgertums schon entschiedene Formen des Individualismus, doch erhielt der Begriff der religiösen Privatisierung erst durch die Arbeiten Luckmanns in den 1960er-Jahren eine stärker individualistische Zuspitzung. Für ihn bezeichnet Privatisierung die Tendenz, dass Religion sich thematisch immer mehr um die Anliegen des Individuums kümmert. Nicht nur verlagerten sich die Themen des religiösen Kosmos zunehmend hin zu Fragen des privaten Lebens – des persönlichen Glücks, der subjektiven Erfahrung und des gesunden Körpers. Neben der »Schrumpfung der Transzendenzen«, wie Luckmann dies nennt, verliere die Religion ihre soziale Form und werde zu einem individualistischen Kult. In der Tat bietet etwa die Internet-Religiosität anschauliche Beispiele für eine solche strukturelle Individualisierung, in der die Einzelnen sich aus traditionellen sozialen Verbänden auskoppeln und jeder seine eigene Kirche bildet bzw., wie Ulrich Beck es ausdrückt, seinen »eigenen Gott« verehrt.

Allerdings warnt selbst Beck davor, Privatisierung lediglich »anomisch« zu deuten.²⁰ Auch schon bei Luckmann kann die »unsichtbare Religion« zwar individualistisch sein, muss es aber nicht; vielmehr umfasst sie auch zahlreiche neue soziale Formen, in denen Religion praktiziert und kommuniziert wird.²¹ So entstehen viele, oft auch nur temporäre gruppenartige Organisationsformen, wie etwa Selbsthilfegruppen, Cliques und andere kleine sinnstiftende Gemeinschaften und sonstige »sekundäre Institutionen«, die zwar primär und vordergründig nichts mit der Religion zu tun haben, aber »sekundäre« Institutionen der privatisierten Religion sind.

19 Luhmann, *Funktion der Religion*, 1977, 232

20 Beck, *Eigener Gott*, 2008, 159

21 Luckmann, *Unsichtbare Religion*, 1991

Zwar treten auch die traditionellen religiösen Institutionen nach wie vor als Träger und Vermittler religiösen Wissens auf, doch ist es ebenso gut möglich, dass sie auch nicht-religiöses Wissen vermitteln. Weil sich die Individuen dabei an einem Markt der Weltanschauungen orientieren können, kommt es inhaltlich immer häufiger zur »Bricolage«, zu einem individuell zusammengewebten »Fleckerlteppich« bzw. neudeutsch »Patchwork« aus Weltanschauungen, den sich Einzelne nach ihren Bedürfnissen bilden.

Privatisierung bedeutet auch, wie gesagt, dass sich die religiös relevanten Themen immer stärker auf den privaten, subjektiven Bereich beziehen. Die Privatisierung geht also, wie Luckmann glaubt, mit der Schrumpfung der Transzendenzen einher: Ins Zentrum des Heiligen Kosmos moderner Gesellschaften rücken zunehmend Themen, die eigentlich zu den mittleren und kleineren Transzendenzen gehören: die körperliche Erfahrung nimmt einen zentralen Ort ein, das sexuelle Verhalten, die Familie, Bewusstseins-erweiterung, Selbstverwirklichung, das persönliche Glück und Wohlergehen rücken ins Zentrum religiöser Bemühungen, die von der Psychoanalyse über therapeutische Kulte bis zu den gegenwärtigen Formen des »Fundamentalismus« reichen.²²

Um die missverständliche Metapher von der »unsichtbaren Religion« zu klären, müssen wir also festhalten, dass diese keineswegs den Schwund der Religion behauptet. Die These der unsichtbaren Religion besagt vielmehr, dass religiöse Inhalte immer häufiger in einer sozialen und kommunikativen Gestalt auftreten, die nicht mehr als religiös erkennbar ist. Die Religion besteht also weiter, sie ist nur nicht mehr als solche sichtbar. Das hängt eben damit zusammen, dass die institutionellen Formen der Religion verschwimmen und ihre Inhalte beliebiger werden. Die Individuen können nicht nur wählen, was ihnen passt, und damit eigene Religionen »zusammenbasteln«. Sie können auch Elemente auswählen, die verschiedenen Traditionen entnommen sind.

In der Religionswissenschaft wird für solche Zusammenmischungen der Begriff des »Synkretismus« verwendet. Er bedeutet, dass Elemente aus verschiedenen Religionen miteinander vermischt werden. Dabei wird unterstellt, dass diese Religionen voneinander deutlich unterscheidbar sind – und dass diese Unterscheidbarkeit auch von den »Laien« erkannt wird.²³ Unter den Bedingungen der Privatisierung stellt sich aber die Frage, ob dieser Begriff tatsächlich noch angemessen ist. Wenn nämlich jeder

22 Luckmann, »Shrinking Transcendence«, 1990

23 Drehsen & Sparn, *Schmelztiegel der Religionen*, 1996

Mensch die Inhalte seines Glaubens nach Belieben zusammensetzen kann und wenn nicht notwendig eine religiöse Autorität den Anspruch auf ein bestimmtes Wissen geltend machen kann – wenn also, wie Berger es ausdrückt, ein »Zwang zur Häresie«²⁴ besteht: dann ist die Quelle dessen, was zusammengemischt wird, nicht mehr erkennbar.

Diesen Zusammenbruch des Wissens um religiöse Traditionen bezeichnet die französische Religionssoziologin Hervieu-Léger als Schwund des kollektiven Gedächtnisses.²⁵ Weil immer weniger Menschen geistig und praktisch mit den Kirchen zu tun haben, findet ein Prozess der Entsozialisierung des Religiösen statt: Immer weniger Menschen wissen um die besonderen religiösen Traditionen der bestimmten Religionen bzw. Konfessionen. Diese Entwicklung kann in einem Generationenmodell skizziert werden:²⁶ Weil die organisierte Religion im Zuge der Differenzierung ihren Einfluss auf die Lebenspraxis verliert, wird eine Generation nur mehr oberflächlich in die Religion hinein sozialisiert. Oberflächlich bedeutet das, dass ihre religiöse Praxis zum leeren Ritualismus erstarrt und sie ihre Inhalte nur noch als Rhetorik erwirbt. Für die nachfolgende Generation kann diese leer gewordene Hülle nicht mehr zu einem verpflichtenden Inhalt werden – sie sieht die Verbindungen zur Herkunftsreligion nicht mehr: Die Kette des Erinnerns, also die Abfolge der Vermittlung des religiösen Wissens, bricht ab.

Bevor wir auf die Säkularisierungsthese zurückkommen, sollte erneut betont werden, dass weder Luckmann noch Hervieu-Léger diese These teilen. So sieht schon Luckmann die »unsichtbare Religion« keineswegs als Ende, sondern vielmehr als Umwandlung der Religion, und Hervieu-Léger vermutet gar, dass der Abbruch der Tradition nicht die Elemente des Religiösen zum Verschwinden bringt, sondern nur ihren Zusammenhang als Religion. Es kommt zu einer Art Neuerfindung des Religiösen als Rekomposition ihrer Elemente, die deswegen nicht als Synkretismus erscheint, weil sie sich an keiner sozialen Ordnung des religiösen Wissens orientiert. Die von der Tradition abgekoppelten religiösen Elemente, die noch in der Kultur kursieren, können neu zusammengemischt werden, so dass auch neue religiöse Inhalte entstehen können, die sich an die geänderten Lebensverhältnisse anpassen. Bevor wir jedoch diese Vorstellung einer »Trans-

24 Berger, *Häresie*, 1980

25 Hervieu-Léger, *Religion pour mémoire*, 1993

26 Dieses Generationenmodell hat Luckmann in der *Unsichtbaren Religion* (1991/1967) entwickelt

formation« der Religion näher betrachten, ist noch einmal auf die Probleme der Säkularisierungsthese zurückzukommen.

Nach der Säkularisierung?

In den letzten Jahren wird die Säkularisierungsthese immer häufiger in Frage gestellt, und zwar selbst von Autoren, die sie zuvor noch entschieden vertreten hatten. Besondere Beachtung fand eine solche Neubewertung bei Jürgen Habermas, der bislang davon ausgegangen war, dass die menschliche Fähigkeit zur vernünftigen Kommunikation zu einem völligen Verschwinden der irrationalen Aspekte der zwischenmenschlichen Kommunikation und damit zum Ende der Religion führt. In seiner viel beachteten Friedenspreis-Rede spricht er später von einer »postsäkularen Gesellschaft«, die sich, wie er einräumt, »auf das Fortbestehen religiöser Gemeinschaften in einer sich fortwährend säkularisierenden Umgebung einstellt.«²⁷ Und in seiner Diskussion mit dem heutigen Papst Benedikt XVI deutet er an, dass die Grundlage der rationalen Vernunft, die die Moderne prägt, sogar selbst irrational sein kann: »Die auf ihren tiefsten Grund reflektierende Vernunft entdeckt ihren Ursprung aus einem Anderen, dessen schicksalhafte Macht sie anerkennen muss, soll sie nicht in der Sackgasse hybrider Selbstbemächtigung ihre vernünftige Orientierung verlieren.«²⁸

Habermas spricht hier weniger das Wiederaufleben der Religion an, die ein Ende der Säkularisierung bedeuten kann. Ihm geht es vielmehr um die Absage an radikale Vorstellungen von Säkularisierung, die von einem völligen Ableben der Religion ausgehen. Peter L. Berger sieht in dieser Absage die Umkehr eines Trends zur Säkularisierung und spricht deswegen von einer »Entsäkularisierung«.²⁹ Demnach habe die Religion weltweit an Bedeutung gewonnen. So breiten sich in Afrika der Islam und das Christentum wie auch der Hexenglaube aus. Der Islam reicht nicht nur von Nordafrika bis Indonesien, sondern dringt auch in die westlichen Gesellschaften ein. Nordamerika ist von einer Erweckungsbewegung geprägt, die sich rasant bis nach Südamerika ausweitet und dort in Wettbewerb mit dem Katholizismus tritt, der sich etwa durch die Befreiungstheologie oder die

27 Habermas, *Glauben und Wissen*, 2001, 13

28 Habermas, »Vorpolitische Grundlagen«, 2005, 29

29 Berger, *Desecularization*, 1999

charismatische Bewegung teilweise schon an die dortigen Verhältnisse angepasst hat. In Indien finden die Formen eines radikalisierten Neo-Hinduismus Zulauf, während der Buddhismus im postsozialistischen China wieder auflebt. Dort werden auch taoistische und magische Traditionen wieder lebendig. Japan ist für seine eigenwillige Religionsmischung schon seit langem bekannt, wo Zen-Buddhismus, Christentum und magische Traditionen miteinander kombiniert werden können. Und in Russland findet die orthodoxe Religion wieder Anerkennung.

Manche reden deswegen von einer Resakralisierung, also der Rückkehr der Religion in der bekannten Gestalt. Geht man von der These der Resakralisierung aus, dann stellt sich die Frage, wie sich die Vorstellung einer Säkularisation und eines Bündnisses der Säkularisierung mit der Moderne überhaupt halten konnte. Für Berger ist die Erklärung relativ einfach. Denn nur auf Westeuropa treffe die Säkularisierungsthese überhaupt zu. Hier sei tatsächlich ein Rückgang der Religion zu bemerken, und zwar in jeder Hinsicht. Die Desäkularisierung bezeichnet also eine Absage und ein Scheitern des »europäischen« Projektes einer areligiösen Moderne. Sie sei nur deswegen solange nicht erkannt worden, weil die europäische Perspektive in eurozentrischer Weise auf alle anderen Erdteile übertragen und für die Zukunft erwartet worden sei. Seit Auguste Comte die Entstehung der modernen Gesellschaft als Absage an das »theologische« Zeitalter definiert hat und seit Max Weber die Moderne mit der Entzauberung definiert hat, so Berger, gingen die Europäer davon aus, dass jede Gesellschaft, die modern sei oder sich modernisieren wolle, die Religion eindämmen, ja austreiben müsse – und verbreiteten diese Annahme in der ganzen Welt.

In dieser Auffassung der Säkularisierung als einer Überverallgemeinerung der europäischen Entwicklung wird Berger durch eine Reihe amerikanischer Soziologen bestärkt, die darauf hinweisen, dass gerade die USA ein Beispiel dafür seien, wie gut Religion und Moderne miteinander harmonierten. Der Schlüssel für die fruchtbare Entwicklung der Religion liege, so betonen sie, im amerikanischen Pluralismus, genauer: im Wettbewerb der Religionen. Die Konkurrenz zwischen religiösen Organisationen auf einem freien Markt trage in den USA zum dauerhaften Fortbestand, ja zur verstärkten Religiosität der Menschen bei.³⁰ Je mehr Konkurrenz zwischen Religionen herrsche, umso religiöser seien die Menschen. Das Fehlen der Konkurrenz, wie in Europa, führe dagegen zu einer Schwächung der Religion und erkläre die abnehmende Religiosität der Europäer.

30 Stark, & McCann, »Market Forces, 1993; Warner, »Work in progress«, 1993

Betrachtet man aber die europäischen Verhältnisse genauer, vermag dieses Argument nicht so recht zu überzeugen. Denn auch in manchen Gesellschaften Europas finden wir eine ausgeprägte kirchliche Religiosität, die sich durchaus mit der in den Vereinigten Staaten vergleichen kann: Polen, Irland oder Italien bieten ein deutliches Beispiel, dass die kirchliche Religion auch dort florieren kann, wo die Kirchen nicht im Wettbewerb stehen, sondern ein Monopol bilden. Immerhin geht in diesen Gesellschaften noch mehr als die Hälfte der Bevölkerung regelmäßig in die Kirche. Und selbst in den skandinavischen Gesellschaften, in denen die kirchliche Religion nur von einer sehr kleinen Minderheit gepflegt wird, obwohl ein Großteil der Bevölkerung Mitglied in der Kirche ist, übernimmt diese kirchliche Religion, wie Davie betont, eine Stellvertreter-Rolle für die gesamte Gesellschaft. Diese Stellvertreter-Religion kommt insbesondere in großen gesellschaftlichen Krisen zum Tragen, etwa nach der Tragödie des 11. Septembers 2001, bei der die Kirchen als zentrale Orte der rituellen Verarbeitung genutzt wurden. Sie sind zwar selten besucht, werden aber gerade in Krisenzeiten zum symbolischen Zentrum der Gesellschaft.

In England findet sie dagegen ein Muster, das Davie »believing without belonging« nennt, also eine Form des religiös-christlichen Glaubens, die auch bei denen auftritt, die nicht der Kirche angehören.³¹ Wie Davie betont, sind die Briten wie viele Westeuropäer nicht einfach säkular, sondern vielmehr nicht-kirchlich, was nicht zwangsläufig auch »antiklerikal« bedeuten muss. Denn sie gehen zwar nicht mehr zur Kirche, halten der Kirche aber durchaus die Treue. Auf dieser Grundlage formuliert sie ihre These, dass Religion einen Übergang vom »harten« Dazugehören zum »weichen« Glauben durchmacht.

Wir finden in Europa also durchaus noch nennenswerte Ausprägungen religiöser Praxis, die jedoch von Gesellschaft zu Gesellschaft große Unterschiede aufweisen. Diese Unterschiede lassen sich indes nicht einfach durch den Markt erklären; vielmehr muss man zur Erklärung der religiösen Situation einen Blick auf die historisch und strukturell sehr unterschiedlichen Institutionen werfen. So betont der spanische Religionssoziologe Casanova, »dass die Varianten im Ausmaß von Religiosität in Europa eher durch die sehr unterschiedlich und sich historisch wandelnden Muster von Verknüpfung und Trennung von Kirche, Staat und Nation als durch die Indikatoren für das Niveau der Modernisierung (sozioökonomische Entwicklung,

31 Davie, *Sociology of Religion*, 2007

Urbanisierung, Erziehung usw.) erklärt werden können«. ³² Dass die Religion im einen Land innerhalb der Kirchen blüht, im anderen aber aus den Kirchen auswandert, hängt sicherlich mit der institutionellen Rolle der kirchlichen Religion selbst zusammen, und zwar auf jeweils besondere Weise. Wo die Religion gleichsam eine alternative Struktur neben dem Staat darstellt und wo intermediäre Institutionen des Vereins- und Verbandslebens weniger stark entwickelt sind, wie in Italien, Spanien und den südeuropäischen Gesellschaften generell, bleibt die Bedeutung der Religion relativ stark. In den skandinavischen Ländern dagegen hat die Zivilgesellschaft eine starke Ausprägung erfahren, so dass die kirchlichen und zivilgesellschaftlichen Aktivitäten dort miteinander konkurrieren. ³³

So vielgestaltig die Religiosität in Europa auch ist, so steht doch außer Zweifel, dass Kirche und Religion hier mehr als anderswo auseinanderfallen. Die Ursache sieht Casanova darin, dass es dem europäischen Christentum aus vielerlei Gründen nie gelungen sei, »den historischen Übergang von territorialen Nationalkirchen zu miteinander konkurrierenden, auf freiwilliger Mitgliedschaft beruhenden Denominationen in einer Zivilgesellschaft, dem Prototyp moderner ›Gemeinschaft‹, zu vollziehen«. ³⁴ Das Problem der Religion in Europa, so könnte man Casanovas Argument weiterdenken, besteht weniger darin, dass sie zu schwach ist; die Krise der europäischen Kirchen liegt vielmehr in ihrer organisatorischen Stärke. Besonders im deutschsprachigen Raum ist der Organisationsgrad der Kirchen so enorm entwickelt, dass es nicht verwundert, wenn »Kirche« und Religion gleichgesetzt werden. Deswegen findet sich Gleichsetzung nicht nur, wie wir gesehen haben, in der Forschung; auch viele Menschen setzen das, was sie mit der Kirche assoziieren, mit dem gleich, was sie für Religion halten. Für beide ist die Erkennbarkeit des Religiösen und das Wissen über die Religion an die sichtbaren religiösen Organisationen gebunden, die damit auch die Bedeutung dessen besetzen, was als »religiös« gilt.

Diese Gleichsetzung von Religion und Kirche ist auch ein Grund dafür, dass Säkularisierung häufig (und historisch keineswegs zu unrecht) mit dem Prozess der Entkirchlichung bzw. der Entkonfessionalisierung gleichgesetzt wird. Entkirchlichung bedeutet Abnahme des Glaubens an von bestimmten religiösen Organisationen festgesetzte Lehrsätze und Dogmen, Abnahme des Einfluss der Kirchen auf die Moral ihrer Mitglieder, abneh-

32 Casanova, »Religiöse Lage in Europa«, 2007, 331f

33 Therborn, *Gesellschaften Europas*, 2002

34 Casanova, ebd. 2007, 327 (Fn 32)

mende Beteiligung an individuellen (Beten) und Rückgang der kollektiven kirchlichen Rituale.³⁵ Dieser Prozess der Entkirchlichung bzw. der Entkonfessionalisierung findet in Europa zweifellos statt. Doch sollte man diese Entkirchlichung keineswegs als besonders dramatisch für die europäischen Verhältnisse ansehen, ist doch der organisatorische Entwicklungsgrad der Kirchen gerade hier außerordentlich hoch. So bemüht sich zwar etwa die katholische Kirche, dieses europäische Modell global umzusetzen, stößt dabei immer wieder auf besondere lokale Verhältnisse, die ihre Struktur deutlich abwandeln. In den Vereinigten Staaten nimmt die Katholische Kirche den Status einer Denomination unter anderen an, und in Südamerika tritt sie im Zusammenhang mit der Befreiungstheologie eher als eine soziale Bewegung denn als eine Kirche auf.

Hinsichtlich der Entkirchlichung aber steht Europa keineswegs als Ausnahme dar, sondern scheint sich an ein allgemeines institutionelles Modell anzupassen. Die sture Form der Kirche scheint der Art, wie sich religiöse Menschen heute organisieren, nicht mehr angemessen, deswegen erleben wir selbst in der katholischen Kirche eine Lockerung und Vervielfältigung der Organisationsformen. Der weltweite Aufschwung der Religion ist jedoch nicht im Kern mit diesen institutionellen Entwicklungen der »Mainstream«-Religion verbunden, sondern nimmt andere, gesellschaftliche und dogmatisch weitaus schwächer organisierte soziale Formen an, die später noch genauer erläutert werden.

»Entsäkularisierung« oder »Resakralisierung«?

Auch wenn eine entsprechende Untersuchung noch fehlt, so ist doch recht deutlich, dass die neue Popularität der Religion im deutschsprachigen Raum mit einer deutlichen Zunahme der öffentlichen Aufmerksamkeit für die Religion zusammenhängt. Zwar setzt sich die Entkirchlichung unvermittelt fort, doch ist kaum von der Hand zu weisen, dass in der Öffentlichkeit der Eindruck entsteht, die Religion sei wieder »da«. Dieser Eindruck hängt sicherlich damit zusammen, dass sich die Medien und die Wissenschaft wieder verstärkt der Religion zuwenden. Diese erhöhte öffentliche, vor allem mediale Aufmerksamkeit gegenüber der Religion hatte (vor der Wahl Benedikts XVI) ihre Gründe eher außerhalb Deutschlands –

35 Ebertz, *Kirche im Gegenwind*, 1997

sie ist zunächst eine Folge der globalen Kommunikation: Die Anschläge vom 11. September, das Papstbegräbnis oder die Papstwahl in Rom haben zweifellos eine enorme Aufmerksamkeit auf sich gezogen und die Meinungsträger gezwungen, sich wieder verstärkt mit der Religion zu beschäftigen. Religion war zwar schon lange ein Thema, allerdings folgte die mediale Öffentlichkeit (wie die Kirchen selbst) in Deutschland bis zur Jahrhundertwende dem Säkularisierungstropfen. Man ging schlicht davon aus, dass sich die Kirchen leerten, und genau dies wurde immer wieder berichtet (neben einigen vagen Hinweisen auf Alternativen, wie Jugendreligionen, Okkultismus oder New Age).

Der Aufschwung der Religion ist jedoch nicht nur ein Artefakt der Medien und der Öffentlichkeit. Vielmehr beobachtet die Religionssoziologie seit etwa dem Ende der siebziger Jahre weltweit eine wachsende Bedeutung der Religion. So gewinnt etwa die »christliche Rechte« in den Vereinigten Staaten seit dieser Zeit an Relevanz. Auch wenn der damit verbundene »Fundamentalismus« schon lange ein gesellschaftspolitischer Wirkfaktor war, bricht er mit der Wahl der Präsidenten Carter und Reagan an die Oberfläche. Nun ist offenkundig, dass christlich-religiöse Interessen ausdrücklich ihren Niederschlag in der Politik einer der modernsten Gesellschaften der Welt finden. Doch nicht nur das Christentum macht sich bemerkbar. Zur selben Zeit findet im Iran die sogenannte »islamische Revolution« statt und führt zur religiösen Diktatur Ayatollah Chomeinis. Im gleichen Zeitraum breitete sich auch das »New Age«, das bisher Teil der popkulturellen Avantgarde bzw. der »oppositionellen Jugendkultur« war, in den westlichen Gesellschaften aus. (Dass die religiösen Entwicklungen Hand in Hand mit weltanschaulichen Entwicklungen gehen, zeigt sich daran, dass der neue kapitalistische Kurs unter Deng Xiaoping in derselben Zeit eingeleitet wurde.)

Ob wir solche Entwicklungen als »Entsäkularisierung« oder als »Resakralisierung« bezeichnen, hängt davon ab, ob religiöse Bewegungen an die Stelle weltlicher Bewegungen treten oder ob neue religiöse Energien am Werke sind, die weltliche Ordnungen herausfordern oder gar bekämpfen. In beiden Fällen handelt es sich um die Verschiebung eines Gleichgewichtes zwischen dem Religiösen und dem Weltlichen.

Der bekannteste Beitrag zu dieser These einer politischen Aufwertung der Religion wurde vor Jahren von Huntington vorgelegt, einem Experten für die internationalen politischen Verhältnisse. Huntington führt die zunehmende Bedeutung der Religion bekanntlich auf den abnehmenden Einfluss der Staaten im Zug der Globalisierung zurück: In dem Maße, wie

die Nationalstaaten an Bedeutung verlören, nehme die Relevanz der staatenübergreifenden Kulturkreise zu. Und diese Kulturkreise definiert er ganz entscheidend durch ihre religiösen Gemeinsamkeiten. Die verschiedenen Kulturkreise nun stünden miteinander in Konkurrenz, so dass sich zwischen ihnen Konflikte einstellten. Huntington sieht etwa die wachsende ökonomische Bedeutung der asiatischen Staaten als Teil eines globalen Kulturkonfliktes an, und auch den Islamismus kann er als Versuch deuten, politische Macht für diesen lange Zeit fremd beherrschten Kulturkreis zu gewinnen. Für die internationale Politik ist seine These relevant, dass insbesondere an den Kontaktstellen der verschiedenen Kulturbereiche (Israel/Palästina; Indien/Pakistan; kulturelle Migration) Konflikte aufbrächen. Diese Konflikte seien also nicht Überbleibsel eines alten Regimes, wie das für den Iran oder die Taliban behauptet wurde; der Grund für den weltweiten Aufschwung der Religion liege vielmehr in der sozialen, wirtschaftlichen und politischen Modernisierung. Die Menschen »brauchen neue Quellen der Identität, neue Formen einer stabilen Gemeinschaft und neue moralische Anhaltspunkte, die ihnen ein Gefühl von Sinn und Zweck vermitteln. Die Religion [...] befriedigt diese Bedürfnisse«.³⁶

Nachdem ich oben angedeutet habe, wie verwickelt allein die Verhältnisse in Europa sind, darf man Huntingtons (an die alte Kulturkreislehre anschließende) Vorstellung von Großkulturbereichen, die durch Religion definiert sind, als zu vereinfacht empfinden. Dennoch lässt sich seiner zugrunde liegenden Erklärung durchaus etwas abgewinnen: Die veränderte Bedeutung der Religion steht in einer engen Beziehung mit dem Bedeutungsverlust des Nationalstaates im Zuge der Globalisierung. In dem Maße, wie der Staat an symbolischer Bedeutung einbüßt, kann die institutionelle Religion an ihre Stelle treten.³⁷

Blicken wir beispielsweise auf das Verhältnis des Wohlfahrtsstaates zur Religion. Davie zeigt, dass die Ausbreitung der Wohlfahrt in einem engen Zusammenhang mit dem Rückgang der kirchlichen Religiosität steht.³⁸ Bekanntlich ist der Wohlfahrtsstaat in den Vereinigten Staaten schwach ausgeprägt und in Europa finden sich beträchtliche Unterschiede, die von sehr ausgeprägten Wohlfahrtsstaaten in Nordeuropa über die auch in dieser Hinsicht »mittleren« Mitteleuropas bis zu den südeuropäischen Staaten reichen, in denen die Wohlfahrt traditionell von den Familien getragen wird

36 Huntington, *Kampf der Kulturen*, 1998, 146

37 König, »Politics and Religion«, 2005

38 Davie, *Sociology of Religion*, 2007, 225ff

(wie ja auch das katholische Subsidiaritätsprinzip empfiehlt). In einer sehr vergrößerten Perspektive könnte man sagen, die die Rolle der kirchlichen Religiosität mit dem Ausbau des Wohlfahrtsstaats schwächer wird, der es erlaubt, die »Kontingenz« des alltäglichen Lebens berechenbarer zu machen.

In der Tat kann man auf globaler Ebene beobachten, dass der Aufschwung der Religion in einem sehr engen Verhältnis zur Unsicherheit des alltäglichen Lebens steht. Auf der Grundlage weltweit vergleichender Daten versuchen Norris und Inglehart zu zeigen, dass die Religion vor allem dort ihre Bedeutung behält, ja sogar verstärkt, wo Menschen unter sozialen Unsicherheiten leiden, besonders in ärmeren Gesellschaften. Körperliche, gesellschaftliche und persönliche Risiken stellen einen Schlüssel zum Verständnis der Religiosität dar, und zwar nicht nur dann, wenn sie aktuell sind. Auch Risiken, denen man im Laufe der primären und sekundären Sozialisation ausgesetzt ist, und Risiken, die die Gemeinschaft betreffen, haben eine Zuwendung zur Religion zur Folge. Vor diesem Hintergrund ist es verständlich, dass nicht nur in den westeuropäischen Gesellschaften, sondern auch in Australien, Neuseeland, Japan und Kanada die Bedeutung der Religion abnimmt. Weil sich jedoch die demographisch wachsenden Gesellschaften der Religion zuwenden, gibt es nicht nur immer mehr religiöse Menschen; zudem vergrößert sich die Kluft zwischen den religiösen und den nicht-religiösen Gesellschaften.³⁹

Auch wenn sich diese Erklärung auf die institutionalisierte Religion beschränkt, die als Institution in der Lage ist, »Kontingenz« sozialer Unwägbarkeiten aufzufangen, sollte man ihre Tragweite nicht unterschätzen: Sie impliziert nämlich, dass die institutionalisierte Religion Aufgaben übernimmt, die der Staat abgibt – sei es weil er als postsozialistischer Staat seine ideologische Legitimation verliert, sei es, weil er seine Kompetenzen an übernationale Institutionen abgeben muss oder weil er seine Kompetenzen aus liberalen Grundüberzeugungen freiwillig abtritt. Für die Frage nach der Bedeutung der Religion hat diese Entwicklung weittragende Konsequenzen, belegt sie doch gerade nicht die Unersetzlichkeit der Religion. Ganz im Gegenteil: die wachsende Bedeutung der Religion zeigt vielmehr, wie ähnlich Politik und Religion einander sind. Man sollte sich also vor dem häufigen Missverständnis hüten, der Aufschwung der Religion sei ein Beleg für ihre Universalität. Die jüngere historische Entwicklung zeigt ja gerade das Gegenteil: Wenn die Religion an die Stelle der weltlichen Weltan-

39 Norris, & Inglehart, *Sacred and Secular*, 2004

schauung treten kann, folgt daraus, dass diese bis dahin ähnliche Funktionen wie die Religion erfüllt hat.⁴⁰

Deswegen hat die Vorstellung, dass auch die Politik, der Staat und die Nation symbolische Gebilde sind, die ähnlich wie die Religion transzendente Funktionen erfüllen,⁴¹ eine große Plausibilität: Sie erklärt nicht nur das Aufkommen des Islam in vormalig sozialistischen Gesellschaften, wie etwa dem Irak, und zwar insbesondere im Zeitraum des globalen Zusammenbruchs der sozialistischen Gesellschaftsordnung. Wenn wir von der funktionalen Gleichwertigkeit weltlicher und religiöser Weltanschauung ausgehen, dann könnte man auch eine Erklärung für die späte Wendung des öffentlichen Diskurses über die Religion in Deutschland finden. Religion als positives, anerkanntes Thema setzt zu dem Zeitpunkt ein, als die Hoffnung auf den sozialdemokratisch gezügelten neoliberalen Kapitalismus als eine funktionierende Ordnung in der Investitionsblase zu Anfang des neuen Jahrhunderts zusammenbrach. Das Scheitern nicht nur des Kommunismus, sondern auch des Kapitalismus in den 1990er-Jahren hat die säkularen Alternativen in Misskredit gebracht und die religiösen Institutionen, die durch den globalen Terrorismus und ihre neue Thematisierung in der Öffentlichkeit wieder ins Gespräch gekommen waren, wieder aufgewertet.

Auch wenn es zu dieser Zeit einige Anzeichen gab, so lassen sich doch wenige Belege dafür finden, dass der neoliberale Kapitalismus zu einer der Religion entsprechenden Weltanschauung mutiert – und die gegenwärtige Finanzkrise vermindert diese Chancen noch mehr.⁴² Dennoch sollte man die symbolische Bedeutung des Kapitalismus gerade nach dem Untergang der sozialistischen Alternative in Deutschland nicht geringschätzen. Es

40 Diese Vorstellung wurde, wie oben angemerkt, von Karl Löwith und von Eric Voegelin geprägt und von Berger und Luckmann zum methodologischen Kern der wissenssoziologischen Religionssoziologie gemacht; Berger & Luckmann, »Sociology of religion and sociology of knowledge«, 1963

41 Nach Eisenstadt geht diese transzendierende Funktion auf die Ursprünge des modernen Staates in protestantischen sektiererischen Bewegungen zurück. In ihrem Versuch, die überzogene Spannung zwischen profaner Welt und Sakralität, der *civitas dei* und der *civitas terrena*, zu überwinden, suchten diese ein innerweltliches Reich zu begründen, das den Prinzipien der *civitas dei* gerecht würde. Dieser Versuch finde im modernen Staat seinen Ausdruck, der deswegen keineswegs nur ein säkulares Gebilde ist, sondern vielmehr die spirituellen Ansprüche der Religion aufnimmt, samt den Verpflichtungen, die das Individuum nun gegenüber dem Staat als dem Gesamten hat. Für ihn ist deswegen nur konsequent, wenn die Kirche an Bedeutung verliert und dem Staat die Aufgabe zuwächst, die kollektive Identität symbolisch zu repräsentieren; vgl. Eisenstadt, *Vielfalt der Moderne*, 2000

42 Biggart, *Charismatic Capitalism*, 1989; Baecker, *Kapitalismus*, 2003

scheint jedenfalls einen gewissen Zusammenhang zwischen dem »Ende der Ideologien« und dem Aufschwung der Religion zu geben. Zweifellos ist die Rede vom »Ende der Ideologien« übertrieben. Doch es ist kaum zu bestreiten, dass die politischen Weltanschauungen, die mit einem utopischen und damit auch transzendenten Anspruch auftreten, in einer Krise stecken. Und diese Krise schafft offenbar eine neue Plausibilität für religiöse Deutungen.⁴³

Es liegt nahe zu vermuten, dass der Bedeutungsrückgang weltlicher Ideologien auch eine Krise des Säkularismus zur Folge hat, der die Religionen im öffentlichen Diskurs stärkt. Diese Stärkung der Religion ist aber nicht nur der Entsäkularisierung zu verdanken. Vielmehr zeigt gerade die Entwicklung und Wahrnehmung des Islam, dass die Religion sozusagen auch proaktiv die Resakralisierung betreibt. Für den Islam ist es zweifellos misslich, dass seine öffentliche Wahrnehmung im Westen vor allem von Al Kaida und den Anschlägen in New York, London und Madrid geprägt ist. Doch sollte man dabei nicht übersehen, dass der Islamismus in einer Hinsicht unmittelbar in die Fußstapfen der sozialistischen Bewegungen steht, aus denen er sich teilweise (etwa im Irak) speist: Er übernimmt dessen zum Teil radikalen und in der Regel antiwestlichen Anti-Imperialismus, und erst dieser macht ihn zu einer eminent politischen Bewegung.

Allerdings sollte man den Islam keineswegs nur über das Medienzerrbild des Islamismus bewerten. Vor dem Hintergrund der drängenden Integrationsprobleme ist die Frontstellung zum Islam deswegen in den westlichen Gesellschaften einer anderen Haltung gewichen: So zeigen die Bemühungen des Innenministeriums um den Islamrat, dass der Islam in Deutschland als eine eigenständige Religion anerkannt wird, wie sich in Europa insgesamt ein »Euroislam« herauszubilden scheint.⁴⁴ Man sollte jedoch bedenken, dass in den verschiedenen Gesellschaften jeweils besondere Formen der Institutionalisierung des Islam gesucht werden, die nicht nur die Unterschiedlichkeit der Herkunftsländer der islamischen Bevölkerungsteile berücksichtigen; auch die Organisationsform der Religion im jeweiligen Land bildet eine Vorlage für die Organisation des Islam.

Für die wachsende Bedeutung der Religion im deutschsprachigen Raum wie auch in Europa insgesamt ist der Islam aus mehreren Gründen von Interesse. War er mehrere Jahrzehnte sozial weitgehend unsichtbar geblieben, so zeigt er sich nun auf eine öffentliche und teilweise auch sehr selbstbewusste Weise. Die selbstbewusste soziale Sichtbarkeit demonstriert

43 Fukuyama, *End of History*, 1992

44 Dassetto, *L'islam européen*, 1996

der Islam etwa durch Moscheen oder Kopftücher. Mit der rasanten Zunahme des Moscheebaus oder der Kopftuchträgerinnen weist er indes nicht nur auf seine Existenz hin, sondern beweist auch die Lebendigkeit, Dynamik und (nach längeren Fehldeutungen) Modernität dieser Religion, die eine Aufwertung der Religion insgesamt nach sich zieht. Denn das Kopftuch symbolisiert keineswegs die schlichte Rückkehr zur Tradition, sondern die bewusst Selbstdarstellung junger Musliminnen und ein Bekenntnis zum Islam und zur ethnischen Besonderheit. Und indem er seine Religion öffentlich macht, schafft er schließlich, auch einen Raum für das Öffentlichmachen von Religion insgesamt, auch der Christlichen. (Es ist bezeichnend, dass die unmittelbare »Reaktion« auf die Sichtbarkeit des Islam in Europa weniger die Verstärkung der christlichen Kultur ist als die des kulturellen und politischen Nationalismus.)

Weil der Islam den Blick auf die Religion lenkt und die Wichtigkeit der Institutionen der Religion unterstreicht, stützt und fördert er auch die institutionalisierte christliche Religion in ihrer öffentlichen Wahrnehmung. Orientierte sich nämlich selbst der Säkularismus durchgängig an der christlichen Religion, deren Kritik ihn als Aufklärung ja wesentlich bestimmte (eine Kritik, die von den christlichen Kirchen ja sehr intensiv verarbeitet wurde), so tritt nun eine andere Religion als selbstverständlicher Teil der Gesellschaft auf, die weder christlich ist noch eine breite Kritik der Religion kennt. Auch wenn diese fehlende Kritik (bzw. die fehlende islamische Aufklärung) von westlicher Seite bemängelt wird, sollte man dabei nicht übersehen, dass erst mit dem Islam ein veritabler »Pluralismus« der Religion eingetreten ist. Das nicht nur kulturell, sondern auch religiös »Andere« ist nun Teil der Gesellschaft, die damit auch institutionell zu einer religiös pluralen Gesellschaft wird.⁴⁵ Nun wird das möglich, was Beck den religiösen Kosmopolitismus nennt: »Während der religiöse Universalismus zwischen Gläubigen und Ungläubigen diskriminiert [...], unterscheidet der religiöse Kosmopolitismus Nichtgläubige, Andersgläubige in ihrer ganzen Vielfalt und sieht sie nicht als Gefährdung ihres eigenen religiösen Wahrheitsmonopols [...].⁴⁶ Die »Konkurrenz« des Islam schwächt das Christentum keineswegs, sondern wertet die Religion insgesamt auf.

Zweifellos erreicht das Andere der Religion nicht erst mit dem Islam unsere Gesellschaft. Wie wir noch sehen werden, sind die populären Massenmedien Transmissionsriemen einer vielfältigen globalisierten religiösen

45 Lamine, *Cohabitation des dieux*, 2004

46 Beck, *Eigener Gott*, 2008, 97

Kultur, die sich neben der organisierten Religion etablieren kann, ohne die Organisationsformen der Religion annehmen zu müssen. Eine der erfolgreichsten globalen Bewegungen trägt seit Ende der 1960er-Jahre bezeichnenderweise einen englischen Namen: »New Age«. Die Globalisierung der Religion wurde aber auch an anderen Bewegungen sichtbar, wie etwa den sogenannten »Jugendreligionen« oder dem »Jugendokkultismus« der 1970er- und 1980er-Jahre, die beinahe hysterische gesellschaftsweite Debatten auslösten.⁴⁷

Die Transformation der Religion

Nach dem (natürlich nicht abgeschlossenen) »Ende der Ideologien« übernimmt die institutionalisierte Religion eine neue Rolle als Repräsentantin einer weltanschaulichen Gemeinschaft und damit auch als Ansprechpartnerin anderer Organisationen, vor allem des Staates. Das Scheitern der politischen Ideologie des kalten Krieges bildet einen Grund für die wachsende Akzeptanz religiöser Legitimationen. Auch Migration von Angehörigen stärkt die Rolle der Religion, wie die Einwanderung des Islam hierzulande zeigt. Schließlich bildet die Globalisierung der religiösen Kommunikation einen dritten Grund. Sie findet ihren Ausdruck nicht nur im »Import« neuer religiöser Bewegungen und des New Age, sondern auch im »Import« der Aufmerksamkeit für Religion spätestens im Falle religiöser globaler Großereignisse und Katastrophen.

Während diese Entwicklungen gleichsam von »außen« auf die westlichen Gesellschaften einwirken, gibt es auch indigene Gründe für die Veränderung der Religion. Obwohl die Religion in Europa seit langem zurückgeht, dabei aber immer wieder (wie zuletzt in den 1950er-Jahren) auch Aufwärtstrends kennt, kann man in den letzten Jahrzehnten eine Beschleunigung des Rückgangs beobachten. So bemerkt Casanova für Europa: »Der hohe Prozentsatz derer, die ihre religiöse Bindung seit ihrer Kindheit verloren haben (43 Prozent in den Niederlanden, 33 Prozent in Großbritan-

⁴⁷ Usarski, *Stigmatisierung*, 1988. Die wiederholten massiven Reaktionen auf die in Deutschland vergleichsweise unbedeutende Scientology-Sekte hat meines Erachtens mehr mit der Aufrechterhaltung der Grenze zwischen amtlich anerkannter Religion und kommerziellen Unternehmen zu tun – eine Grenze, die die Kirchen seit Beginn der 1990er-Jahre ja selbst thematisieren und verschieben.

nien; vergleichbar den 46 Prozent in Ostdeutschland und 31 Prozent in Frankreich), zeigt, dass der Zusammenbruch fast die Sache einer Generation war⁴⁸. Der Verweis auf den Wechsel innerhalb einer Generation kommt nicht zufällig. Auch Roof und andere belegen nicht nur für Europa, sondern auch für die USA, dass der Wandel der Religion im Wesentlichen innerhalb einer Generation stattfand. Als Träger dieses Wandels identifizieren sie die sogenannten Baby-Boomer, also jene Generation, die (in Deutschland) zwischen Mitte der 1950er-Jahre bis zum Einsetzen des »Pillenknicks« Mitte der 1960er-Jahre geboren wurde.⁴⁹ Diese Generation hat nicht nur die bis in die 1950er-Jahre vorherrschenden Lebensformen abgelehnt und – als »68er« – eine politische Bewegung mit breitester Resonanz getragen. Sie hat auch die traditionelleren sozialen Formen der Religion abgelehnt und sich an »alternativen« Formen der Religion orientiert. Mehr noch: in dem Maße, in dem sich die Baby-Boomer etablierten, gewannen auch die alternativen kulturellen Formen Akzeptanz, deren Träger sie waren – eine Akzeptanz, die, wie wir sehen werden, den »alternativen« Charakter dieser Neuerungen aufhob. Damit hat diese Generation zum einen die »Gegenkultur« hoffähig gemacht. Sie hat zum zweiten auch zur Weiterentwicklung der modernen Gesellschaft beigetragen, indem sie die Individualisierung der Religion durchzusetzen versuchte. Sie erst war es, die die individuelle Entscheidung zur Religion tatsächlich von den traditionellen Einheiten – der Familie, Nachbarschaften, Dörfer, Klassen, Milieus und Regionen – abgelöst hat. Die Generation der Baby-Boomer hat sich gegen die kirchlichen Autoritäten gerichtet und durchgesetzt, dass Religion zur Sache des autonomen Individuums wird: Das Individuum ist nun, in der Formulierung Bellahs, »verantwortlich für die Rollen, die es spielt, und die Verpflichtungen, die es eingeht, und zwar nicht durch die Autorität höherer Wahrheiten, sondern aufgrund der Lebenserfahrung, wie sie vom einzelnen Individuum beurteilt wird«.⁵⁰

Auch wenn man die Verantwortung für die Veränderungen der Religion wohl nicht nur bei den Baby-Boomern suchen kann, bestehen wenig Zweifel daran, dass sich das Verhältnis der Gesellschaft zur Religion im Laufe der Zeit geändert hat, in der die Baby-Boomer aktiv waren. Allerdings ist dies noch keine Erklärung der Veränderungen der Religion. Auf mögliche Grün-

48 Casanova, »Religiöse Lage in Europa«, 2007, 328

49 Roof, Carroll & Roozen, »The Post-War Generation«, 1995, 242–255; in den USA setzt diese Generation etwas früher ein.

50 Bellah, Madsen, Sullivan, Swidler, & Tipton, *Habits of the Heart*, 1985, 47

de dieser Veränderungen werde ich im Schlusskapitel eingehen, doch muss zuvor geklärt werden, wofür Gründe gesucht werden, also was sich an der Religion verändert. Diese Veränderungen sind so grundlegend, dass sie zuvor unvereinbar geltende Entwicklungen in sich vereinen: Die privatisierte Religion steht nun neben der »öffentlichen Religion«, die Individualisierung neben ihrer zunehmenden institutionellen Bedeutung und die Säkularisierung scheint gleichzeitig mit der Entsäkularisierung zuzutreffen.

Diese vermeintlichen Widersprüchlichkeiten lassen sich auflösen, wenn man etwas differenziert: Mit der Veränderung der Kommunikationsformen wird nämlich das Private nun selbst öffentlich, die spezialisierten Institutionen gewinnen zwar an Gewicht, wenden sich aber an ihre Mitglieder wie an individuelle Nachfrager, und das Nachlassen der kirchlichen Religiosität (das die Säkularisierungstheorie behauptet) wird durch eine neue Form der Religion konterkariert, die eben nicht traditionell mit Kirchlichkeit verknüpft ist (wie die Vertreter der Desäkularisierung betonen). Dabei können wir kaum übersehen, dass dieses Aufflammen der Religion durchaus auch in konventionelle religiöse Organisationen eindringt. (Wie im Katholizismus sichtbar). Deswegen verzeichnen wir auch innerhalb des organisierten westlichen Christentums ein Wachstum: So können etwa die charismatischen Bewegungen im Rahmen der katholischen Kirche agieren, und das neue Pfingstertum folgt unverkennbar auch einem protestantischen Muster. Festzuhalten ist aber: Solche Bewegungen neuer religiöser Dynamik können innerhalb der Kirchen agieren, müssen es aber nicht. Dasselbe gilt auch für die in unseren Breiten durchaus beobachtbaren Formen der esoterischen und östlichen Religiosität. Diese treffen wir zwar häufig in sozialen Formen an, die in keiner Weise an Religion erinnern, wie etwa an Volkshochschulen.⁵¹ Wir finden sie aber auch in den traditionellen Kirchen, und zwar durchaus nicht nur bei den Randständigen der kirchlichen Gemeinden, sondern auch bei den Vertretern des Gemeindekerns, ja bei Priestern und Mönchen.

Selbst in den als nicht-säkularisiert geltenden Gesellschaften lebt die Religion jedoch nicht durchgängig auf. Vielmehr zeigt sich etwa in den Vereinigten Staaten eine Verlagerung des Interesses von den liberalen religiösen Gruppierungen des Mainstreams hin zu evangelikalischen, neopfingstlerischen und charismatischen Gruppierungen. Diese Tendenz zeichnet sich auch in anderen christlich geprägten Gesellschaften ab. Und während

⁵¹ Wie sehr Volkshochschulen als religiöse Bildungsstätten wirken, macht die Arbeit von Kurth, *Individualsynkretistische Religiosität*, 2008 deutlich.

in Europa die christliche Erweckung immer noch sehr verhalten bleibt, verspüren wir auch hier eine gewisse religiöse Dynamik, die eher mit Begriffen wie »New Age«, »Esoterik« und »Spiritualität« (in und außerhalb der Kirchen) benannt wird. So unterschiedlich all diese Bewegungen sind, so teilen sie doch gewisse Merkmale, die ich unter dem Begriff der »Spiritualität« zusammenfassen möchte: Sie vermeiden eine straffe kirchliche Organisation, sie sind ganzheitlich ausgerichtet und sie legen einen großen Wert auf subjektive Erfahrungen der Transzendenz. Diese Merkmale stellen den Kern der Spiritualität dar, die ausführlich erläutert werden wird.

Von Spiritualität rede ich jedoch auch aus einem weiteren Grund. Denn so stark auch die Betonung der Erfahrung und damit auch der Subjektivität sein mag, so sehr sind die Formen und Inhalte kulturell geprägt. Diese kulturelle Prägung erhalten sie jedoch keineswegs mehr nur oder gar hauptsächlich von den religiösen Institutionen. Vielmehr speist sich die Spiritualität auch aus dem immer breiter werdenden Fundus der populären Kultur: So werden viele Themen, die im »heiligen Kosmos« der alten Religionen verankert waren, mittlerweile in aller Selbstverständlichkeit in der populären Kultur erörtert; gleichzeitig nehmen die religiösen Organisationen immer häufiger und immer offensiver Formen auf, die aus dem Fundus der populären Kultur entnommen werden. Diese Entwicklung der Kommunikation religiöser Inhalte möchte ich unter dem Titel der »populären Religion« behandeln, die das Thema des dritten Kapitels sein wird.

Der Begriff der Spiritualität wird nicht zufällig immer wieder (wenn auch nicht durchgängig) als Alternative zum Begriff der Religion verwendet. Die Ausbreitung der Spiritualität nämlich darf keineswegs nur als eine kleine Mode des Sprachgebrauchs oder randständiger Phänomene angesehen werden; vielmehr handelt es sich um eine Entwicklung, die schon Jahrzehnte anhält. Die Ersetzung von »Religion« durch »Spiritualität« deutet an, dass wir es mit den hier behandelten Entwicklungen nicht einfach mit einer »Zunahme« der Religion zu tun haben. Die Wendung zur Spiritualität ist Ausdruck einer grundlegenden Transformation der Religion, die sich an die gegenwärtige postindustrielle Gesellschaft anpasst. Diese Transformation betrifft nicht nur die veränderte Rolle der Individuen, deren Subjektivität nun selbst gefragt ist und damit auch religiös thematisiert wird. Sie betrifft auch die gesamte Kultur, in der die Grenzen zwischen dem Religiösen und dem Nichtreligiösen verschwimmen.

Das Verschwimmen der Grenzen zwischen dem Religiösen und dem Nichtreligiösen wirft allerdings auch eine sehr grundlegende Frage auf: Wie können wir uns mit der »Religion« beschäftigen, wenn Religion von ande-

ren kulturellen Phänomenen nicht mehr deutlich abgrenzbar ist? Bevor wir uns mit den Ausprägungen der Spiritualität und der populären Religion beschäftigen, müssen wir uns deswegen wenigstens noch kurz mit der Frage der begrifflichen Festlegung von »Religion« beschäftigen.

II

Religion, Transzendenz und Sozialität – eine theoretische Klärung

Schwierigkeiten mit der »Religion«

Wer über Religion redet, bewegt sich auf Glatteis. Allein die Versuche, den Gegenstand zu bestimmen, sind zahllos. Derart heftige Auseinandersetzungen haben sich am Problem der Definition von Religion entbrannt, dass manche Forscher und Denker von einer begrifflichen Präzisierung vollkommen absehen wollen. Diese Weigerung wird häufig mit dem Vorwurf verbunden, alle bisherigen Definitionen seien unscharf. So wenig man an der Existenz unscharfer Definitionen von Religion zweifeln mag, besteht das Problem jedoch eher in der Vielfalt als in der Unschärfe der Definitionen. Dass Begriffe in der Wissenschaft umstritten sind, ist kein Einzelfall und trifft beileibe nicht allein auf die Religion zu. Erinnerung sei nur an das ähnliche Schicksal der Begriffe »Kultur« oder »Politik«. Aus diesem Grunde jeden Definitionsversuch zu unterlassen, käme einer Weigerung gleich, überhaupt Wissenschaft treiben zu wollen.

Rufen wir eines in Erinnerung: Bei dem Ausdruck Religion handelt es sich um eine vergleichsweise junge Bezeichnung. Erst in der europäischen Neuzeit gewinnt der lateinische Begriff substantiell an Bedeutung, nämlich genau in dem Zeitraum, als man sich im Okzident in wachsendem Maße mit anderen Religionen als der christlichen konfrontiert sah. Seit Beginn des 19. Jahrhunderts bemühen sich die Wissenschaften, den Religionsbegriff zu festigen, doch entzieht er sich immer wieder allen Versuchen einer exakteren Bestimmung. Neben metaphysischen Untiefen gibt es weitere bedeutende Gründe für die Schwierigkeit der Definition von Religion. Einer rührt aus dem Umstand, dass Religion nicht allein ein wissenschaftlicher Terminus ist. Vielmehr ist Religion ebenso ein Begriff der Akteure selbst, die von der Wissenschaft untersucht werden. Und weil Wissenschaftler und Alltagsmenschen nicht in zwei streng getrennten Welten leben, kommt es leicht zu Interferenzen, Verwechslungen oder Überlagerungen zwischen den beiden Bezeichnungen. Das kann bis zum Streit führen, bei

dem sich die Alltagsmenschen gegen die von Wissenschaftlern geprägten Begriff auflehnen oder vice versa Wissenschaftler sich dezidiert gegen Alltagsbedeutungen abgrenzen. Den Sozialwissenschaften ist dieses spannungsreiche Wechselverhältnis zwischen »Alltagswissen« und wissenschaftlichem Wissen sehr geläufig. In der Regel wird es dadurch bewältigt, dass ein Begriff als wissenschaftlichen Terminus neu eingeführt wird, der wissenschaftlichen Erfordernissen entsprechend definiert und nachfolgend ebenso »gemessen« und für empirische Beobachtungen fruchtbar gemacht werden kann.¹

Das allein behebt indes nicht alle Definitionsprobleme. Denn die wissenschaftliche Festlegung eines Begriffes unterliegt immer strikteren Anforderungen als seine Verwendung im Alltag. Von tragender Bedeutung ist allerdings der Bezug zwischen beiden. Und hier präsentiert sich ein weiteres Problem, weil sich der Alltagsbegriff der Religion über die Zeit wandelt.² Aus diesem Grund soll hier ein alternativer Begriff als zentraler Terminus der Religionssoziologie vorgeschlagen werden: Transzendenz. Der Begriff der Transzendenz bewahrt nicht allein vor einer häufigen monotheistischen Engführung der Religion. In der Fassung, die hier vorgeschlagen wird, vermeidet er zudem theologische Anklänge, die eine bestimmte und abschließende Vorstellung des Göttlichen voraussetzen. Dieser Grundbegriff soll im Folgenden in aller Kürze umrissen werden.

Begriffsbestimmungen sind immer abstrakte Unternehmungen. Indem sie das Verständnis eines Gegenstands mitprägen, greifen sie jedoch selbst in die Welt mit ein und üben in diesem Sinne auch Macht aus. Erinnerung sei dabei nur an die Debatte um Orientalismus und Postkolonialismus. Hier wurde der westlichen Theologie und der Religionswissenschaft vorgehalten, dass ihre Definitionen von einem abendländischen Religionsmodell ausgingen, das alle anderen Religionen aus dieser verzerrten Perspektive betrachte. Da sich das okzidentale Denken mit Gewalt durchgesetzt habe, sei es zu einer Verwestlichung anderer Kulturen gekommen. Die Übernahme des okzidentalen Religionsbegriffs etwa habe dazu geführt, dass nun auch der Hinduismus, der Buddhismus und der Islam nach dem Muster abendländischer Religion gedacht und entsprechend gestaltet würden. Demgegenüber wenden muslimische Theologen ein, der Islam könne nie nach dem Modell der westlichen Religion verstanden werden, die sich, wie sie beklagen, lediglich auf einzelne und eingegrenzte Lebensbereiche beschränke. Deswegen sei der Begriff der Religion unangemessen.

1 Schütz, »Wissenschaftliche Interpretationen und Alltagsverständnis«, 1971

2 Hölscher, »Religion im Wandel«, 1999

Dass dieser Vorwurf eher für die neuzeitlichen Veränderungen des Christentums gilt, entkräftet das Argument nicht grundlegend. Es ist sicherlich auch nicht zu bestreiten, dass seine Rezeption im Westen zu einer schriftkundigen Dogmatisierung des Buddhismus geführt hat. Ebenso ist zutreffend, dass die Eroberung Indiens durch Großbritannien und die daran anschließende Interpretation der indischen Religionen durch den Westen ganz wesentlich dafür verantwortlich war, dass der Hinduismus überhaupt allmählich als eine halbwegs einheitliche Religion verstanden wurde – auch von den Hindi selbst. (Es ist übrigens bezeichnend für den Fundamentalismus, dass erst dieses verwestlichte Verständnis die Grundlage für den »fundamentalistischen« Neo-Hinduismus war.) Schließlich hat auch der Islam erst mit seiner Migration nach Europa in jüngerer Zeit die westlichen Formen religiöser Organisation angenommen – und zwar durchaus auch in den Ursprungsländern. Die Entstehung der radikalen Sufi-Orden in Ägypten verdankt sich beispielsweise ganz wesentlich der Förderung durch den sich modernisierenden, nach westlichem Muster organisierten Staat.

Die Schwierigkeiten mit dem Begriff der Religion nehmen weiter zu, wenn wir uns mit einfachen archaischen Gesellschaften beschäftigen, die noch keine religiösen Organisationen nach dem Muster etwa der heutigen Kirchen oder Sekten kennen. So zeigen etwa die Untersuchungen zu australischen Ureinwohnern, wie sehr sich diese in ihrem Alltag an den Vorstellungen ihrer Ahnen orientieren und wie ihre Wirklichkeit dadurch mitgeprägt wird. Die Religion der australischen Aborigines bildet deswegen den Ausgangspunkt der klassischen Analysen des französischen Religionssoziologen Émile Durkheim.³ Wenn es, so Durkheims Überlegung, etwas Allgemeines an der Religion gibt, dann können wir dieses Allgemeine leichter an seinen einfachen archaischen Ausprägungen erkennen als in den Formen, die in komplexen modernen Gesellschaften auftreten. Diese Religion definiert er als ein System von Glaubensüberzeugungen und rituellen Handlungen. Der Kern der Religion bestehe in einer deutlichen Unterscheidung zwischen dem Sakralen und dem Profanen.

Das Heilige oder das Sakrale, das verehrt wird, ist für Durkheim jedoch nicht einfach eine Gottheit, eine metaphysische Kraft oder eine besondere Erfahrung. Für den Soziologen Durkheim ist das Sakrale die symbolisierte Form der Gesellschaft selbst.⁴ Oder anders herum: Die Gesellschaft ist das Heilige. Sie ist es, die den Einzelnen »transzendiert«, stellt sie doch das

3 Jaspers, *Ursprung und Ziel*, 1956

4 Durkheim, *Elementare Formen*, 1981

einzig Überindividuelle dar, was für den Einzelnen erfahrbar wird. Denn es ist die Gesellschaft, die straft, Handlungen begrenzt und Handlungen gleichsam verlängert. Wie immer die Menschen das Sakrale deuten – es ist, so Durkheim, im Grunde und im Kern das Soziale selbst. Als Ritual müsse sie gemeinschaftlich inszeniert werden, als Dogma müsse sie vermittelt werden, und letztlich nehme auch die gesamte Macht des Sakralen einen gesellschaftlichen Ausdruck an. In der einfachsten Form der Religion komme dieses Prinzip am deutlichsten zum Ausdruck: Das heilige Totem der australischen Ureinwohner ist zugleich das Identifikationszeichen eines Clans. Die Rituale sind die kollektiven Aktivitäten des Clans, in denen er sich selbst darstellt, und die Grenzen des Sakralen werden vom Kollektiv gewahrt, das die Strafen für Tabubrüche ahndet und damit das Sakrale subjektiv erfahrbar macht.

Die Religionen der Achsenzeit

Durkheims Annahme, dass einfache Gesellschaften eine scharfe Trennung von Sakralem und Profanem aufwiesen, ist in der Folge scharfer Kritik unterzogen worden. Denn die spätere Erforschung der australischen Ureinwohner deutet eher darauf hin, dass Profanes und Sakrales in dieser Kultur vielmehr in einem engen Zusammenhang gedacht werden müssen: Verstorbene Ahnen und Lebende verkehren miteinander in Welten, in denen sich Sakrales und Profanes mischen.⁵ Die Unterscheidung zwischen Sakralem und Profanem ist in verschiedenen Gesellschaften zweifellos unterschiedlich ausgeprägt. Sie gilt als zentrales Religionsmerkmal, sofern darunter die »klassischen«, also insbesondere die großen Weltreligionen verstanden werden: Christentum, Buddhismus, Hinduismus und Islam. Nimmt man diese Beschränkung vor, muss indes konsequenterweise auch der Religionsbegriff selbst historisch begrenzt werden – eine Einschränkung, die einen weiteren Grund dafür liefert, anstatt des kulturell und sachlich begrenzten Begriffs der Religion den der Transzendenz als umfassenderen Begriff zu verwenden.

Wenn wir die Weltreligionen nämlich näher betrachten, fällt auf, dass sie weder räumlich noch zeitlich sehr weit auseinander liegen. Was wir Religion in einem engeren Sinne nennen, ist in etwa 1.000 Jahren entstanden. Nicht nur in zeitlicher Hinsicht ist Religion in einem prägnanten

⁵ Duerr, *Traumzeit*, 1978

Sinn lediglich ein historischer Sonderfall; auch räumlich ist ihre Entwicklung auf ein großes, aber eben nicht globales Gebiet beschränkt. Es reicht in etwa von Vorderasien bis Zentralasien. Angesichts der historischen und geografischen Verdichtung der Entstehung der Religion prägte der deutsche Philosoph Karl Jaspers den Ausdruck der »großen Achsenzeit«, in der sich das antike Judentum, die griechische Philosophie, das Christentum, der Zoroastrismus, die chinesische Philosophie, der Hinduismus, der Buddhismus und – etwas weiter gedehnt – der Islam gebildet haben.

Im Zeitraum zwischen 800 und 200 v. Chr. sei der Mensch, so Jaspers, zu einem neuen Bewusstsein gekommen. Diese »Revolution des Gewissens« – deren Wurzeln wohl auf Entwicklungen in der ägyptischen Religion zurück gehen⁶ – dürfe keineswegs als rein geistige Entwicklung angesehen werden (und schon gar nicht reduktionistisch als Folge irgendwelcher Hirnveränderungen erklärt werden). Vielmehr scheint die zunehmende Fülle kleiner Städte und Staaten, der meist konfliktreiche Kontakt der Kulturen und die damit verbundene Kommunikation dazu geführt zu haben, dass die Geschichte der eigenen Gemeinschaft zum Gegenstand des Nachdenkens wurde – was durch die Arbeitsteilung in den frühen Städten befördert wurde. Damit träten Reflexion, die Erkenntnis eigener Grenzen und mystische Gottesgedanken auf, und zwar bezeichnenderweise zumeist in einer Art theologischem Diskurs.

Dass die Gemeinschaft in den Begriffen der Religion gefasst wird, lässt sich leicht in Einklang bringen mit der Durkheimschen Vorstellung, die nahe legt, die geistige Entwicklung widerspiegele die soziale Struktur einer Gesellschaft, allerdings, nach Auffassung Durkheims in »religiös verbrämten« Gestalt. Die Eigenständigkeit des als äußere Tatsache erlebten Sozialen gegenüber dem Individuum gibt für Durkheim das Muster vor für die Unterscheidung zwischen dem Außerweltlichen, Sakralen, Transzendenten und dem Innerweltlichen, Profanen, Immanenten, die nun zu einem grundlegenden Zug der Religionen wird.

Der Begriff der Achsenzeit ist von dem israelischen Soziologen Shmuel Eisenstadt aufgenommen und zur Deutung der Moderne genutzt worden.⁷ Dabei scheint die historische Frage, ob sich die Ausbildung der Religion genau in diesem Zeitraum bewegt, weniger relevant als der Befund, dass Religion in der uns bekannten Form eine besondere historische Konstruktion

⁶ Breasted, *Geschichte Ägyptens*; vgl. auch Assmann, *Ägypten*, 1984, der die Sonderentwicklung an den Monotheismus bindet.

⁷ Eisenstadt, *Fundamentalism*, 1999

darstellt und keine überzeitliche Universalie. Wenn wir also von Religion reden, sollten wir auf die Merkmale dieser historischen Konstruktion achten.

Bei aller Vielfalt scheint das wesentlich neue Merkmal der Religion in der scharfen Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz zu liegen, die eine »soziale Tatsache« ist und zugleich auch ein Orientierungsmuster für das alltägliche und das institutionelle Handeln. Der historische Sprung zur Religion wird keineswegs erst mit dem Monotheismus vollzogen.⁸ Vielmehr besteht die zentrale Unterscheidung der Religion zwischen dem Sakralen und dem Profanen. Diese Unterscheidung findet ihren sozial sichtbaren Ausdruck in der Institutionalisierung, die das Sakrale auszugrenzen beginnt (wenn auch zumeist im Verein mit anderen gesellschaftlichen Funktionen, wie etwa der medizinischen im Schamanismus oder der politischen in den frühen vorderasiatischen Städten und im »Gotteskönigtum«⁹).

Bevor wir uns im letzten Abschnitt dieses Kapitels der sozialen Konstruktion der Religion zuwenden, sollte die wissenssoziologische Folge der Unterscheidung des Sakralen hervorgehoben werden. Denn mit ihr ist eine Öffnung der Transzendenz verbunden, die sprichwörtlich den »Raum« für neue Handlungsentwürfe bereitet: Die gesellschaftliche Vorstellung eines Außerweltlichen schafft nicht allein die Möglichkeit zur theologischen Ausgestaltung eben jener Sphäre. Sie bietet ebenso eine neue Ausrichtungsmöglichkeit für die Handlungsentwürfe der Alltagsmenschen, die damit über das Mundane hinausgreifen. Wie Eisenstadt hervorhebt, schaffen gesellschaftlich geteilte Transzendenzvorstellungen als eigene Kategorie eine kollektive Plausibilität von Visionen für eine Mehrzahl von Handelnden. Diese Plausibilität basiert zum einen auf ihrer Nichtalltäglichkeit; doch drohen sie auch gerade deswegen in eine Spannung mit der realen Welt des Alltags zu geraten. Dabei mag es sich etwa um die Spannung zwischen dem jenseitigen Heilsziel von Mönchen und der profanen Alltagswelt der Laien handeln oder um die Spannung zwischen dem Nirwana und den Freuden des Alltags in dieser Welt.

Die Spannungen zwischen dem sakralen Jenseits und dem Alltag sind keine nur geistesgeschichtlichen Phänomene, sondern drücken sich in manifesten sozialen Konflikten zwischen denen aus, die das jeweilige Prinzip vertreten. Aus diesen Auseinandersetzungen folgt auch eine Transformation der Kategorie des Sozialen. Sie hat in der Moderne dazu geführt, dass das Soziale innerweltlich gefasst werden konnte: Auf der Grundlage des jüdischen Mes-

8 Assmann, *Mosaische Unterscheidung*, 2003

9 Eliade, *Schamanismus*, 1975; Kippenberg, *Vorderasiatische Erlösungsreligionen*, 1988

sianismus, des christlichen Glaubens an das tausendjährige Reich und des griechischen Rationalismus wurden vormals sakrale Heilsziele in eine diesseitige Utopie verwandelt. Ihren Ausdruck findet dies beispielsweise in der Utopie einer gerechten Gesellschaft, wie sie von den französischen Jakobinern als »rationale Religion« geschaffen wurde. Auch der Hegelsche Gedanke einer Vernunft, die im Laufe der Geschichte und in Form des Staates zu sich selbst komme, kann ihre sakrale Herkunft kaum verleugnen – ebenso wenig wie die Marxsche Utopie der kommunistischen Gesellschaft, die nicht im Jenseits, sondern vielmehr in einer menschlich gestalteten Zukunft angesiedelt wird und deren Realisierung mit den Mitteln der Wissenschaft herbeigeführt und gerechtfertigt werden soll. In all diesen Fällen liefert die Unterscheidung zwischen profanem »Hier« und jenseitigem »Dort« ein das Handeln einzelner und ganzer Kollektive leitende Deutungsmuster, auch wenn die Unterscheidung bei den weltlichen Utopien eben nicht mehr streng durchgeführt wird.

Eisenstadts Theorie ist in einer Hinsicht sehr aufschlussreich, weil er die Unterscheidung zwischen dem Sakralen (bei ihm »Transzendenten«) und dem Profanen aufnimmt, um dann die »Entsakralisierung« als einen Prozess der, wie man sagen könnte, »Verinnerweltlichung« zu erklären. Dieser Prozess beinhaltet eine Verlagerung der einst ausgegliederten Visionen in die Welt hinein – selbst wenn die Zugänglichkeit dieser Welt dabei in die Zukunft verschoben wird. Die Utopie der französischen Jakobiner zehrt ebenso wenig wie die des Kommunismus noch von der radikalen Unterscheidung, die vom Begriffspaar »sakral« und »profan« unterstellt wird; sie weist vielmehr auf fließende Übergänge hin, die vom Begriff der Transzendenz umfasst werden. Erst dieser umfassende Transzendenzbegriff ermöglicht die in der Einleitung angedeutete Erklärung einer vorgeblichen Renaissance der Religion: Die Religion tritt an die Stelle weltlicher Ideologien, die nach dem Ende des Kalten Krieges und dem Zusammenbruch des Zwei-Blöcke-Systems ihre Plausibilität verloren haben.

Eisenstadt steht mit seiner Vorstellung eines historischen Prozesses der Verinnerweltlichung des Jenseitigen keineswegs allein. Schon Max Webers berühmte Protestantismusthese hatte den Nachweis zu führen versucht, dass der kapitalistische Geist der Nutzenorientierung im Wesentlichen der protestantischen Orientierung an einen Deus absconditus entspringe. Dieser Vorstellung zufolge ist der »verborgene Gott« so weit in die Transzendenz entrückt, dass sein Wille unergründlich erscheinen musste. Die frühen Bürger, die sich dem Protestantismus anschlossen, nutzten die Wahlverwandtschaft dieses entrückten Gottes, um ihr selbstbestimmtes Handeln zu legitimieren, das sich nun am eigenen Erfolg beweisen sollte –

und dies auch tat. Es war schließlich der – ökonomische – Erfolg dieser Handlungsorientierung und dessen nicht allein wirtschaftlichen Folgen, die den Gott ins Jenseits und die Kirche ins Abseits rücken sollten.¹⁰

Bekanntlich hat Weber diese Verinnerweltlichung als »Entzauberung« gedeutet. Mit diesem malerischen Wort wies er nicht nur auf den Niedergang der Zauberer, also der Magie hin, die sich im 18. Jahrhundert deutlich abzeichnete.¹¹ Entzauberung bezeichnet für ihn ganz allgemein die Säkularisierung, also den Niedergang der Religion und damit auch den Verlust aller Transzendenz. Wie wir gesehen haben, ist diese weite Bedeutung in den Begriff der Säkularisierung mit eingegangen. Die Säkularisierung ist der Todesstoß Gottes (Nietzsche), dessen Verschwinden zu dem führt, was der Expressionismus so einprägsam als »transzendente Obdachlosigkeit« bezeichnete. Dieses dramatische Bild der Entzauberung schwört – wenn man es so ausdrücken will – die religiöse Apokalypse herbei, die allerdings nicht im Untergang der Welt endet, sondern im Ende des Religiösen »hinter« der Welt (oder ihrem Aufgehen in Kultur). In unserem Alltagswortschatz kommt diese kulturkritische Deutung der Säkularisierung heute noch in den lediglich etwas unschuldiger klingenden kulturkritischen Topoi vom »Sinnverlust«, von der »Sinnlücke« oder »Sinndefizit« zum Ausdruck, die das Verschwinden der Religion erzeuge.

Ganz offenbar ist diese Denkweise sehr stark von der Religion und ihrem alteuropäischen Modell des Sakralen geprägt. Denn folgen wir dem Argument Eisenstadts genauer, dann wird offensichtlich, dass die beschriebene Entwicklung der Verinnerweltlichung nicht zwangsläufig in eine Auflösung des Sakralen münden muss. Wir müssen sie keineswegs als Verlust verstehen, sondern können sie auch als Ausweitung deuten: Als Überschreitung der Grenze zwischen Sakralem und Profanem, als Entgrenzung, die nicht zur Vernichtung der Inhalte führt, wohl aber die scharfe binäre Unterscheidung auflöst. So betrachtet, hat die Moderne lediglich die Religion – als institutionell verfasste allgemein verbindliche Glaubensform – verloren, nicht aber die Transzendenz. Vielmehr sind dieser Deutung zufolge die Grenzen zwischen Profanem und Sakralem flüssig oder zumindest so durchlässig geworden, dass diese Unterscheidung nicht mehr als konstitutiv dafür dienen kann, was wir allgemeiner als Transzendenz bezeichnen.

Betrachten wir einige Beispiele, um diese Deutung zu stützen: Die Modernisierung der Gesellschaft führt bekanntlich zur Ausbildung einer empiri-

10 Weber, »Protestantische Ethik« 1988

11 Thomas, *Decline of magic*, 1971

rischen Wissenschaft, die beansprucht, allein die Erfahrungen gelten zu lassen, die intersubjektiv bestätigt werden können. Dass sich diese Vorstellung der Wissenschaft bald von ihren alltäglichen Wurzeln löst und, wie man heute sagen würde, »abhebt«, ist von Husserl als »Krise der Wissenschaft« beklagt worden. Diese Entwicklung ist sicherlich auch in den religiösen Wurzeln des wissenschaftlichen Denkens verankert, das nicht nur das »Buch des Lebens« studieren will, sondern darüber hinaus hinter den einfachen und für jeden Alltagsmenschen wahrnehmbaren sekundären Qualitäten die eigentlichen »primären« Qualitäten zu ergründen trachtet. So etwa Galileo: »Wer ein Buch lesen will, muss die Sprache kennen, in der es geschrieben ist. Die Natur ist ein Buch, und die Buchstaben, mit denen es geschrieben ist, sind Dreiecke, Kreise und Quadrate.«¹²

Weil die Wissenschaft religiöse Wurzeln hat, verwundert es wenig, dass auch die alten magischen Praktiken die Entstehung der Wissenschaften begleiten: Die Alchemie wird noch von den überzeugtesten frühen Naturwissenschaftlern des 18. Jahrhunderts als Wissenschaft anerkannt, und erst spät fällt der Entschluss, die Astrologie nicht in die Royal Academy of Science aufzunehmen. Und während sich dann die Wissenschaft von ihren magischen Wurzeln zu distanzieren beginnt, entstehen schon wieder neue Grenzformen der Wissenschaft, wie beispielsweise an der Wende zum 19. Jahrhundert der Mesmerismus und die »Paraphysik« oder die weitaus randständigere Parapsychologie, deren Verhältnis zur Religion so ambivalent ist, dass sie die moderne Esoterik mit begründen helfen.¹³

Dass die von Weber beobachtete Entzauberung des 19. und 20. Jahrhunderts das Religiöse keineswegs ausgetrieben hat, machen ebenso die verschiedenen protestantischen Erweckungsbewegungen, die Marianische Bewegung wie die neuen christlich motivierten Sekten deutlich, zu denen Adventisten, Heilsarmee und die Zeugen Jehovas zählen. Verstärkt wird diese Wiederbelebung christlicher Religiosität durch nicht-christliche Religionserschöpfungen Anfang des 19. Jahrhunderts im Westen, wie etwa die Theosophie, den sehr verbreiteten Spiritismus und den Okkultismus. Zweifellos beklagen die großen Kirchen schon im 19. Jahrhundert die Säkularisierung, etwa mit Blick auf die wachsenden Schwierigkeiten, Arbeiter in die Kirchen zu führen. Deswegen beginnen sie damit, ihre Schäfchen statistisch zu erfassen.

12 Zitiert nach Luckmann, »Philosophie, Sozialwissenschaft und Alltagsleben«, 1980, 20; vgl. Galilei, *Il saggliatore*, 1965, 232

13 Hanegraaff, *New Age*, 1996

Trotz dieser Schwächung ihres sakralen Flügels und entgegen dessen, was der Säkularisierungsbegriff erwarten ließe, kann nicht einmal davon gesprochen werden, dass die Moderne die Zauberei tatsächlich ausgetrieben hätte. Das kann man leicht am vermeintlich sehr einfachen Beispiel einer traditionellen »magischen« (genauer: divinatorischen) Disziplin wie dem Wünschelrutengehen zeigen, auf das ich noch etwas ausführlich zu sprechen kommen werde.¹⁴ Dabei geht es um eine magische Praxis, die zunächst gleichsam in räumlicher Hinsicht eine divinatorische »Vorhersage«-Qualität hat: der Stab in der Hand des »Rutlers« kann untergründige, den Alltagsinnen nicht zugängliche Wasserbestände oder -läufe anzeigen. In ihrer erkennbaren Form ein Produkt des frühindustriellen Bergarbeiterwesens der Renaissance wurde das Wünschelrutengehen schon von der frühen Wissenschaft des Mineralogen Agricola behandelt, fiel jedoch bald unter das kirchliche Verdikt der Zauberei. In dem Maße, wie im Laufe des 18. Jahrhunderts die Rolle der theologischen Einschätzung des Phänomens abnimmt, wendet sich die Wissenschaft ihm zu. Bezeichnenderweise ist es in Deutschland ein mit Hegel und Goethe in Kontakt stehender Romantiker, der das neue gnostisch-esoterische Deutungsmodell dieser Magie entwickelt: Die Rute dreht sich nicht aufgrund von »Naturkräften«, sie dreht sich dank der »fühlenden Hand«, also Kraft der Fähigkeiten der Rutler und ihrer Verbundenheit mit der Natur. (Kosmisch wird diese Verbundenheit erst gegen Ende des 19. Jahrhundert.) Diese »Subjektivierung« der Magie verhindert zwar eine Behandlung im Rahmen der positivistischen Wissenschaft. Dennoch wird die vermeintlich »traditionelle« Magie des Wünschelrutengehens schon im 19. Jahrhundert in die moderne soziale Form der Vereine und Verbände gegossen. Ihre Verstärkung gegen Ende des 19. Jahrhunderts führt zu einer weiteren Modernisierung: Sie wird nun nicht mehr nur auf die Natur, sondern auf die Subjekte angewandt, also insbesondere zur Diagnose jener Krankheiten, die für die naturwissenschaftliche Medizin Schwierigkeiten bereiten. Damit betritt sie nicht nur ein klassisches Anwendungsfeld der Magie – die Heilkunst. Sie tut dies auch in der modernen Form des privatwirtschaftlichen Betriebs. Ohne die Verhältnisse zu beschönigen: das Wünschelrutengehen bleibt nicht nur marginal, es leidet, wie viele magische Praktiken, an Legitimationsproblemen – damals sogar mehr als heute. Gleichwohl wird an diesem Fall schwerlich die These festzumachen sein, die Moderne habe die Magie ausgetrieben.

14 Vgl. dazu Knoblauch, *Wünschelrutengänger*, 1991; Knoblauch, »Mythos der Entzauberung«, 2006

Wollte man historisch argumentieren, könnte man sagen: Die Entzauberung hat nie stattgefunden. Die Säkularisierung ist ein Prozess der Entsakralisierung, aber nicht des Verlustes von Transzendenz. Allerdings bedürfte eine so formulierte These eines historischen Belegs, einer sozusagen »alternativen« Religionsgeschichte, die anderen Forschern überlassen bleiben muss.¹⁵ Ich möchte in dieser Arbeit nicht vornehmlich den zeitlichen Verlauf dieser Entsakralisierung beschreiben. Mein Ziel ist es vielmehr, den gegenwärtigen Bereich zu skizzieren, der sich jenseits der Trennung von »sakral« und »profan« befindet. Dafür verwende ich den Begriff der Transzendenz. Da dieser Begriff ebenso missverständlich verwendet wird wie der Religionsbegriff, möchte ich zunächst skizzieren, was ich unter dem Transzendenzbegriff verstehe, um dann auf wieder zum Begriff der Religion zurückzukehren. Erst nach dieser Begriffsklärung können wir uns den empirischen Sachverhalten zuwenden.

Transzendenz statt Religion

Wie erwähnt, gehen sowohl Emile Durkheim wie auch Max Weber davon aus, dass sich religiöse Sinnorientierungen auf eine Hinterwelt beziehen. Noch Generationen später sieht auch Niklas Luhmann die binäre Unterscheidung zwischen Transzendenz und Immanenz als das Kennzeichen der Religion an, die er ansonsten lediglich funktional definiert.¹⁶ In allen Fällen gehen diese Theoretiker von einer binären Codierung aus, für die einmal das Begriffspaar »sakral« und »profan«, ein anderes Mal »Vorder-« und »Hinterwelt« oder auch »Transzendenz« und »Immanenz« steht.

Diese recht abstrakte Unterscheidung hat überaus praktische Folgen. So vertreten auch die christlichen Kirchen die Auffassung, die Religion beziehe sich auf einen eigenen Sinnbereich, der sich von dem der Wissenschaft grundlegend unterscheide. Wissenschaft beziehe sich auf »Weltwissen«, während sich der »Glaube« dem Zugriff der Wissenschaft entziehe und deswegen eine andere Form des Wissens darstelle. Sicherlich gilt für viele, wenn auch nicht alle religiösen Vorstellungen, dass sie der Wissenschaft entgegen stehen. Der fundamentalistische Kreationismus, das New Age,

15 Um neben Hanegraaff ein weiteres Beispiel für eine solche alternative Religionsgeschichte zu nennen: Sawicki, *Leben mit den Toten*, 2000

16 Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, 2002

aber auch die Gnosis und die Mystik widersprechen jedoch dieser Opposition, denn sie halten eine Mischform von Religion und Wissenschaft für möglich, wie sie in einer ganzheitlichen Erkenntnis zum Tragen komme. Auch ein wissenschaftlicher Zugang, der davon ausgeht, dass die wissenschaftliche Erfahrung keinen Bereich bildet, sondern in der alltäglichen Erfahrungsmodalität des Menschen gründet, wird mit der Unterscheidung zweier scharf geschiedener »Sinnabteilungen« Schwierigkeiten haben. Ist es tatsächlich so, dass die Beobachtung eines fallenden Apfels der Welt des Alltags enthoben ist? Können wir mit Recht in einer rationalistischen Zivilisation behaupten, dass die Reflexion über Kausalität tatsächlich etwas wäre, was im Alltag überhaupt nicht stattfindet? Und möchten wir als rational Handelnde, die auf dem festen Boden der Alltagsrealität stehen, tatsächlich reklamieren, unsere Träume seien keine Erfahrungen, unsere Handlungsphantasien lediglich Illusionen? Sind nicht gerade die überzeugtesten Ufo-Forscher entschiedene Positivisten? Finden wir nicht gerade in der Theologie – nicht erst seit Pascal – ganz entschiedene Rationalisten?

Eine Zwei-Reiche-Lehre von Religiösem hier und Wissenschaftlichem da folgt zwar der institutionellen Aufteilung von Religion und Wissenschaft in zwei halbwegs voneinander abgegrenzte »Subsysteme«. Weil sie deswegen zur Legitimation dieser Grenzen dient, überrascht es wenig, dass sie von den institutionellen Vertretern der Kirchen – etwa der Evangelischen wie der Katholischen Kirche – aufrecht erhalten wird. Aus der Sicht einer Sozialwissenschaft, die den Menschen nicht als biologisch-kausales Objekt, sondern als sinnverstehendes Subjekt fasst, das Erfahrungen macht und Handlungen vollzieht und die Sozialwelt damit erst miterschafft, scheint die säuberliche Abtrennung von Religion und Wissenschaft eher ein spätes Produkt der historischen Entwicklung als ein universales Merkmal menschlichen Handelns und Wissens zu sein, und auch dies nur aus der Perspektive der »Systeme« und nicht aus der Perspektive der Menschen.

Damit soll keineswegs bestritten werden, dass das Religiöse etwas Eigenes sein kann – gerade die Bestimmung dieses Eigenen ist ja der Gegenstand der historischen Formen der Religion. Wir können jedoch der Vielfalt der Religionen und der Bandbreite des Religiösen eher gerecht werden, wenn wir davon ausgehen, dass dem Religiösen eine allgemeinere Form zugrunde liegt. In der Soziologie hatte schon Simmel auf diese allgemeinere Form hingewiesen, als er vom »Religiösen« oder der Religiosität sprach.¹⁷ Prominent wurde die Vorstellung einer der Religion zugrundeliegenden

17 Helle, »Einleitung«, 1989, 34

allgemeinen Form der Erfahrung, des Wissens und des Handelns von Thomas Luckmann vertreten, der dafür den Begriff der Transzendenz verwendet. Diesen Begriff nehme ich hier auf, denn er ist besonders geeignet, die gegenwärtigen Phänomene zu charakterisieren, die ich unter den Titeln populäre Religion und Spiritualität ausführlicher behandle. Außerdem erweist er sich als brauchbarer für die Beschreibung der Formen des Religiösen, die nicht von der Achsenzeit geprägt sind. Auch wenn dieser Begriff schon in das Allgemeinwissen über Religion übergegangen zu sein scheint, muss Luckmanns Begriff der Transzendenz zuerst kurz erläutert werden.

Obwohl der Begriff breit rezipiert wurde, müssen mehrere Missverständnisse ausgeräumt werden, die später auch das Verständnis dessen trüben können, was ich als Spiritualität und populäre Religion bezeichne. Zum einen handelt es sich nämlich bei Transzendenz keineswegs um einen Gegenstand der Erfahrung, der sich vom Nicht-Transzendenten, Profanen unterscheidet. Es ist nach dem bisher Gesagten erstens hervorzuheben, dass der Begriff der Transzendenz nicht binär aufgebaut ist. Zweitens ist zu betonen, dass Luckmann im Grunde mehrere Begriffe der Transzendenz miteinander vereint, die man deutlicher unterscheiden sollte. Vor allem das Missverständnis, Luckmann vertrete einen »nur« phänomenologischen Begriff der Transzendenz, hat manche zu dem Trugschluss verleitet, Transzendenz sei ein wesentlich subjektives Phänomen. Richtig ist: Transzendenz ist ein wesentlich soziales Phänomen – und damit zu Recht vor allem ein Gegenstand der sozialwissenschaftlichen Forschung. Ich möchte diese Thesen kurz erläutern, um danach auszuführen, in welchem Verhältnis das Transzendieren zur Religion steht.

Für das Verständnis von Transzendenz ist entscheidend, dass man sie nicht als Teil einer binären Unterscheidung sieht. Die Unterscheidung zwischen »Sakralem« und »Profanem« definiert zwar die Religion. Der Begriff der Transzendenz ist indes weiter, indem er diese Unterscheidung überwindet. Deswegen muss diese nicht-binäre Vorstellung der Transzendenz von jener binären Vorstellung unterschieden werden, die Transzendenz im Gegensatz zur Immanenz definiert. Die nicht-binäre Transzendenz, wie ich sie hier verstehe, bedarf keines Gegensatzes. Im Sinne des lateinischen »transcendere« bedeutet sie zwar das Hinübersteigen oder Überschreiten. Der Begriff setzt jedoch keineswegs notwendig eine Unterscheidung zwischen zwei festgelegten Bereichen voraus. Statt der Unterscheidung bezeichnet er die Verbindung und Entgrenzung als Überschreitung und Überwindung dessen, was als Grenze oder Differenz angesehen werden kann. Das Überschreiten kann als ein Prozess verstanden werden, der gerade dadurch, dass

er potentielle Grenzen überwindet, nicht notwendig eine Grenze ziehen muss. Das Transzendieren erfordert deswegen keine Grenzziehung wie zwischen dem Sakralen und dem Profanen. Wie wir sehen werden, wird die »Ganzheitlichkeit« der modernen Spiritualität viele Beispiele für das Ausbleiben der Grenzziehung bieten. Das gilt auch für die Erfahrungen des »Verschmelzens«, die in der mystischen Tradition beschrieben werden.

Die Transzendenz ist also weder die Grenze noch das Begrenzte. Das liegt vor allem darin begründet, dass es sich eigentlich nicht um einen Sachverhalt, sondern um einen Prozess handelt. In der Tat bezeichnet das Wort ursprünglich eine Aktivität, geht es doch auf das aktivische Partizip Präsens »transcendens« zurück.¹⁸ Um diesen aktivischen Charakter zu unterstreichen, sollte ich statt »Transzendenz« eigentlich immer »Transzendieren« schreiben – doch widersteht diese Substantivierung häufig dem grundlegenden Stilempfinden, so dass ich das Wort »Transzendenz« beibehalten möchte.

Halten wir fest, dass es sich beim Transzendieren um eine Aktivität handelt, dann stoßen wir sofort auf die religionssoziologische Theorie von Thomas Luckmann. Er versteht Transzendieren als Grundlage der Religion. Luckmann geht davon aus, dass der menschliche Organismus »in der Unmittelbarkeit seiner ablaufenden Erfahrungen völlig« aufginge, würde er diese Erfahrungen nicht transzendieren.¹⁹ Es zeichne die menschliche Lebensform aus, dass der Mensch seine instinktgeleiteten Grenzen überschreite, und genau damit sei die Fähigkeit zum Transzendieren schon benannt.

Der anthropologische und der phänomenologische Begriff der Transzendenz

Luckmann schließt damit an die Vorstellung der philosophischen Anthropologie an, wie sie etwa auch von Plessner vertreten wurde. Plessner sieht den Menschen durch seine exzentrische Positionalität definiert, da er durch seinen Körper eine feste Position in der Welt hat, sich aber zugleich auf sich und seinen Körper beziehen, also gleichsam »außer sich« sein kann.

¹⁸ Erst die scholastische Deutung substantiviert diese Aktivität; Holzey, »Transzendenz«, 1979, 9

¹⁹ Luckmann, *Unsichtbare Religion*, 1991, 82. Dies folgt durchaus der platonischen Vorstellung, die zwischen Seiendem, das der Wahrnehmung zugänglich sei, und Seiendem, das nur dem Verstand zugänglich ist, unterscheidet – ohne jedoch das Seiende zu setzen.

Dieses »Außer-Sich-Sein« meint hier noch keineswegs eine Form der Ekstase, sondern die Fähigkeit der Selbstbeobachtung und der Selbstbehandlung, die Plessner als »exzentrisch« bezeichnet und die in seinen Augen in der Religion mündet.²⁰

Auch Luckmann unterstellt, dass der Mensch auf das Transzendieren angewiesen ist, weil sein Handeln auf die Umwelt eben zu wenig instinktiv geregelt ist. Schon wenn wir nicht allein das wahrnehmen, was sich dem organischen Apparat darbietet, und nicht nur auf das reagieren, was als Reiz Teil der Wahrnehmung ist, vollziehen wir einen Akt der Transzendenz, denn wir erfahren etwas, was den Sinnen bzw. dem biologischen Wahrnehmungsapparat aktuell nicht »präsent« ist: Wir erinnern uns an »typische« und ähnliche Erfahrungen, entwerfen andere »Reaktionen« als die bislang erfolglosen, wirken nicht sofort, sondern verzögern die Reaktion auf später, bewegen uns an einen anderen Ort, an dem wir zuvor noch nie waren. Transzendenz bedeutet folglich, dass den mitgelieferten sinnlichen Daten zusätzliche Sinnaspekte hinzugefügt werden, die naturwissenschaftlich nicht nachprüfbar sind. Sie beziehen sich also gleichsam auf die »Sinn-schicht«, mit der wir die Welt überziehen.

Man kann dies mit der Entwicklungsgeschichte des Menschen in Verbindung bringen. Denn es scheint sehr wahrscheinlich zu sein, dass die – umweltlich bedingte – Entwicklung des aufrechten Gangs beim Menschen die Freisetzung der Hand zur Folge hatte.²¹ Diese Freisetzung der Hand ermöglichte ihren Einsatz zu kommunikativen Zwecken, etwa zum Hindeuten, Zeigen und Verweisen – also der Erstellung von Sinnrelationen, die über das organisch Wahrgenommene hinausgehen. Evolutionsbiologisch gibt es deutliche Hinweise darauf, dass diese elementaren Formen des Sinnhaften nicht auf organische Entwicklung etwa des Gehirns zu reduzieren sind, sondern sich in der sozialen Interaktion ausbilden.²² Auf diesen sozialen Ursprung des Transzendierens werde ich später noch einmal zurückkommen.

Wie vorläufig und ungesichert solche Erkenntnisse auch sein mögen, bewegen wir uns recht zweifellos im Bereich der (philosophischen) Anthropologie. Luckmanns Transzendieren ist deswegen zunächst auch anthropologisch zu verstehen: Es macht das Gattungswesen erst zum Menschen.

20 Plessner, *Stufen des Organischen*, 1975, 341ff; auf die Nähe zu Foucaults Theorie der »Selbsttechniken« und der Subjektivierung müsste in einem anderen Zusammenhang eingegangen werden

21 Leroi-Gourhan, *Hand und Wort*, 1988

22 Tomasello, *Human Communication*, 2008

Allerdings verwendet Luckmann neben diesem anthropologischen Begriff des Transzendierens auch noch einen zweiten phänomenologischen Begriff der Transzendenz, der davon unabhängige Merkmale aufweist. Hier geht es weniger um die Bedeutung des Transzendierens für das Menschsein, sondern um eine Art Binnensicht der Transzendenz. Was bedeutet Transzendieren aus meiner Perspektive – also aus der Perspektive des Subjekts? Zur Beschreibung dieser subjektiven Perspektive zieht Luckmann die Phänomenologie heran. Die Phänomenologie richtet sich auf die Erfahrungen, wie sie sich dem Subjekt geben. Genauer gesagt: sie behandelt nicht das, was erfahren wird – also die Gegenstände. Während die Beschreibung der Erfahrungsgegenstände als »Empirie« ja auch eine Aufgabe der Wissenschaft ist, zielt sie genauer auf den zeitlichen Vorgang des Erfahrens.

Diesen zeitlichen Ablauf des Erfahrens begreift die Phänomenologie als einen aktiven Prozess, in dem sich das Bewusstsein ausbildet. Weil das Machen der Erfahrung ein wesentlich zeitlicher Prozess ist, wird auch das Bewusstsein als ein zeitlicher Prozess angesehen. Das Bewusstsein aber hat ein zweites Merkmal: es ist nämlich immer Bewusstsein »von etwas«. Für das Bewusstsein ist dabei nicht besonders entscheidend, ob dieses »etwas« damit getroffen wird oder überhaupt existiert. Es ist schon dann Bewusstsein, wenn es eine Art der Bezogenheit aufweist. Diese Bezogenheit nennt die Phänomenologie »Intentionalität«, und sie bildet den Baugrund für das phänomenologische Verständnis der Transzendenz.

Wenn wir unsere Erfahrungen nämlich näher betrachten, stellen wir fest, dass Einiges von dem, was wir erfahren, relativ unmittelbar wahrnehmbar ist und auch diesen Eindruck erzeugt. Anderes dagegen ist »eigentlich« gar nicht wahrnehmbar, sondern seltsam vermittelt. Der Apfel, den wir gerade essen, ist eine solche eher unmittelbare (also über verschiedene Sinnesorgane zeitlich nah vermittelte) Erfahrung. Anders aber ist es mit dem Apfel, den wir gestern aßen. Wir essen ihn zwar nicht mehr, doch können wir uns daran erinnern, wie er schmeckte. Falls wir gerade einen anderen Apfel essen, können wir diesen Geschmack zuweilen so »rekonstruieren«, dass wir einen Vergleich anstellen können: Schmeckt dieser anders, handelt es sich sogar um eine andere Sorte? Man sieht daran, wie leicht unser Bewusstsein die Zeit überspringen kann und nebenbei auch noch Ähnlichkeiten und Unterschiede markiert (ein Prozess, den wir als Typisierung bezeichnen). Dieses Überspringen der unmittelbaren Erfahrung geschieht nicht nur in die vergangene Erfahrung hinein, sondern auch in die Zukunft. Wir wollen einen Apfel mit dem Geschmack etwa eines Gravensteiners essen, haben aber keinen zur Hand. Also gehen wir ins Obstgeschäft, oder wir pflanzen gar einen Baum.

In beiden Fällen erwarten wir das Essen in einer Zeit, die nicht in der unseres unmittelbaren Erfahrens liegt. Schütz und Luckmann nennen diese Art der Erfahrungen, die zeitlich in die Zukunft reichen, Handlungen. Handlungen also sind in die Zukunft entworfene Erfahrungen.

Ohne uns hier mit den Feinheiten der Handlungstheorie beschäftigen zu können, erkennen wir doch leicht, wie selbst ins einfachste Handeln eine Art »Utopie« eingelassen ist: die Vorstellung von etwas, das nicht da ist. Und auch im Erinnern überschreiten wir die Unmittelbarkeit auf eine Weise, die einerseits trivial, andererseits eben gerade deswegen beachtenswert ist, weil sie die Grundfesten unseres Verständnisses von Wirklichkeit bildet. Wir können handeln, ohne uns von unmittelbaren organischen Reizen (ich habe Hunger) leiten zu lassen. Wir können die Handlungen verzögern, in eine Zukunft entwerfen, und wir können sie mit einer Reihe von Handlungen verbinden, die als »Zukunft« erscheint. Schon das Erinnern und das Entwerfen schaffen einen Sinnhorizont, der die Welt des biologischen Organismus transzendiert.

Natürlich sind Erfahren und Handeln körperliche Phänomene, sind sie doch direkt mit dem Sinnesapparat verbunden und auf das Gehirn gestützt. Es wäre jedoch ein Fehler, sie auf die Hirntätigkeit zu reduzieren (die sie jedoch materiell stützt). Es handelt sich vielmehr um – wenn man so will – grundlegende Weisen, in denen wir eine geistige Welt erzeugen, die nicht unmittelbar auf biologischen Grundlagen ruht. Ich werde im nächsten Schritt erläutern, dass diese geistige Welt nicht aus dem Nichts entsteht oder der göttlichen Setzung eines Baumes der Erkenntnis bedarf, sondern gleichursprünglich mit der Entstehung des Sozialen ist. An dieser Stelle möchte ich die Aufmerksamkeit auf diese grundlegenden Prozesse des Geistigen lenken, die durchaus den ebenso etwas pathetischen Titel der Transzendenz verdienen.²³ Pathetisch ist der Titel, weil er nicht die jenseitigen Regionen menschlichen Erfahrens bezeichnet, sondern sich auf die grundlegende Sinnschicht der menschlichen Lebenswelt bezieht.

Schütz und Luckmann bezeichnen diese grundlegende Sinnschicht als »kleine Transendenzen« und unterscheiden sie von mittleren und großen Transendenzen.²⁴ Dem Unterschied zwischen kleinen und mittleren

23 Natürlich handelt es sich auch hier um Prozesse, die innerhalb der Phänomenologie noch weitaus detaillierter analysiert und auf viel basalere Prozesse – etwa die passiven Synthesen des Bewusstseins – zurückgeführt wurden, in denen das Geistige elementar eingelassen ist; vgl. z.B. Schütz, »Personalität in der Sozialwelt«, 2003

24 Vgl. Schütz & Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, 1984, Kap. VI; Luckmann, *Unsichtbare Religion*, 1991, Nachtrag

Transendenzen liegt die Ansicht zugrunde, dass sich die Erfahrung anderer Menschen – genauer gesagt: anderer Akteure »wie ich« – durchgängig von den kleinen Transendenzen unterscheidet. Kleine Transendenzen beziehen sich auf die Herstellung zeitlicher und räumlicher Sinnbeziehungen: Wir können den Geschmack nicht nur erinnern, wir können den gleichen Apfel auch wieder essen – und damit dieselbe Erfahrung (wenn auch zeitlich versetzt) erneut machen. Eine ähnliche prinzipielle Zugänglichkeit verbinden wir auch mit dem Räumlichen, das wir als eben hier oder dort erfahren oder an einem erinnerten Ort vermuten.

So sehr diese Erfahrungen etwas ins Spiel bringen, das unsere unmittelbaren Wahrnehmungen überschreitet, so nimmt doch die Begegnung mit anderen Menschen (oder genauer Wesen »wie ich«) einen Charakter an, der nicht in der Vorstellung einer kleinen Transzendenz aufgeht. Denn während wir kleine Transendenzen prinzipiell wenigstens in einigen Fällen selbst überwinden können (wir bewegen uns zum Ursachenherd, wir warten ab und sehen dann, was geschieht), schreiben wir zwar allen »wie wir« eine uns ähnliche Intentionalität zu – unmittelbar zugänglich sind uns aber die Bewusstseinsvorgänge der anderen nie. Sie sind immer nur mittelbar, also lediglich durch Kommunikation, zu erschließen. Das begründet die zentrale Rolle der Kommunikation für das Sozialleben.

Für die menschlichen Lebenswelten sind Transendenzen also keineswegs etwas Besonderes. Ganz im Gegenteil ist unsere Welt gerade dadurch gekennzeichnet, dass wir fortwährend transzendieren: wir gehen gewohnheitsmäßig mit der Zukunft ebenso wie mit der Vergangenheit und mit Anderen um. Um unsere Handlungen und Erfahrungen auf die Anderen abzustimmen, »zähmen« wir gleichsam diese Transendenzen in gemeinsame Zeiten und Räume. Diesen Bereich gezähmter Transendenzen von Zeit, Raum und Anderen können wir, in Anlehnung an Schütz und Luckmann, auch als Welt des Alltags bezeichnen. Der Alltag bildet den zentralen Bereich der Gesellschaft, denn hier findet Handeln und Kommunikation mit anderen statt. Alltag besteht darin, mit diesen Transendenzen auf eine sozial abgestimmte routinisierte Weise umzugehen. Diese Abstimmung erzielen wir durch Kommunikation, und wir sichern sie in der Regel durch Institutionen, denen wir deswegen einen Zwangscharakter verleihen.²⁵

Wenn wir das Transzendieren mit Blick auf die Unmittelbarkeit der Erfahrung bestimmen, dann bildet der Alltag jedoch keineswegs einen ge-

25 Zur Genese von Institutionen vgl. Berger & Luckmann, *Gesellschaftliche Konstruktion*, 1969

schlossenen Raum. Immer wieder machen wir auch Erfahrungen, die nicht von der Welt sind, in der wir Kinder ernähren, mit denen wir reden können, Häuser bauen, in denen wir nicht nass werden, oder Fische angeln, die unseren Hunger stillen. Wir alle machen Erfahrungen anderer, »männigfacher Wirklichkeiten«, wie Schütz sie nennt.²⁶ Dabei müssen wir gar nicht weit suchen, geschieht es uns doch häufig beim Lesen, dass wir »die Konzentration« verlieren, es schießen uns andere Gedanken, Pläne und Bilder durch den Kopf. Noch deutlicher wird der Begriff einer anderen Wirklichkeit, wenn wir einschlafen und zu träumen beginnen. Wir wissen, dass diese Träume keineswegs nur als aleatorische Hirngespinnste, als unbedeutende zufallsgenerierte Aneinanderreihung von Bildern gelten müssen. Im alten Testament werden Träume häufig als Mitteilungen Gottes gedeutet, und die Moderne sieht in ihnen mit Freud wenigstens einen symbolisierten Ausdruck der Tiefen unseres Unbewussten ansehen. Jedem Menschen, der träumt, ist deswegen auch die Unterscheidung zwischen Alltag und Traum sozusagen evident. Träume sind keineswegs die einzige Art von Erfahrungen, die Schütz und Luckmann den »großen Transcendenzen« zurechnen. »Solche Erfahrungen reichen von der Hilflosigkeit im Angesicht unkontrollierbarer natürlicher Ereignisse bis zum Wissen um den Tod. Sie werden regelmäßig von Angst oder Ekstase [...] begleitet. Erfahrungen dieser Art werden in aller Regel als unmittelbare Äußerungen der Wirklichkeit des sakralen Bereichs aufgefasst«.²⁷

Wie Luckmann hier andeutet, stehen die großen Transcendenzen tatsächlich schon in einer engen Beziehung zu dem, was wir gemeinhin Religion nennen, ja es klingt fast so, als bildeten sie den besonderen Sinnbereich der Religion, so dass sich am Ende zwischen den mittleren und den großen Transcendenzen doch wieder die Grenze zwischen dem Sakralen und Profanen aufzutun scheint. Luckmann wäre damit in großer Nähe zum oben schon angedeuteten Begriff der Religion, der damit durch eine besondere Art der Erfahrung eben großer Transcendenzen definiert wäre. Er geriete damit auch in die Nähe der sogenannten »substantialistischen« Theorien, die Religion durch spezifische Formen und Inhalte des Erfahrens definieren. Um den Begriff der Transcendenz zu verstehen, müssen wir das Verhältnis zur Vorstellung einer für die Religion spezifischen Erfahrung kurz ansprechen.

In der Religionswissenschaft wurde ein solcher substantialistischer Begriff der religiösen Erfahrung mustergültig von Rudolf Otto formuliert. Zu

26 Schütz, »Männigfaltige Wirklichkeiten«, 2003

27 Vgl. Luckmann, *Unsichtbare Religion*, 1991, 96

den besonderen Qualitäten der religiösen Erfahrung zählt Otto gewisse Erfahrungsformen, die er als Qualitäten der Religion zuschreibt. Zur Religion gehört das Schauern. Die entsprechende Eigenschaft der Religion nennt er das Tremendum. Religion kann auch in der Erfahrung der Übermacht bestehen, also der »Majestas«. Eine andere von vielen bekundete Eigenschaft der Religion lässt sich als Erfahrung des ganz Anderen beschreiben, d.h. als »Mysterium«. Ein weiterer Aspekt ist die Ungeheuerlichkeit, die er als »Fascinans« bezeichnet, oder das Ehrfurcht Einflößende, das »Augustum«. Handelt es sich dabei um verschiedene Aspekte dessen, was in der religiösen Erfahrung zum Vorschein kommt, so fasst Otto diese Aspekte in einem umfassenden Begriff zusammen: Das »Numinose« bezieht sich auf ein Gefühl, das von einem mysterium tremendum et fascinans ausgelöst wird, ein mysteriöses Etwas, das anzieht und zugleich Ehrfurcht einflößt.²⁸ Dieses Numinose bildet das Wesen der Religion, und es lässt sich aus Ottos Sicht in allen Religionen und Kulturen finden.

So sehr die Bestimmung eines Wesenskerns der Religion die Analyse realer Religionen erleichterte, so groß sind die Probleme, die solche substantialistischen Definitionen aufwerfen. Zum einen vollziehen sie den Fehlschluss, dass sie vom Erfahren auf das Erfahrene schließen – eine Schlussform, der spätestens seit Kants »kopernikanischer Wende« nicht mehr unreflektiert gefolgt werden darf: Sagt das Schauern nicht mehr über den »religiösen« Menschen als über den Gott des Menschen aus? Zum zweiten weist die substantialistische Bestimmung der Religion eine Schlagseite zu den Vorstellungen auf, die in den institutionalisierten Religionen vertreten werden. Dabei ist die Prägung durch das westliche Christentum so stark, dass die Transzendenzvorstellungen anderer Kulturkreise (vom Buddhismus über den Konfuzianismus bis zu den »Stammesreligionen« und der Hexerei) schnell herausdefiniert werden. So geschieht es leicht, dass Religion in der abendländischen Tradition in einem starken Maße nach einem christlichen Muster gedeutet und auf alle Religionen übertragen werden, wie etwa bei Schleiermacher, der Religion als Gefühl schlechthinniger Abhängigkeit bezeichnet oder eben bei Otto. Der Umstand, dass Religion etwa im Buddhismus gerade durch das Gegenteil, also die Unpersönlichkeit und die Unabhängigkeit definiert wird, findet dabei kaum Berücksichtigung. Zudem zeigt der Kulturvergleich von Weltanschauungen, dass Religion vielfach gar nicht als eigene Weltanschauung ausgegliedert ist, so dass auch nicht geklärt ist, woran man denn die Bestimmung der Religion festmachen

28 Otto, *Das Heilige*, 1979

soll. In vielen einfachen Gesellschaften scheint das Sakrale ja eben gerade nicht von anderen Formen des Erfahrens getrennt zu werden. Allerdings steht eine komparative Analyse religiöser Erfahrung nach wie vor aus.²⁹

Dabei möchte ich keineswegs ausschließen, dass es gewisse Gemeinsamkeiten von Erfahrungen großer Transzendenz über die verschiedenen Gesellschaften hinweg gibt, die sich von den anderen Formen der Erfahrung unterscheiden lassen. Diese Annahme wird auch von manchen Hirnforschern geteilt, die nachzuweisen suchen, dass mit dem Religiösen eine besondere Art der Erfahrung gefasst wird, die ihre sehr besondere physiologische Erscheinungsweise hat. (Dieses Argument tritt ebenso in einer sehr populären »neurotheologischen« Fassung auf, die damit eine biologische Begründung des Gottesglaubens leisten will.³⁰) Allerdings sind die kulturellen Inhalte dessen, was als religiös erfahren wird, so groß, dass es ratsam ist, sich auf die *Form* des Erfahrens zu konzentrieren, will man solche Ähnlichkeiten suchen. Genau dies leistet der phänomenologische Begriff der Transzendenz. Er schließt die Möglichkeit einer besonderen religiösen Erfahrung nicht aus, macht sie aber zum Gegenstand einer systematischen Untersuchung, indem sie auch die Erfahrungen der großen Transzendenz als eine besondere Art einer allgemeinen Form des Erfahrens ansieht, eben der Transzendenz Erfahrung.

Es gibt also gute Gründe für die Bevorzugung des Begriffes der Transzendenz. Allerdings muss man auch dann vor einer Substantialisierung warnen, und zwar selbst bei einem Phänomenologen wie Schütz: Er vertritt die Auffassung, die großen Transendenzen ließen sich als eine eigenständige Sinnprovinz fassen. In der Folge zieht er, wie schon angedeutet, zum einen eine Grenzlinie zwischen dem Alltag und den großen Transendenzen. Er belässt es jedoch nicht dabei, sondern versteht diese Grenze auf eine binäre Weise. Neben dem gleichsam als »immanent« verstandenen Alltag vermutet er hinter der großen Transendenzen einen eigenen Erkenntnisstil des Religiösen, der gleichsam anthropologisch ins Bewusstsein der Menschen eingeschrieben sei.³¹ Wie gesagt, halte ich die Annahme, dass man allgemeine inhaltliche Merkmale dessen angeben kann, was als große Transzendenz auftritt, für irreführend, führt sie nämlich genau an den Stellen spezifische Inhalte besonderer Kulturen und Religionen zu Über-

29 Hilberath, *Karl Rahner*, 1995; Knoblauch, »Soziologie religiöser Erfahrung«, 2004

30 Persinger, *Neuropsychological Bases*, 1987; die populäre Neurotheologie wird hier nicht behandelt; eine umfassende Analyse dieser Richtung bietet Blume, *Neurotheologie*, 2005

31 Schütz, »Mannigfaltige Wirklichkeiten«, 2003

verallgemeinerungen, an denen andere Kulturen Leerstellen belassen. Im Zusammenhang mit dem Sakralen habe ich schon auf die »australische Traumzeit« hingewiesen, die eine Durchmischung von Alltag, Traum und mythischen Ahnen auszeichnet und damit die Grenzen unterläuft.³² Diese Entgrenzung gilt nicht nur für diese »einfachsten« Gesellschaften, sondern – wie ich zeigen werde – auch für die Spiritualität in unserer komplexen Gesellschaft der Gegenwart.

Gegen die Annahme, dass es einen besondere religiösen Inhalt der großen Transzendenzen gebe, spricht auch ein weiteres Argument. Während religiöse Erfahrungen (also Erfahrungen, wie sie im Kontext der an Sakralität und Profanität orientierten historischen Religionen gemacht werden) zumeist große Transzendenzerfahrungen sind, gilt der Umkehrschluss nicht: Große Transzendenzen sind nicht zwangsläufig per se schon religiös. Sie können durchaus nicht-religiöser Natur sein: Rauscherfahrungen zum Beispiel, das Sich-Verlieren in der imaginären Welt der Literatur oder des Spiels oder das Versinken in der Musik stellen zweifellos Erfahrungen großer Transzendenz dar, ohne jedoch religiöse Erfahrungen zu sein. Das hängt natürlich von der kommunikativen Ordnung der symbolischen Wirklichkeit in einer Kultur ab: Ist Musik durchgängig, teilweise oder gar nicht religiös konnotiert? Gibt es einen geschlossenen symbolischen Bereich für die Kunst und eine entsprechendes Feld der Kunst? Und gibt es eine kulturell und institutionell ausgegrenzte Religion? (Ein Phänomen, das, wie wir gesehen haben, sich erst um die Achsenzeit ausbreitet.³³)

Während substantialistische Religionsvorstellungen eine positive Bestimmung der Transzendenzerfahrung versuchen, bleibt der hier vorgeschlagene phänomenologische Begriff der großen Transzendenz sozusagen leer. Was eine Erfahrung großer Transzendenz ist, bemisst sich nicht an der Qualität der besonderen Erfahrung, sondern an der Qualität der normalen Alltagserfahrung. Weil das, was jenseits der Grenze liegt, keineswegs personal sein muss, sondern vielfältig, unbestimmt oder auch leer sein kann, ist das kennzeichnende Moment der großen Transzendenz die Grenzüberschreitung selbst – sie ist, wie auch Krech betont, »das zentrale Thema der Religion«.³⁴ Allerdings muss die Grenze nicht überschritten werden. Atheistische Weltansichten, wie sie etwa in den sozialistischen Gesellschaften gängig waren, können ohne jede Vorstellung eines Transzendenten auskommen und allein von

32 Duerr, *Traumzeit*, 1978

33 Schütz, »Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft«, 2003

34 Krech, *Götterdämmerung*, 2003

der Hoffnung auf eine bessere Zukunft leben. Wie Wohlrab-Sahr und Benthaus-Apel zeigen, halten sie sich aber zumindest die Möglichkeit der Grenzüberschreitung offen.³⁵ Eine solche negative Bestimmung der großen Transzendenz vermeidet zwar, sie mit ethnozentrischen kulturellen Inhalten vorschnell zu identifizieren. Sie erfordert aber wenigstens eine Bestimmung der Untergrenze der großen Transzendenz, also der Alltagserfahrung.

Der soziale Ursprung der Transzendenz

Wenn wir von Transzendenz reden, meinen wir gerne etwas besonders Subjektives, das sich dem Sozialen verschließt. Das ist aber durchaus eine Folge der besonderen Perspektive. Denn die Phänomenologie nimmt ausdrücklich die Perspektive des Subjekts ein. Daraus sollte man nicht irrtümlich ableiten, die Transzendenz sei dem Subjekt gleichsam immanent, verlagerte man das Problem der »Substanz« damit lediglich vom Gegenstand der Erfahrung auf das Subjekt der Erfahrung. Deswegen müssen wir einen dritten Aspekt des Transzendierens hervorheben, der sich bei Luckmann schon findet, ohne systematisch berücksichtigt worden zu sein.

Für Luckmann vollzieht sich das Transzendieren als Ablösung von der Unmittelbarkeit der eigenen Erfahrung nämlich ausschließlich im interaktiven Umgang mit anderen Menschen. Es wird »in der Face-to-face-Situation möglich«, indem ein »äußerer Blickwinkel importiert« wird. Das Transzendieren gründet für Luckmann also in der Fähigkeit zur Distanz von den eigenen Erfahrungen. Und diese Distanz nun entsteht nicht wie *deus ex machina*, sondern »aus der Anteilnahme an den Erfahrungen eines Mitmenschen«, die zunächst in der unmittelbaren Begegnung von Angesicht zu Angesicht geschieht. Indem ich Andere als Andere zu erfahren lerne, beginne ich, »mich mit den Augen des Anderen zu sehen«.³⁶ Die Transzendenz Erfahrung gründet also nicht in einer solitären Erfahrung des Bewusstseins mit der Welt und damit einem dem Subjekt immanenten Merkmal. Transzendenz gründet vielmehr in der Begegnung mit Anderen, also im Sozialen. Den Grund benennt Schütz auf eine Weise, deren Schlichtheit noch immer zu überzeugen vermag: »Solange Menschen von

35 Wohlrab-Sahr & Benthaus-Apel, »Weltsichten«, 2006

36 Luckmann, *Unsichtbare Religion*, 1991, 83–85

Müttern geboren werden, fundiert Intersubjektivität und Wir-Beziehung alle anderen Kategorien des Menschseins«. ³⁷

Transzendenz muss also keineswegs als eine Art Antenne einer fensterlosen Monade (oder einer »Black Box«) angesehen werden, die unter anderem auch die Wellenlänge menschlicher Kommunikation aufnehmen kann; es geht auch nicht einfach um eine Projektion »nach außen« oder eine Art Externalisierung. Vielmehr kann man das Transzendieren auf Sozialität zurückführen. Bei dieser Sozialität handelt es sich aber nicht um die Gruppe, das gemeinschaftliche Kollektiv, in dem noch Durkheim den Kern des Religiösen verankert. Das Transzendieren setzt nicht erst mit größeren sozialen Gemeinschaften ein, es ist grundlegender: Es hat seinen Grund in der Interaktion zwischen einzelnen Menschen, die eine Bedingung für die Existenz von Gemeinschaften ist. ³⁸

So gewagt die Vorstellung einer Begründung des Religiösen in der Interaktion zwischen Menschen ist, so hat sie doch einige prominente Fürsprecher. Der jüdische Soziologe Martin Buber etwa sah den Grund der Religion in der Beziehung zwischen dem Ich und dem Du. Buber nennt diese Beziehung nicht Interaktion, sondern charakterisiert sie sehr treffend als Dialog. ³⁹ Im »Antlitz« des Anderen kommt für ihn eine Andersheit zum Ausdruck, die das Ich so erkennbar überschreite, dass sie eben als Transzendenz zu verstehen sei. Allerdings scheint Buber anzunehmen, dass diese Andersheit sich letzten Endes doch aus dem »Ganz Anderen«, also Gott speist. Nicht der andere Mensch ist der Grund des Transzendierens, sondern Gott, dessen Andersheit sich im anderen Menschen gleichsam individualisiert. Ähnlich geht auch der dialogische Ansatz des französischen Phänomenologen Emmanuel Lévinas zwar davon aus, dass die Beziehung zum Anderen die »ursprüngliche Religion« begründe. Doch sieht auch er den Grund eher darin, dass diese Beziehung gleichsam eine Abart der Beziehung zum Ewigen Du, zu Gott sei. ⁴⁰ Und noch in den jüngeren Schriften des französischen Dekonstruktivisten Jacques Derrida sieht man in der konkreten anderen Person das Andere so durchscheinen, das man darin die

37 Schütz, »Das Problem«, 1971b, 116

38 Das soziologische Prinzip der kommunikativen Korrdination von Interaktionen kann hier nur angedeutet werden. Detailliertere Ausführungen dazu finden sich z. B. in Knoblauch, *Kommunikative Konstruktion*, 1995

39 Buber, *Dialogisches Prinzip*, 1962; vgl. dazu auch Wiehn, »Juden als Soziologen«, 1989

40 Lévinas, *Spur des Anderen*, 1983

Transzendenz vermuten könnte. Doch auch bei ihm bleibt diese fundiert von der religiösen Vorstellung des Messianischen.⁴¹

Bei diesen drei Autoren wird der Grund des Religiösen zwar in der Interaktion gesucht, gefunden aber wird sie in der Annahme eines bereits hinter der Interaktion wirksamen göttlichen Prinzips. Was aber, wenn der Glaube an das Andere von der Begegnung mit der anderen Person fundiert wäre? Was, wenn die Annahme des großen Anderen hinter dem konkreten Anderen nur eine Art Extension darstellte, und zwar nur eine der Formen der Extension, die zum personalen Gottesbild – und zum Messianismus führt?⁴² Was, wenn die »religio«, die Rückbindung, die Verankerung des Menschen in der konkreten Sozialität meint? Anstatt wie Buber, Lévinas und Derrida das (göttliche) Andere und damit die Transzendenz voraussetzen, könnte man Transzendenz als ein Merkmal der Begegnung mit dem menschlichen Anderen ansehen, aus dem dann die Vorstellung eines absolut Anderen (also eines personalisierten Gottes) extrapoliert werden kann. Die Anderen sind nicht die verborgenen Götter – nicht die Götter kommen zuerst, sondern die Menschen. Die Transzendenz als ein »Auf-etwas-Hinauswollen«⁴³ liegt demnach darin begründet, dass der Mensch gleichsam von Anfang auf Andere angewiesen ist. Es ist ja ein anthropologischer Truismus, dass die Unfertigkeit und »Instinktarmut« des Menschen die Notwendigkeit der Kultur begründet.⁴⁴ Das Angewiesensein in der Kultur bleibt jedoch keineswegs abstrakt, sondern findet seinen Ausdruck in der konkreten Interaktion mit Anderen. Transzendieren bezeichnet deswegen die Fähigkeit, mit anderen in eine solche Interaktion einzutreten.

Weil Transzendenz in der Interaktion mit Anderen gründet, ist sie auch immer mit Emotion verbunden. Gleichwohl sollte man die Transzendenz nicht auf eine bloße Emotion reduzieren, die Erfahrungen sozusagen nur begleitet. Transzendieren hat eine Gerichtetheit auf etwas. Weil dieses Etwas aber alles Mögliche sein kann, ja weder personal noch überhaupt inhaltlich gefüllt sein muss, ist auch die Liebe, also die liebende Bezugnahme auf Andere, nur eine Möglichkeit des Transzendierens. Sie kann

41 Derrida, »Glaube und Wissen«, 2001, 9ff

42 Eine sehr beachtliche Darstellung dieser Extensionen bietet Maurice Natanson in seinem *Journeying Self*, 1970

43 Husserl spricht von diesem »Auf-etwas-Hinauswollen« als dem Kern der Intentionalität; vgl. *Krisis*, 1977, 116ff

44 Gehlen, *Anthropologische Forschung*, 1961

keineswegs, wie Scheler vermutet, als die Grundform unserer Bezugnahme auf transzendente Dinge angesehen werden.⁴⁵

Der Ursprung der Transzendenz liegt in der Interaktion. Allerdings sollte man nicht annehmen, dass Ego und Alter Ego schon vor der Interaktion bestehen. Transzendenz besteht nicht darin, dass ein Ego ein Alter Ego als anderes »wie ich« anerkennt.⁴⁶ Indem die Interaktion die Annahme von etwas Anderem voraussetzt, geht auch das Transzendieren der Unterscheidung zwischen Ego und Alter Ego voraus. Die Fähigkeit zum Transzendieren beruht auf der Interaktion als handelndes Überschreiten des Subjekts, das sich erst dadurch seiner Identität bewusst wird – zu einem als Anderen Wahrgenommenen, das sich in der Antwort als Anderes bewährt.

Weil damit die Interaktion die Grundlage für die Transzendenz darstellt, bildet sie auch gleichsam den Bezugspunkt für Wirklichkeit. Anders gesagt: Andere, Objekte und Umwelt werden erst dadurch wirklich, dass sie als gemeinsame Umwelt wahrgenommen werden. Wenn ich sehe, dass der Andere auch sieht, was ich sehe, haben wir eine intersubjektiv geteilte Wirklichkeit, die wir als Alltagswelt, als »paramount reality« bezeichnen können. Aus der Interaktion mit anderen leitet sich der Realitätsstatus des Alltags ab. Die Realität des Alltags beruht letzten Endes darauf, dass »nur in ihr Kommunikation mit unseren Mitmenschen möglich ist«.⁴⁷

Wenn Schütz hier den Begriff der Kommunikation verwendet, möchte er darauf hinweisen, dass die Interaktion nicht nur eine sozusagen zweistellige Relation ist. In der Interaktion beziehen sich Ego und Alter kraft des Transzendierens aufeinander. Diese Kraft allerdings ist keine metaphysische Größe. Es ist nicht das Göttliche, das hier als ein verbindendes Drittes ins Spiel gebracht wird, sondern es ist etwas notwendig Wahrnehmbares: Das Dritte zwischen Ego und Alter sind die Zeichen und Symbole.⁴⁸ Zeichen und Symbole sind nicht nur Ausdrucksformen, in denen die Transzendenz sich gleichsam materialisiert; sie erlauben es erst, eine gemeinsame Wirklichkeit zu gestalten. Und vor allen Dingen: sie erlauben es, eine Wirklichkeit als Wirklichkeit zu erfahren und zu gestalten, die wesentlich gemeinsam und zugleich nicht-präsent ist. Damit erst überziehen sie die Welt mit einem Sinnkleid und eröffnen dem Menschen auch die Möglich-

45 Scheler, »Liebe und Erkenntnis«, 1955

46 Joas, *Religion*, 2004

47 Schütz & Luckmann, *Strukturen*, 1984, 306

48 Soeffner, »Soziologie des Symbols«, 2000

keit, sich an etwas auszurichten, das sich der unmittelbaren Wahrnehmung weitgehend, ja vollständig entzieht.

Religion und ihre Rekomposition

Bislang war, wie betont, bewusst von Transzendenz die Rede. Transzendenz ist keineswegs schon Religion, doch bildet sie den begrifflichen Grundstein für eine Theorie der Religion, die ich hier in aller Kürze skizzieren möchte. Genauer gesagt können wir die dreistellige kommunikative Interaktion als analytischen Ausgangspunkt benutzen, von dem aus der Zusammenhang unterschiedlicher Merkmale dessen abgeleitet werden kann, was in einem spezifischen Sinne als Religion gelten darf.

Auf dem Weg von der Transzendenz zur Religion ist das Dritte der Zeichen und damit die Kommunikation von entscheidender Bedeutung. Die Unterscheidung zwischen mir und Anderen bildet sich im Gebrauch von Zeichen aus, die in der Kommunikation Verwendung finden. Dabei sollten wir uns Zeichen weder medientheoretisch als gegenständliche Objektivierungen (etwa in Form steinerner oder schriftlicher Zeichen) noch sprachtheoretisch als bloß »geistige« Repräsentation von Bedeutungen vorstellen. Zeichen können auch sehr körperlich als Bewegungen der Hand, des Gesichts oder des gesamten Körpers auftreten. Evolutionär dürfte dies auch tatsächlich der Ausgangspunkt für die Schaffung einer sozialen Sinnwelt gewesen sein. Wie oben angemerkt, schafft stammesgeschichtlich vermutlich die Freisetzung der Hand durch den aufrechten Gang dieses neue Potential der Zeichenhaftigkeit. Denn die Hand wird damit nicht nur zu einem immer feingliedrigeren Instrument. Sie wird auch zu einem allseits verfügbaren Mittel der unmittelbaren Kommunikation, die sich von den instinktiv geregelten Verhaltensmustern durch diese Freisetzung lösen und damit neue Bedeutungen annehmen kann.⁴⁹

War mit dem aufrechten Gang nämlich die Freisetzung der Hand verbunden, so diente vermutlich auch diese freigestellte Hand zur Darstellung von Verweisen, insbesondere im Zeigen. Der Hinweis auf die Sozialität wird dadurch bestätigt, dass man sich diese ursprüngliche Sinnschaffung nicht als solitären Akt vorstellen darf, sondern als Teil einer Interaktion mit anderen,

49 Leroi-Gourhon, *Hand und Wort*, 1988

d.h. als kommunikativen Akt.⁵⁰ Damit solche Bewegungen (möglicherweise eben durch die Freisetzung der Hand) als Zeichen verstanden werden können, wird eine Unterscheidung zwischen dem Innen und dem Außen des Körpers gezogen. Was »gezeigt« wird, verweist auf Zeigendes – und damit auf Intentionalität auf beiden Seiten. Damit ist das Transzendieren ein Teil der Umwelt der Beteiligten und ein zentraler Aspekt der Kommunikation.

Eine entscheidende Veränderung erfährt diese Beziehung durch die Verwendung nichtkörperlicher Zeichenträger. Die Keilschrift, die auf Stein gehauenen Hieroglyphen, vor allem aber die ikonisch vom Bedeuteten unabhängigen Schriftzeichen veranschaulichen nicht nur unmittelbar die Differenz zwischen Bedeutung und Zeichen. Wie Hörisch zu Recht bemerkt, stellen sie damit ein Musterbeispiel für Transzendenz überhaupt dar, verweisen doch die Zeichen immer auf etwas Abwesendes.⁵¹ Sie fügen der Semantik der Transzendenz, die schon zwischen dem Innen des Körpers und dem Außen unterscheiden kann, eine weitere Unterscheidungsmöglichkeit hinzu: Nun ist es nämlich möglich, sich auf Abwesendes zu beziehen.⁵²

Mit ihrer zunehmenden Entrückung aus der unmittelbaren Situation der Begegnung werden die Anzeichen zunehmend entkörperlicht: Die onomatopoeischen Ähnlichkeiten etwa von zeichenhaften Lauten zu dem, was sie bedeuten, werden ebenso geringer wie die ikonographischen, falls es sich um visuelle Zeichen handelt. Diese zunehmende Abstraktion wird in gewisser Hinsicht durch die Materialität der Zeichen ausgeglichen. Wenn die Zeichen nicht mehr durch den menschlichen Leib ausgedrückt werden, dann bedürfen sie eines materialen, technisch bearbeiteten Trägers, der als »Medium« fungiert. Deswegen spielt die Materialität dieser Medien und ihre technische Behandlung eine große Rolle für die Art der Kommunikation: Ob wir mithilfe von Steinplatten kommunizieren, die aufwändig transportiert werden müssen, ob wir am Telefon gleichzeitig unsere Stimmen hören oder ob wir uns sogar beim Sprechen sehen können, ist ein Merkmal der Kommunikation, das die sie charakterisierende Dreigliedrigkeit sozusagen auseinanderziehen kann: Nun kann der Akt der Produktion

⁵⁰ Tomasello, *Human Communication*, 2008

⁵¹ Hörisch, *Sinn und Sinne*, 2001

⁵² Man erkennt an dieser Stelle sehr leicht, wie die phänomenologischen Ebenen der Transzendenz in den Formen der sozialen Kommunikation gründen, decken sich doch die Fähigkeit zu diesen beiden Unterscheidungen mit den Merkmalen der kleinen Transendenzen. Freilich könnten wir diese Unterscheidungen auch in phänomenologischen Begriffen etwa als »Appräsentationen« beschreiben, doch verlören wir damit leicht die materiale und kommunikative Seite des Geschehens.

der Kommunikation von dem der Rezeption und auch vom Medium der Kommunikation unterschieden werden. Um ein reduziertes Verständnis zu vermeiden, sollte man beachten, dass es sich hierbei nicht um eine allgemeine, sondern um eine besondere Form der Kommunikation handelt. Kommunikation kann nun räumlich ausgedehnt werden, so dass sie auch Sozialräume integriert; und sie kann zeitlich ausgedehnt werden, so dass wir von einem kommunikativen Gedächtnis reden können, in dem Kommunikation ausgesetzt, fortgesetzt oder neu begonnen werden kann. Die Folgen für die »Rekomposition« des Gedächtnisses wurden ja im vorigen Kapitel schon angedeutet.

»Die Sprache – der Dialog – ist«, wie Lévinas meint, »das eigentliche Element dieser Transzendenz«. ⁵³ Auch Zeichen- und Medientheorien betrachten häufig Zeichen alleine schon als Ausdruck der Transzendenz. So glaubt Hörisch, dass Gott im Grunde das Medium selbst sei, weil es sozusagen die reine Verweisung ist. Dass den Zeichen oder Medien eine so herausgehobene Bedeutung zugeschrieben wird, ist Folge der Ausblendung des zentralen Aspektes der Kommunikation. Zeichen und materiale Medien sind in die triadische Struktur einer zeitlichen Interaktion zwischen Akteuren eingebettet. (Eine zeichenhafte vermittelte Interaktion nennen wir Kommunikation.) Es liegt in der Kommunikationsstruktur der Buchkommunikation begründet, dass gerade Intellektuelle einer Buchkultur diese interaktive Grundstruktur häufig übersehen oder idealistisch als geistige Beziehung zwischen Autor und Leser verklären. ⁵⁴ Nur aus der abstrakten Perspektive der Analyse etwa beim Schreiben oder Lesen stellt sich diese Interaktion lediglich als »Zeichen« dar, weil man dabei alle anderen Abläufe vernachlässigt – von der Materialität der »Hardware« bis zu den sozialen Vermittlungsprozessen, die durch Papier, Schreibgeräte und Transport geregelt werden.

Kommunikation ist immer ein Prozess in der Zeit, den man heute mit dem Begriff der Performativität verbindet. Dies ist schon notwendig, damit Kommunikation nicht im Sinne der Systemtheorie bloß als Selektion verstanden wird. Auch die Zeichen sind nicht einfach da oder sie werden auch nur einfach verstanden: sie werden von Handelnden bewusst erzeugt, und zwar mit Blick auf ihre Wahrnehmbarkeit für sich und für Andere. Diese Performativität kennzeichnet Kommunikation, denn sie erst erzeugt die

53 Lévinas, »Buber, Marcel und die Philosophie«, 1983, 323

54 Einen wichtigen Schritt zur Entmythologisierung dieser Beziehung hat die Rezeptionsästhetik gemacht, die diesen Prozess als vermittelte Interaktion fasste; Jauss, *Ästhetische Erfahrung*, 1977

lebensweltliche Wirklichkeit der Triade.⁵⁵ Performanz bedeutet, dass die materialen Zeichen in der Zeit umgesetzt werden, und zwar auch dann, wenn die Handelnden nicht unmittelbar, sondern über technische Medien vermittelt kommunizieren.

Performativität betont ebenso, dass Kommunikation immer soziale Beziehungen stiftet. Man muss das gesondert betonen, weil es von den derzeit sehr modischen zeichen- und medientheoretischen Ansätzen gerne übersehen wird. In der Tat kann man die Ausbildung von Zeichen ohnehin nur als sozialen Prozess der Konventionalisierung gemeinsamer Objekte und der Koordinierung von Intentionen ansehen. Auch ihre technische Funktionsweise als Medien setzt ihrerseits Technologien voraus, die sozial geregelt sind. Wenn Kommunikation technisch vermittelt wird, nimmt nicht nur die Kommunikation, sondern auch die Regelung der technischen Vermittlung die Form einer sozialen Struktur an: Die Medien müssen verfügbar sein, die Technologien beherrscht werden und die Zeichen in einer verlässlichen Weise als Wissen vermittelt werden, sodass man sie konventionell erwarten kann. Die Verfügbarkeit der Medien, die Beherrschung der Technologien und die Wissensvermittlung werden deswegen schon auf dieser elementaren Stufe des Sozialen durch Herrschaftsverhältnisse bestimmt, die auf diese Weise die »Macht der Diskurse« ausüben – also die Regulierung dessen, was kommuniziert wird und was nicht kommuniziert werden kann.

Wie die Transzendenz in der Interaktion entsteht, so bildet sich auch die erste Ausformung der Transzendenz in der Interaktion aus. »Innen« und »Außen« werden in der Begegnung mit Anderen erfahren, denen das Bewusstsein ein »Innen« zu dem wahrnehmbaren »Außen« hinzudenkt (bzw. »appresentiert«). Auch eine andere Ausformung der Transzendenz beruht auf der Interaktion, nämlich die Unterscheidung von »anwesend« und »abwesend«, die wir erfahren, wenn andere nicht da sind, aber durch mediale Zeichen oder technisch vermittelte Kommunikation die Abwesenheit transzendieren. Darüber hinaus scheinen die auf der Interaktion aufbauenden sozialen Strukturen und ihre Machtunterschiede auch der Schlüssel für das Verständnis der Religion zu sein. Schon die durch Zeichen ermöglichte Differenz zwischen »abwesend« und »anwesend« ist ja nicht nur eine Leistung der Zeichen, sondern verweist auf Kommunikationssituationen und damit auch eine soziale Ordnung, für die eine Dauerpräsenz der Kommunikationsteilnehmer nicht mehr unbedingt notwendig

⁵⁵ Es ist dieser Aspekt der Performativität, der in der Geertzschen Definition von Kultur und Religion fehlt. Geertz, »Religion as a cultural system«, 1969

ist. Das Zusammenleben mit denselben Mitgliedern einer Horde, das für den Großteil der Menschheitsgeschichte wohl den Normalfall dargestellt hat,⁵⁶ ist deswegen leicht ohne Religion vorstellbar.

Ein entscheidender Schritt für die soziale Struktur dürfte aber die Öffnung der Interaktionen zu Abwesenden hin sein – und damit auch die Schließung von Interaktionen nach »außen«: Die Kommunikation mit Abwesenden schafft den Unterschied zur Kommunikation in der Interaktionsgemeinschaft und zieht fast automatisch die Ziehung einer neuen Grenze nach sich: Die Grenze zu den »Anderen«. Erst mit der Grenzziehung zu »Anderen« entsteht die Differenz vom Eigenen, der »Ingroup«, zum Anderen, der »Outgroup«, also soziale Identität und damit auch die Alterität, die häufig als Merkmal der Religion genannt wird. Es dürfte kein Zufall sein, dass dieses Muster für die einfachen Formen der Religion zutrifft, von denen Durkheim spricht. Durkheim sieht ja die Religion als das Überindividuelle, das uns in der Gemeinschaft begegnet. Diese Gemeinschaften sind zum Beispiel die Gruppen, die sich um ein Totem reihen, das sie erst zu einer Gemeinschaft macht und damit aber auch gleich mit von anderen Gemeinschaften abgrenzt.

Wir brauchen Durkheim keineswegs zu widersprechen, wenn wir diese Schließung von Gemeinschaften als soziale Grundlage für die Unterscheidung zwischen Sakralem und Profanem ansehen. Das Sakrale repräsentiert die Gemeinschaft, deren »Transzendenz« an ihrer Überindividualität und der überindividuellen Wirksamkeit ihrer Normen und Sanktionen spürbar wird. Die Abgetrenntheit des Sakralen findet seinen Ausdruck auch in besonderen Emotionen bzw. Transzendenzerfahrungen, die Durkheim als Efferveszenz, als erhebende »Gemeinschaftserfahrungen« beschreibt.

Mit der Stufe zur Religion können wir auch andere Formen der Kommunikation beobachten. Denn auch diese religiöse Kommunikation wird performativ realisiert, doch findet diese Performanz ihren Ausdruck in kollektiven Ritualen (in diesem Fall sind Rituale Einzelner nur Abwandlungen der kollektiven Rituale). Die kollektiven Rituale markieren nicht nur einen Unterschied zum profanen und nicht kollektiv ritualisierten Alltag; sie zeigen auch an, dass ein Kollektiv existiert. Die Achtung und Anerkennung des Kollektivs läuft also parallel zur Verehrung des Sakralen. Oder anders gesprochen: Ohne das Sakrale gibt es auch keine Anerkennung einer das Individuum überschreitenden Gemeinschaft.

⁵⁶ Harris, *Kulturanthropologie*, 1989

Wie wir von einfachen Gesellschaften (also aus Untersuchungen über australischen Aborigines, Pygmäen oder Eskimos bis zu den 1950er-Jahren) wissen, kann die Grenze zwischen Sakralem und Profanem allerdings viel durchlässiger sein, als sich Durkheim das vorstellte. In diesen Fällen können wir von »Religion« in einem Sinne, wie wir ihn für die Religionen der Achsenzeit verwenden, kaum reden.⁵⁷ Während für diese einfachen Fälle der Begriff der Transzendenz seine Nützlichkeit erweist, kann man von Religion dann reden, wenn eine weitere Entwicklung eintritt, die wiederum auf der Triade der Kommunikation basiert: Es kommt zu einer Aufgliederung der Kommunikation und damit zu einer sozialen und institutionellen Differenzierung. Empirisch geschieht dies meist durch eine Spezialisierung von Experten für das Sakrale, die eigenes Wissen, zuweilen sogar »Geheimlehren« ausbilden, eigene Kommunikationsformen und auch eigene Technologien. Dabei kann es sich um Schamanen handeln, die ihre besondere Stellung durch besondere Erfahrungen der Geister, durch geheime pharmazeutische Techniken und eingeübte Heilrituale rechtfertigen; in entwickelteren Gesellschaften können auch Priester auftreten, die eigenständige Organisationen entwickeln – und damit wiederum Propheten auf den Plan rufen, die nicht Teil der Organisation sind. Das grundlegende neue sozialstrukturelle Element, das eine Voraussetzung zur Ausbildung der Religion ist, ist das Sonderwissen, das von Spezialisten beansprucht wird und Anspruch auf einen eigenen Wirklichkeitsbereich erhebt. Damit hat das »Sakrale« auch eine soziale Basis.

Der Anspruch auf Sonderwissen kann zumeist nur mithilfe von Macht durchgesetzt werden, und so verwundert es nicht, dass sich dieses Sonderwissen und die Ausbildung von Machtzentren häufig sogar personal verbinden. Weil religiöses Sonderwissen zu seiner Durchsetzung meist Macht benötigt, die Macht selbst aber nicht auf Sonderwissen beruhen muss, gibt es auch immer die Möglichkeit einer Konkurrenz etwa durch Propheten, die ebenfalls Anspruch auf das Sonderwissen erheben, ohne integrierter Teil der Organisation des Sonderwissens zu sein. Damit ist auch die Möglichkeit eröffnet, dass Macht und (autoritatives) Wissen auseinanderfallen. Eine Konsequenz daraus ist die Möglichkeit, dass die neu aufkommende Konkurrenz sich eine Machtbasis sucht, was ihr meist dann gelingt, wenn neue soziale Gruppen auftreten.

Mit der Entwicklung einer eigenen Organisation ist die Voraussetzung dafür erfüllt, dass das Sakrale sich zu einem besonderen Heiligen Kosmos

57 Bellah, »Religiöse Evolution«, 1963

entwickelt, der einen Bereich des besonderen Wissens umschreibt. Nun können wir die Grenze zwischen Sonderwissen und Allgemeinwissen deutlich erkennen, die wir als Religion in einem engeren Sinne bezeichnen. Erst wenn ein religiöses Sonderwissen und eigene Formen der religiösen Kommunikation ausgebildet sind, kann die Grenze zum »Profanen«, »Mundanen« scharf gezogen werden. Diese Unterscheidung gilt auch im Sozialen: Religiöse »Virtuosen«, wie Weber sie nennt, werden von den religiösen »Laien« geschieden. Die Scheidung hängt mit der Verfügung über religiöses Wissen zusammen, die theologisch meist als Glaube bezeichnet wird. Auch wenn sie theologisch gerne als eigenständige, vom Sozialen unabhängige substantielle Wissensform angesehen wird, die so gar nichts mit dem weltlichen Wissen zu tun haben soll – soziologisch zehrt sie von der Scheidung zwischen Laien und Virtuosen. Glaube in diesem Sinne beruht darauf, dass Laien keinen direkten Zugang zum Heiligen Kosmos beanspruchen können. Sie müssen den Priestern glauben – oder eben der Heiligen Schrift und den Berichten der religiös »Musikalischen«, die eigene Erfahrungen mit der Transzendenz beanspruchen können.⁵⁸

Für die Vertreter eines religiösen Sonderwissens sind die Laien nicht nur deswegen von Bedeutung, weil sie zur Konsolidierung der Macht beitragen – oder, falls es sich um nicht-anerkannte Experten handelt, weil sie eine neue Herrschaft unterstützen. Man sollte auch bedenken, dass die organisierten Experten zumeist – von manchen mönchischen Selbstversorgern abgesehen – aus dem alltäglichen Produktionsprozess ausgegliedert werden. Diese Auskoppelung aus dem alltäglichen ökonomischen Reproduktionsprozess setzt nicht nur eine Überschussproduktion voraus, damit es überhaupt zur Spezialisierung kommt. Sie macht es auch nötig, dass dieses Wissen den Laien als wichtig erscheint – dass also die Laien glauben. Dies gilt selbst für anachoretische Mönchsbewegungen, die sich von der »Welt« abgrenzen und in die Einsiedelei gehen.⁵⁹ Die spezialisierte Religion soll für die Laien »Sinn« ergeben, damit sie in ihr Handeln eingeht, also eine Laienethik entwickelt, die den Heiligen Kosmos und seine Vertreter

58 Dies unterscheidet sich von dem Begriff des Glaubens, der dem Religiösen insgesamt eine andere Form des Wissens zuschreibt, die, wie es etwa Hervieu-Légér (2000, 72) ausdrückt, weder der Verifikation noch dem Experiment zugänglich ist. Diese Abgrenzung vom wissenschaftlichen Wissen scheint mir nicht nur zu einseitig, sie substantialisiert auch das religiöse Wissen. Seine Eigenheit hat es nicht darin, dass man es auf etwas bezieht, das sich der geteilten Umwelt des Alltags entzieht; vgl. Hervieu-Légér, *Chain of Memory*, 2000

59 Borst, *Mönche*, 1978

unterstützt. Dazu muss vor allem eine Kommunikation zwischen Laien und Virtuosen stattfinden. Um die Grenzen zwischen dem Sakralen und dem Profanen zu halten, trägt die Kommunikation zwischen religiösen Experten und Laien die Spur der Grenze: Sie verwendet Formen, die sich von denen des profanen Alltags und seiner Vertreter so unterscheiden, dass sie als unterschiedliche vom Alltag erkennbar sind. Diese Tendenz zur Unterscheidung kann so weit gehen, dass sie für die Laien kaum mehr verständlich ist, auch wenn sie selbst als Adressaten auftreten (wie beispielsweise bei den verschiedenen Fassungen des Kirchenlateins). Ich möchte solche Formen als »markiert« bezeichnen, denn sie sind nicht allein für die »gläubigen« Laien als religiös erkennbar, sondern für alle, die sich in einer Gesellschaft mit einer öffentlich sichtbaren Religion bewegen.

Dass die Religion als Religion erkennbar ist, liegt also weniger daran, dass sie eine eigene Fakultät des Bewusstseins darstellte oder dass ihre Erfahrungen besondere Formen annähmen, die sie sogleich gegen andere Erfahrungen abgrenzten, wie etwa William James mit seiner Theorie einer besonderen religiösen Sinnprovinz noch nahelegt.⁶⁰ Aufgrund ihres kommunikativen Ursprungs ist ihre Abgegrenztheit in der besonderen Form der Kommunikation und dem besonderen Status der Kommunikatoren begründet, die ihren eigenen sozialen Bereich und darin einen eigenen Kommunikationsraum besetzen. Mustergültig für solch abgegrenzte Kommunikationsformen ist sicherlich der Kirchenbau im europäischen Mittelalter, der nicht nur steinerne Symbole setzt, die sich deutlich von den angrenzenden weltlichen Gebäuden unterscheiden. Er schafft damit auch den Raum für die mit Abstand breiteste und effizienteste Massenkommunikationsmittel seiner Zeit: die Messe und mit ihr die Predigt, die ebenso ihre völlig eigenen kommunikativen Formen ausbildet. Mit dieser Abgrenzung haben wir »Religion« in ihrer besonderen Gestalt.

In Europa und im Abendland nimmt die Ausdifferenzierung der Religion eine höchst eigenartige Gestalt an. Während sich Religion auf der einen Seite als spezialisierte Institution darstellt, bezieht sich der Geltungsbereich ihrer Deutung doch auf die gesamte Gesellschaft: alle Stände, Schichten und alle Institutionen. Religion bildet die legitimatorische Klammer der Gesellschaft und ihrer sozialen Struktur – auch wenn diese Legitimation teilweise Rhetorik bleibt: So hat Duby sehr anschaulich belegt, dass die »drei Stände« des Mittelalters eher ein rhetorisches Legitima-

⁶⁰ James, *Vielfalt religiöser Erfahrung*, 1997

tionsmuster waren als sozialstrukturelle Realität.⁶¹ Weil Religion gleichzeitig spezialisierte Institution mit allgemeinem Legitimationsanspruch ist, entstehen immer wieder Bewegungen der Abwendung vom Weltlichen – weltflüchtige Erweckungsbewegungen, die auf eine, wie man heute sagen würde, fundamentalistische Weise die gesamte Lebensführung ansprechen.

Der Drang der organisierten Religion, die Geltung ihrer Legitimation auf andere Institutionen auszudehnen, wie auch die fundamentalistischen Versuche, die gesamte Lebensführung zu bestimmen, führten bekanntlich zu unterschiedenen Abgrenzungsbemühungen anderer Institutionen. Der Investiturestreit ist ein bekanntes Beispiel für die Auseinandersetzung zwischen Politik und Religion. Die Verselbständigung der Wirtschaft, des »Geistes des Kapitalismus« aus der religiösen »protestantischen Ethik« ist ein weiteres. Auch die Entwicklung der Wissenschaft belegt, dass in der Auseinandersetzung mit der Religion neue institutionelle Felder gebildet wurden, die sich nun sogar bislang religiös dominierte Institutionen aneigneten. So hat die neue Wissenschaft die einst religiös verankerten Universitäten übernommen. Ihre Eigenständigkeit verdankt die Wissenschaft auch einer anhaltenden »boundary work«⁶², also der Arbeit einer Abgrenzung zu Grenzbereichen mit religiösen Zügen, wie etwa zur magischen Alchemie, zur Astrologie oder zum Mesmerismus, die mit der Wende zum 19. Jahrhundert ihren Abschluss findet.⁶³

Die Abgrenzungen der anderen institutionellen Felder nehmen zu dem Zeitpunkt die Züge der Säkularisierung an, als die Religion einen Großteil ihres ökonomischen Reichtums, ihrer politischen Macht und damit auch ihren Einfluss auf die Legitimation der sozialen Ungleichheit verliert. Der offizielle Akt dafür ist die Säkularisation. Im Grunde aber setzt diese sichtbare Säkularisierung nur eine Tendenz fort, die sich zuvor bereits angedeutet hatte. Schon die Wissenschaft mit ihrem Anspruch auf eine allumfassende Kosmologie und Weltdeutung, aber auch die politischen »Ideologien« des 19. Jahrhunderts, also etwa der Sozialismus, der Kommunismus und der Nationalismus sowie ihre Mischformen (der Rassismus, die olympische Bewegung, der wissenschaftliche Sozialismus), bilden Legitimationen, die sich als Äquivalente zur Religion darstellen. Sie werden von wachsenden sozialen Bewegungen als umfassende Deutungssysteme aufgefasst, die sich gegen die Religion stellen. Um diese Deutungssysteme von der

61 Duby, *Die drei Ordnungen*, 1986

62 Dieses Konzept wurde bislang nur auf die Wissenschaft, aber nicht auf die Religion angewandt; vgl. Gieryn, »Boundary Work«, 1983

63 Thomas, *Decline of Magic*, 1971; Darnton, *Mesmerismus*, 1983

(institutionell basierten) Religion zu unterscheiden, spricht man an hier besser von Weltanschauungen.⁶⁴

Basieren diese Weltanschauungen zunächst auf weitgehend intellektuellen Entwicklungen (und Abspaltungen von Intellektuellen), wie sie von der europäischen Wissensgeschichte umschrieben werden, so werden sie zunehmend auch von äußeren Einflüssen ergänzt: Die Kenntnisse östlicher Religionen, indianischer Weltanschauungen und populärer »volkstümlicher« Lebensformen werden nicht nur in der Gelehrtenwelt bekannt und diffundieren von dort – wie beispielsweise die Entwicklung der Theosophie, der Esoterik und der Anthroposophie zeigen –, sondern verbreiten sich durch die populäre Kultur, wie etwa die Indianerromantik, die Jugendbewegung, die vegetarische Bewegung. Geprägt durch die institutionelle, kommerzielle und mediale Vermittlung, zeichnet sich die populäre Kultur wesentlich dadurch aus, dass die institutionellen Träger von Weltanschauungen und ihre »Rezipienten« nicht mehr in einem direkten Verhältnis zueinander stehen. Sekundäre Institutionen, kommunikative Medien und vermittelnde Milieus mit ihren besonderen Symbolformen stellen sich zwischen sie und verdecken auch die Quellen und Verläufe der Vermittlung.

Nach dem Zweiten Weltkrieg führt die Ausbreitung der technischen Infrastruktur etwa des Fernsehens, aber auch die Verbreitung der englischen Sprache zu einer Globalisierung der Kommunikation. Zusammen mit den zahlreichen ethnischen Wanderungsbewegungen führt diese zu einer Situation, die weder mit dem Begriff des Pluralismus noch mit dem des Synkretismus richtig gefasst werden kann. Besonders die vernetzte Kommunikation ermöglicht es, dass Religionen und Weltanschauungen nun keines direkten institutionellen Trägers mehr bedürfen, der die Kommunikation betreibt. So kommt es zu »Vermischungen« bisheriger institutioneller Wissenstraditionen. Die Ungleichzeitigkeiten der Vermittlung und die wachsende Unabhängigkeit von den Quellen der Vermittlung schwächt das Wissen um die Herkunft und institutionelle Verankerung dieses Wissens, dass das Mischen selbst gar nicht mehr als solches erkannt wird. Es kommt zur Schwächung des »kollektiven« Gedächtnisses und damit zu Rekomposition auch des religiösen Wissens, das nun in den unterschiedlichsten Kombinationen von Wissens-elementen und sozialen Trägerschaften auftreten kann.

Diese Rekomposition muss sich keineswegs an die Grenzen von Religion und Weltanschauung oder zwischen Religionen und Weltanschauungen

64 Mannheim, »Weltanschauungs-Interpretation«, 1964; vgl. dazu auch Stolz, *Weltbilder*, 2001

halten. Sie kann auch die Grenzen zwischen Wissenschaft und Religion überspringen, wie das beim New Age der Fall ist. Sie kann aber auch die Grenzen der Religion ausweiten und die Wissenschaft religiös vereinnahmen, wie das der fundamentalistische Kreationismus versucht. Bezugspunkt und Akteur der Rekombination ist zunehmend das Subjekt, das sich seiner Erfahrungen vergewissern muss, um den von ihm verlangten Anspruch als autonomes Individuum zu erfüllen.

Dass die Weltanschauungen bei aller Rekombination eine halbwegs erkennbare Ordnung bewahren, liegt auch an den Kirchen, die ja nach wie vor als Organisationen auftreten und ihren eigenen Jurisdiktionsbereich beanspruchen – allerdings eher in Abgrenzung zu den anderen Systemen (dem politischen System, dem Wirtschaftssystem oder dem Wissenschaftssystem usw.). Aufgrund der Rekombination durch die Akteure sind die Kirchen dazu gezwungen, diese Abgrenzung dauerhaft zu vollziehen – als ein fortlaufendes »boundary work« der Definition von sozialen, semantischen und organisatorischen Grenzen der Religion. So kommt das Paradox zustande, dass sich die Religion entgrenzt und zugleich vor allem von den Kirchen stärker markiert wird.⁶⁵ Diese Markierung der Religion ist auch der Grund dafür, dass sich ein Teil der Menschen dem entgrenzten breiteren Begriff der Spiritualität zuwendet.

Doch auch die Subjekte sind in der Rekombination nicht frei und autonom. Denn das Subjekt zehrt von dem Wissen, das kulturell angeboten wird und als Angebot immer allgemeiner zugänglich ist, also der populären Kultur. Die populäre Religion bildet deswegen die Schnittmenge zwischen populärer Kultur und Religion und wird zu einer immer bedeutenderen Arena, in der weltanschauliches und religiöses Wissen vermittelt wird, denn sie formt es in Weisen, die den sozial und kulturell unterschiedlichen Anforderungen der Subjekte auf den Leib geschnitten sind.

Die Subjekte sind allerdings keineswegs nur Rezipienten, müssen sie doch nun aktiv an der Weltanschauung arbeiten. Diese Arbeit ist nicht passiv, aber auch keine »Schöpfung ex nihilo«, der Einzelne wird in der Kommunikation vielmehr fortwährend zur Selektion gezwungen und wird sich in dieser Selektion erst seiner Subjektivität gewahr. Die Selektion kann deswegen sicherlich verschiedenen Kriterien folgen. Die Auswahl kann den gesellschaftlichen Anforderungen entsprechen und zu Klasse, Milieu oder Lebensstil passen. Sie kann kreativ sein und »Eigenes« enthalten, und sie kann sicherlich auch vernünftig, oder wenigstens zweckrational oder instru-

65 Vgl. dazu auch Soeffner, »Kulturelikt«, 2000

mentell sein (wenn etwa gebetet wird, um psychologische Probleme zu bewältigen).⁶⁶ In jedem Fall muss sie von einem Subjekt betrieben werden. Das Subjekt bildet den inhaltlichen Kern dieser Rekomposition, die ich deswegen als Spiritualität bezeichne.

⁶⁶ Viele Probleme der Säkularisierungsdebatte tun sich erst auf, wenn Religion als Opposition zu Vernunft verstanden wird. Dies hat zwar schon eine lange Tradition, unterschätzt aber die Vernünftigkeit der Religion selbst und die Unvernunft der Vernunft.

III

Fundamentalismus, New Age und alternative Spiritualität

Zu den im Folgenden skizzierten religiösen Bewegungen zählen zum einen die fundamentalistischen, die christlich-pfingstlerischen, die charismatischen und die evangelikalen Bewegungen. Sie verdienen vor allem deshalb eine Vorstellung, da sie in Deutschland nicht besonders stark und kaum bekannt sind. Sie werden kurz dargestellt, um auf ihre globale Bedeutung hinzuweisen. Besser bekannt sind hierzulande die New-Age-Bewegung, die Esoterik und der Okkultismus, die ich hier skizzieren möchte, vor allem um auf die selten beachteten Ähnlichkeiten all dieser Bewegungen aufmerksam zu machen. Alle diese Bewegungen zeichnen sich schon dadurch aus, dass sie ein beträchtliches Wachstum aufweisen und sich rasch ausbreiten bzw. schon ausgebreitet haben. Wenn von einer Erneuerung des Religiösen in unseren Breiten die Rede ist, dann sind vor allem diese Bewegungen gemeint.

Es mag durchaus gewagt erscheinen, diese christlichen Bewegungen mit den esoterischen Bewegungen zu vergleichen, die aus der Sicht des Fundamentalismus, des Neupfingstlertums oder der charismatischen Bewegung zuweilen sogar als Ausgeburt des »Antichristen« angesehen werden. Über all ihre Unterschiede und Konflikte hinweg weisen diese Bewegungen jedoch eine Reihe von Gemeinsamkeiten auf, die darüber hinausgehen, dass sie alle ein beträchtliches Wachstum aufweisen. Ideologisch zeichnen sie sich durch das aus, was man einen religiösen Positivismus bzw. einen religiösen Materialismus nennen kann. Die einen bestehen auf dem wörtlichen Bibelsinn, dem sie absolute Unfehlbarkeit zuschreiben: Was in der Bibel steht, hat eine unbestreitbare Realität. Die anderen glauben an Mythen, wie etwa die Reinkarnation, Atlantis oder Ufos, deren Realität, wie sie glauben, mit empirischen Methoden überprüft werden könne. Alle Bewegungen anerkennen die Autorität einer Wissenschaft – allerdings einer »etwas anderen« Wissenschaft, die sich entweder an die Vorgaben der Bibel hält und mit dem entsprechenden Schöpfungsglauben »kreationistisch« argumentiert, oder die als Grenzwissenschaft andere Formen der Erfahrung und des (gnostischen) Wissens zulässt, die mit dem siebten Sinn, dem

inneren Auge oder anderen etwas ungewöhnlichen Sensorien gemacht werden können. Und in allen Bewegungen praktiziert man eine »demokratisierte« Form der Religiosität, die sich kaum oder so wenig wie möglich institutionalisierten und bürokratisierten Kontrollen unterordnet. Alle suchen die eine Form des umfassenden Sinns, die es dem Individuum erlaubt, dem fragmentierten Alltag einen festen Rahmen zu geben. Schließlich und nicht zuletzt wird in all diesen Bewegungen die Religion im Inneren des Subjekts und seinen Erfahrungen verankert: Entweder wird das Ziel verfolgt, eine persönliche Transformation zu durchleben, oder man hofft auf die Möglichkeit einer psychosomatischen (Wunder-)Heilung oder man erwartet eine persönliche Art der Offenbarungserfahrung.

Solche Parallelen sollten wir vor Augen haben, wenn wir uns im Folgenden den verschiedenen Zweigen dieser ansonsten so unterschiedlichen Bewegungen zuwenden, denn diese Gemeinsamkeiten stellen den harten Kern dessen dar, was ich als Spiritualität bezeichne. Allerdings beschränkt sich die Spiritualität nicht auf diese verschiedenen religiös sozusagen etwas radikalen Bewegungen, in denen sie lediglich ihren sichtbarsten Ausdruck findet. In einer etwas weniger auffälligen Form treffen wir auf diese Spiritualität auch in der breiten Bevölkerung. Diese Behauptung will ich später anhand von einigen quantitativen Angaben belegen, um dann auch auf die Erscheinungsformen dieser populären Spiritualität einzugehen.

Fundamentalismus

Seit den Anschlägen vom 11. September 2001 hat sich der Begriff des Fundamentalismus für den radikalisierten Islam durchgesetzt. Genauer betrachtet ist das aber eine Übertragung. Denn »Fundamentalismus« fungierte davor als eine Sammelbezeichnung für sehr unterschiedliche Bewegungen vor allem innerhalb des Christentums, im Islam und im Judentum. Obwohl das damit bezeichnete Phänomen die gesamte Religionsgeschichte durchzieht, kam der Begriff des Fundamentalismus erst zu Anfang des 20. Jahrhunderts im angelsächsischen Protestantismus der Vereinigten Staaten auf.¹ Der Begriff selbst taucht erst als Titel einer Schriftenreihe auf (»The Fundamentals. A Testimony of Truth«, 1910–1915) und wurde in den zwanziger Jahren von traditionalistischen Vertretern einer überkonfessio-

¹ Vgl. auch Riesebrodt, »Fundamentalismus«, 1988

nellen Bewegung aus Baptisten, Presbyterianern, Methodisten, Pfingstlern und anderen zur Selbstbezeichnung verwendet. Der Fundamentalismus bildete eine wesentliche Basis für die Prohibitionsbewegung, die sich in den Vereinigten Staaten erfolgreich durchsetzen konnte.

Ein Auslöser für diese Bewegung war der Kampf gegen den Darwinismus, der 1925 im berühmten Prozess gegen den Biologielehrer John Scopes mündete, der in Tennessee stattfand. Scopes hatte das dort geltende Verbot gebrochen, die Evolutionstheorie zu lehren. Dafür war er in einem mit großer Aufmerksamkeit verfolgten Prozess zu einer Strafe verurteilt worden. Allerdings scheiterte der Versuch, die biblischen Wundergeschichten in der Verhandlung als Rechtfertigung heranzuziehen, weil er in der Weltpresse ins Lächerliche gezogen wurde.

Danach geriet der Fundamentalismus allmählich etwas ins Abseits. Das zeigte sich auch am Scheitern der Prohibition, die ja von den ländlichen Fundamentalisten im Kampf gegen die »verruchte« städtische Lebensführung durchgesetzt worden war. Weil der Fundamentalismus auch eine gewisse Skepsis gegenüber dem Staat zeigt, geriet er umso mehr in Schwierigkeiten, als die USA in kriegerische Aktivitäten verwickelt wurden. Nach dem japanischen Angriff auf Pearl Harbour entwickelte die zuvor staats skeptische fundamentalistische Bewegung eine positive Einstellung zur Nation. Nach dem Krieg profilierte sie sich dann vor allen dank ihres radikalen Antikommunismus (und Antikatholizismus) aus staatlicher Sicht sehr deutlich.

Mit diesem politischen Schwenk änderten sich auch ihre Methoden auf eine Weise, die zum Vorbild anderer religiöser Bewegungen wurde: Aus der populären Massenmission des Predigers Billy Graham entwickelte sich eine erfolgreiche »Electronic Church«, die das Bedürfnis nach Fernsehunterhaltung und ihr Anliegen einer christlichen Mission weltweit erfolgreich umsetzte. Die populären Veranstaltungen Grahams und seine mediale Übertragung führten zu einer völlig neuartigen Privatisierung der Konversion zum Christentum. Konversionen erfolgten nun in einer sehr individualisierten Weise zuhause vor dem Fernseher. Eine zusätzliche Bedeutung erlangte damit die nachträgliche Berichterstattung der Konvertiten, da diese Berichte selbst wieder medial präsentiert werden konnten.²

Erst im Laufe der 1970er-Jahre kam diese Annäherung an die Politik deutlich zum Tragen, als der damalige Präsident Jimmy Carter verkündete, dass er selbst eine solche Konversion erfahren habe, also »wiedergeboren« sei. Die Verbindung dieser religiösen Bewegung zur Politik wurde noch

2 Balbier, »Mediale Vermarktung« 2008

deutlicher, als der eigentlich agnostische republikanische Ronald Reagan diese christlichen Gruppen auf seine Seite ziehen und mit ihrer Unterstützung im Jahre 1980 die Präsidentschaftswahl gewinnen konnte. Den Hintergrund dafür bildeten mehrere christliche Lobby-Organisationen, die Ende der 1970er-Jahre gegründet wurden und bald zu den größten politischen Interessenverbänden der USA anwuchsen. Dennoch sollte man bedenken, dass es sich bei diesem »Fundamentalismus« bzw. den »christlichen Rechten« lediglich um den politischen Arm der evangelikal, neopfingsterischen und charismatischen Bewegungen handelt, die über weite Strecken unpolitisch sind. In der Folge breitete sich der Begriff des Fundamentalismus auch in der deutschsprachigen Öffentlichkeit aus. Im Jahre 1988 bewarb sich der evangelikale Fernsehprediger Pat Robertson für die Präsidentschaft und zog eine beträchtliche Zahl republikanischer Wähler auf seine Seite. Der evangelikale Einfluss hielt auch in den 1990er-Jahren an und war keineswegs unbedeutend bei der Wahl des ebenfalls »wiedergeborenen« George Bush junior.

Diese wachsende Bedeutung drückte sich auch in Umfragedaten aus. So bezeichneten sich in den 1990er-Jahren etwa 13 Prozent der US-Amerikaner als fundamentalistisch oder evangelikal, 33 Prozent der Befragten sind Mitglieder protestantischer Kirchen, die theologisch als fundamentalistisch oder evangelikal angesehen werden können. Und im Jahr 2000 gaben sogar 50 Prozent der Amerikaner an, die Bibel sei wortwörtlich inspiriert und müsse dementsprechend wörtlich ausgelegt werden. Folgt man diesen Umfragen, dann betrachten sich rund 30 Prozent der Bevölkerung als »wiedergeboren«.³

Bisher habe ich das Wort fundamentalistisch synonym mit evangelikal gebraucht, wie dies auch häufig in der Öffentlichkeit getan wird. Doch »fundamentalistisch« bezieht sich häufig auf die politische Bedeutung gewisser religiöser Orientierungen, die keineswegs eine spezifische, ausformulierte und zugleich anerkannte Theologie teilen. Dabei sollte man jedoch beachten, dass sich der »Fundamentalismus« nicht als eine politische Bewegung oder gar als eine Partei versteht. Der Fundamentalismus zeichnet sich zunächst nämlich durch eine bestimmte Haltung gegenüber den religiösen Quellen aus: Im Christentum soll nur die Bibel als Quelle des Glaubens gelten (im Islam der Koran). Das ist schon eine Forderung der »five fundamentals« (die in der erwähnten Schriftenreihe formuliert wurden), also die fünf grundlegenden Glaubensprinzipien. Ihr wichtigster Punkt ist die Irrtumsfreiheit der Bibel, die als unmittelbares Wort Gottes angesehen

3 Hochgeschwender, *Amerikanische Religion*, 2007, 14, 18

wird, das es folglich nicht symbolisch, sondern wörtlich zu interpretieren gelte. Das Festhalten an der Irrtumsfreiheit der Bibel führt auch zu einer scharfen Kritik der weltlichen Wissenschaft wie auch der modernen Theologie. Deswegen kam es zur Ausbildung einer fundamentalistisch orientierten Wissenschaft in eigenen Universitäten, die mit dem »Kreationismus« gegen die Evolutionstheorie eine christliche Schöpfungslehre formuliert.

So sehr der christliche Fundamentalismus ursprünglich mit dem Protestantismus verbunden ist, lassen sich auch innerhalb der katholischen Kirche ähnliche Entwicklungen beobachten, die in den romanischen Gesellschaften etwas zutreffender auch als »Integrismus« oder »Integralismus« bezeichnet werden.⁴ Aufgrund der geringeren Schriftorientierung des Katholizismus spielt die Irrtumsfreiheit der Bibel dabei keine besondere Rolle. Dennoch gibt es auch hier eine Erneuerungsbewegung, die sich entschieden für die jungfräuliche Geburt Mariens, oder die leibliche Auferstehung nach dem Tode einsetzt und die wissenschaftlichen Interpretationen der Heiligen Schrift scharf kritisiert. Diese Haltung ist verbunden mit dem Widerstand gegen die im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils durchgeführten, angestrebten oder möglichen Modernisierungen der Liturgie, des Dogma und der organisatorischen Formen (wie etwa bei der Gefolgschaft des Bischofs Lefebvre, der sich den Neuerungen des II. Vatikanischen Konzils widersetzte oder dem Widerstand gegen das weibliche Priestertum) und mit einer Tendenz zur Verschärfung der katholischen Sexualmoral, wie sie in der Verurteilung der Empfängnisverhütung oder der Ablehnung der Abtreibung zum Ausdruck kommt.

Eine besondere Aufmerksamkeit hat der islamische Fundamentalismus gewonnen, der allerdings ebenfalls von anderen Voraussetzungen als seine protestantische Variante ausgeht. Denn die Trennung von Staat und Kirche, die sich in der Geschichte des Christentums vollzog, ist in der islamischen Geschichte weitaus weniger gängig. Die islamischen Fundamentalisten widersetzen sich der – in ihren Augen als Verwestlichung erscheinenden – zunehmenden Tendenz zur Trennung von Staat und Religion mit der Forderung nach einem islamischen Staat und einer wahrhaft islamischen Gesellschaft. Diese Bewegung hat z.B. im Iran wie auch in Afghanistan zu folgenreichen politischen Umstürzen geführt. (In der iranischen Verfassung ist als oberste Instanz ein religiöser Rechtsgelehrter vorgesehen.) Darüber hinaus fordert dieser islamische Fundamentalismus einen religiösen Moralkodex, nach dem sich die Frau dem Mann unterzuordnen habe

⁴ Alexander, »Fundamentalism«, 1985

und die berüchtigten Hudud-Strafen, wie etwa die Steinigung bei Ehebruch oder Handabschneiden bei Diebstahl.

Im Unterschied zu seinen Anfängen im Protestantismus des frühen 20. Jahrhunderts dient heute der Begriff Fundamentalismus selten als Selbstbezeichnung der Bewegungen. Den Begriff verwenden eher die Beobachter, die auf die politische Bedeutung dieser Bewegungen abheben. Deswegen ist der Begriff mit Vorsicht zu gebrauchen. Doch wenn man Fundamentalismus als einen verschiedene Bewegungen übergreifenden Oberbegriff verwendet, muss man aber zwei Unterarten deutlich unterscheiden: Auf der einen Seite findet man einen rationalen oder legalistisch-schriftorientierten Fundamentalismus, der an tradierten Heiligen Texten orientiert ist und eine an religiösen Prinzipien bzw. am göttlichen Gesetz orientierte Rationalisierung der Lebensführung fordert. Diese Form des Fundamentalismus ist deswegen auch häufig mit einer Politisierung verbunden.⁵ Er neigt zu einem aktiven Engagement in der Welt, und wird von Schriftgelehrten und Moralpredigern angeleitet.

Hiervon klar zu unterscheiden ist der zur Weltflucht neigende charismatische Fundamentalismus. Er kreist eher um das religiöse Gefühl, das individuelle Gotteserlebnis sowie das Wunder und wird durch den Mystiker, den Heiligen, den Wundertäter und Märtyrer verkörpert. Diese zweite Form, die im Christentum eine lange Geschichte hat, tritt auch in anderen Religionen auf: Der sehr lebendige islamische Sufismus ist nur ein Beispiel für diese »schwärmerische« oder »mystische« Variante des Fundamentalismus.⁶ So war der Begründer der »Muslim-Brüder«, die als eine der ersten islamistischen Bewegung gelten, ursprünglich Sufi. Wie andere hatten die Sufi Erfahrungen in der Organisation großer Menschenmengen, die sie auf religiöse Ziele auszurichten lernten.

Im christlichen Raum findet diese zweite Form sehr unterschiedliche Ausprägungen, die als Evangelikalismus, (Neo-)Pfingstertum oder charismatische Bewegungen bezeichnet werden. Diese Bezeichnungen heben nicht auf die politische Dimension des Fundamentalismus ab, die zweifellos von großer Relevanz ist, aber nur Teile und Aspekte dieser Bewegungen betreffen. Sie verweisen vielmehr auf bestimmte religiöse Merkmale, die für uns von besonderem Interesse sind und deswegen kurz betrachtet werden müssen.

⁵ Vgl. Riesebrodt, *Rückkehr der Religionen*, 2000, 13

⁶ Schimmel betont, »dass eine Reihe moderner Bewegungen, die heute als »fundamentalistisch« bezeichnet werden, aus dem Sufi-Milieu stammen«; Schimmel, *Sufismus*, München, 2000

Erfahrungsorientierte christliche Bewegungen: Evangelikale, Neupfingstler und Charismatiker

Ausgehend von den Evangelisations- und Missionsbewegungen des 19. Jahrhunderts hatte sich schon 1942 die Bewegung des Evangelikalismus in den USA in der National Association of Evangelicals gebündelt. Als evangelikal gilt diese Bewegung, weil sie »die persönliche, innerliche Beziehung zu Jesus Christus als den messianischen, endzeitlichen Retter und Erlöser in den Vordergrund ihres Glaubenslebens« stellt.⁷ Evangelikale Gemeinden können ebenfalls großen Wert auf ein intensives Bibelstudium, ein lebendiges Gemeindeleben und aufrüttelnde Verkündigung legen. Im Vordergrund steht jedoch nicht allein der Text. Für sie stellt die persönliche »Erfahrung des Heils« im Sündenbekenntnis, in der Buße, der Bekehrung und der Wiedergeburt eine wichtige Voraussetzung für ihre Mitgliedschaft in der Gemeinde dar, die als aktives Christentum durch tätige Nächstenliebe praktiziert werden soll. So sehr sie die Erfahrung betonen, so teilen sie nicht den enthusiastischen Glauben, der für die charismatische Bewegung typisch ist, und sie lehnen auch eine zu stark die Emotionen ansprechende Verkündigungsform ab. Zu den Evangelikalen zählen heute neben Mitgliedern der evangelischen Kirchen vor allem freie evangelische und missionarische Gruppierungen.

Innerhalb des jüngeren Christentums ist die Pfingstbewegung ein besonders auffälliges Phänomen. Diese Bewegung geht auf den deutschen Pietismus zurück, der sich schon im 17. Jahrhundert gebildet hatte. Seit der Jahrhundertwende zum 20. Jahrhundert unter dem Namen der Pfingstbewegung bekannt, versuchte sie insbesondere in den Vereinigten Staaten, aber auch in Europa das Christentum durch eine Form des Enthusiasmus zu beleben, die sich aus der Beschwörung des Pfingstereignisses und des Wirkens des Heiligen Geistes speist. Geistestaufe und Geistesgaben stehen im Mittelpunkt pfingstlerischer Vorstellungen; es werden also Weissagungen, Zungenrede, Krankenheilung praktiziert sowie ein großer Wert auf die Bekehrung gelegt. Die religiösen Veranstaltungen sind zuweilen außerordentlich expressiv und emotional: die Menschen weinen, zittern, lachen, wirken wie betrunken und scheinen die Kontrolle über ihren Körper zu verlieren, weil sie vom Heiligen Geist »überwältigt« werden. Sie »reden in Zungen«, bringen also nicht absichtlich hervorgebrachte Laute hervor, die

⁷ Hochgeschwender, *Amerikanische Religion*, 2007, 23

als eine ihnen unbekannte Sprache erscheint. Diese Gaben stellen auch das »Charisma« dar, das die »charismatische« Bewegung auszeichnet.

Die traditionelle Pfingstbewegung überschneidet sich mit der neupfingstlerischen Bewegung, ohne sich damit zu decken. Die Pflege der charismatischen Erfahrungen und der besonderen emotionalen Rituale finden wir allerdings außerhalb des Protestantismus in nennenswertem Ausmaß auch innerhalb der katholischen Kirche und der Orthodoxie. Weil sich deren Mitglieder nicht mit der Pfingstbewegung identifizieren können, werden sie zur charismatischen Bewegung gezählt. Auch in der charismatischen und der neupfingstlerischen Bewegung wird die Unfehlbarkeit der Heiligen Schrift betont, und sie erwarten wortwörtlich die baldige Wiederkunft des Herrn. In ihrer sozialen Erscheinungsweise betonen sie die Gleichrangigkeit aller Glaubensgeschwister und das »allgemeine Priestertum der Gläubigen« in einem so starken Maße, dass sie nur einen vergleichsweise geringen Grad der formalen Organisation erreichen. Dieser niedrige Organisationsgrad zeichnete schon frühere Bewegungen innerhalb des amerikanischen Protestantismus aus, trifft aber auch für die anderen hier angeführten Bewegungen zu. Sie siedeln sich vor allem außerhalb oder am Rande der etablierten Kirchen bzw., wenn es sich um eine Vielheit kirchlicher Anbieter handelt, außerhalb der »Mainstream«-Denominationen an.⁸ Ihre zuweilen harsche Kritik an den großen religiösen Organisationsformen wie Denominationen und Volkskirchen, ja sogar an den Freikirchen begründen sie damit, dass diese die Verkündigung des vollständigen Glaubens vernachlässigten und es erlaubten, dass sich die Gesellschaft vom Christentum entferne.

Die Pfingstbewegung erlebte seit etwa den 1960er-Jahren eine starke Neubelebung, so dass seither auch von einem Neupfingstlertum die Rede ist. (Die meist nur mehrere tausend Menschen umfassende »Jesus-Bewegung« spielte dabei keine unbedeutende Rolle, die aus der Kritik an den sexuellen Freizügigkeiten und dem Drogenexzess aus der Hippie-Bewegung hervorgegangen war.) Die neupfingstlerische und charismatische Bewegung nimmt eine Haltung zur Welt ein, die weitaus positiver ist als in früheren evangelikalischen Bewegungen wie auch der Pfingstler, deren traditionale Flügel noch weiter fortbestehen. Geist, Gefühle und Körper werden betont als etwas, an dem man arbeiten und das man verbessern kann. Zwar

⁸ Denomination ist der von Niebuhr geprägte Begriff, der eine für die pluralistischen Verhältnisse der Vereinigten Staaten typische Zwischenform religiöser Organisationen bezeichnet, die zwischen Kirche und Sekte liegt. In diesem Sinne bildet dort auch die katholische Kirche eine Denomination; Niebuhr, *Denominationalism*, 1929

wird der Tod als ein Übergang in die endgültige Perfektion erlebt, doch gibt es keine engen Grenzen für das Heilen und das Wachstum im Hier und Jetzt. Das gilt auch für die Gefühle, denen zahlreiche Techniken gewidmet werden, vor allem mit Bezug auf soziale Beziehungen, frühere negative Erfahrungen, Suchtverhalten oder psychischen Problemen wie Depressionen und Phobien. Die Therapien, die frühere pfingstlerische Bewegungen noch so irritierten, sind damit Teil der heutigen neupfingstlerischen Bewegungen.

Während »Fundamentalismus« zunehmend eine Kategorie ist, die von außen an die evangelikalen, pfingstlerischen und charismatischen Bewegungen herangetragen wird, nehmen diese Bewegungen im Laufe der Zeit immer deutlicher Züge an, die mit dem Begriff des Fundamentalismus gar nicht erfasst werden. Schon in den 1980er-Jahren zeichnete sich diese zunehmende Liberalisierung und Subjektivierung ab. Während die politische Dimension weiter an Bedeutung verliert, ist die Mission nach wie vor höchst bedeutsam, wobei 90 Prozent der Missionare zum evangelikalen Lager zu zählen sind.⁹ Diese Entwicklungen hängen sicherlich auch mit der sozialstrukturellen Verlagerung zusammen: Wurde das alte Pfingstlertum vor allem vom sozial und wirtschaftlich absteigenden Kleinbürgertum getragen, das sich an traditionalistischen Vorstellungen orientiert, so breitet sich in den letzten Jahrzehnten eine populäre Variante aus, die mit den Mitteln der modernen Massenkultur auf den Zuspruch von gut ausgebildeten, aufsteigenden soziale Gruppen jüngerer Generationen und der Mittelschichten trifft. Es handelt sich nun um gut ausgebildete, sozial aufwärts mobile Menschen, die mit dem amerikanischen Pluralismus so gut umgehen können, dass man sie kaum mehr als im politischen Sinne fundamentalistisch bezeichnen kann.¹⁰

Die neupfingstlerische Bewegung fand auch Eingang in die traditionellen Kirchen und Denominationen. Dabei wird sie durch den sogenannten »power evangelism« unterstützt. Dabei handelt es sich um eine Art der Verkündigung des Evangeliums, die das Wort Gottes mit den »Gaben des Heiligen Geistes« bei den Zuhörern verbindet, also mit Zungenrede, Heilungen, Prophetien, Befreiung von bösen Geistern usw. Eine besondere Rolle spielen dabei nicht nur die Medien und die von ihnen gebildete »Electronic Church«, also die Sender und Sendernetzwerke, die sich teilweise oder vollständig religiösen, insbesondere christlichen Inhalten widmen.

9 Marsden & Svelmoe, »Evangelical and Fundamental Christianity«, 2005

10 Smith, *Christian America?*, 2002

Die Erneuerung dieser Bewegungen wird auch durch Event-artige Großveranstaltungen und die Einrichtung von Megakirchen geleistet, von denen es schon 1980 über 880 gab.¹¹ (Solche Groß-Events werden wir am Beispiel des Weltjugendtages noch ausdrücklich ansprechen; bei den in Deutschland noch sehr seltenen Megakirchen handelt es sich um zum Teil mehrere tausend Menschen fassende Gebäude, in denen die Gottesdienste als meist sehr show-artigen Großereignisse zelebriert werden.) Im Jahre 2003 gibt es allein in den USA mehr als 8.000 Kirchen vom Typ der charismatischen Vineyard-Kirche, auf die wir noch zu sprechen kommen. Das deutet schon an, dass wir es hier keineswegs mit einer kleinen, marginalen Bewegung zu tun haben. Ganz im Gegenteil bilden diese Bewegungen den dynamischsten Teil der heutigen christlichen Religion, und zwar nicht nur in den USA, sondern weltweit. Die genauen Zahlen sind sehr umstritten. Auf der globalen Ebene spricht man von etwa 200 bis 300 Millionen (Neu-)Pfingstlern und von 250 bis 500 Millionen Charismatikern.

Die charismatische Bewegung hat ebenfalls einen beeindruckenden Umfang: 95 Millionen Menschen werden ihr zugerechnet, aber auch etwa ein Viertel aller protestantischen Kirchen in den Vereinigten Staaten, und rund die Hälfte aller »Wiedergeborenen« werden dort zu den Charismatikern gezählt.¹² Die charismatische Bewegung lässt sich hierbei nicht sehr scharf von den Neupfingstlern unterscheiden. Als Unterscheidungsmerkmal wird betont, dass Neupfingstler in ihren angestammten religiösen Organisationen bleiben. Die charismatische Bewegung hat auch einen starken Flügel im Katholizismus, der von den letzten Päpsten nicht ungerne gesehen wird.

So unscharf die Unterscheidung zwischen ihnen ist, bleibt beachtenswert, dass die Erfahrungen der großen Transzendenz christlicher Prägung in all diesen Bewegungen eine große Rolle spielen, wenn auch die Charismatiker keinen besonderen Wert auf die Glossolie, also das Reden in Zungen legen. Sie prophezeien, fasten und beten intensiv, wobei sie zu populäreren Formen des Gottesdienstes neigen. Das Heilen und das Beten für Kranke liegen der charismatischen Bewegung mehr am Herzen, die dazu eigene Netzwerke organisiert. Auch wenn sich die verschiedenen Bewegungen durch unterschiedliche theologische Orientierungen auszeichnen (die sich auch innerhalb der Bewegungen zeigen), so weisen sie doch ein gemeinsames Merkmal auf: ihre Erfahrungsorientierung. Weil die theologi-

11 Hochgeschwender, *Amerikanische Religion*, 2007, 14

12 Nach einer Umfrage der Barna-Gruppe, die am 27.1. 2008 unter www.barna.org veröffentlicht wurde.

schen Unterschiede für unsere Zwecke keine große Rolle spielen, sollten wir sie unter dem Titel der erfahrungsorientierten christlichen Bewegungen zusammenfassen. Dafür spricht auch ein zweiter Grund: Wenn wir nämlich darauf achten, welche christlichen Bewegungen in den letzten Jahrzehnten ein Wachstum aufweisen, das als Begründung für die »Resakralisierung« genügen kann, dann handelt es sich fast durchgängig um diese erfahrungsorientierten Bewegungen. Es wird ihnen sogar ein solches Wachstum zugetraut, dass sie in einigen Jahren schon die Mehrheit der Christen ausmachen könnten.¹³ Dieses Wachstum findet jedoch, wie schon betont, vor allem außerhalb Europas statt.¹⁴ In Afrika sammelt der deutsche Evangelist Reinhard Bonnke große Massen; seine Predigten werden in Nigeria, Kenia und Südafrika von bis zu mehreren hunderttausend Menschen besucht. Neben den Vereinigten Staaten gilt vor allem Südamerika und dort Brasilien als dynamischste Region der Pfingstbewegungen. Nach intensiver Missionierungsarbeit vor allem amerikanischer, aber auch europäischer Neupfingstler hat sich dort der Protestantismus in einer überraschend erfolgreichen Weise ausgebreitet: Zwischen 1990 und 1992 wurde in diesem lange weitgehend von der katholischen Kirche geprägten Land an jedem Wochentag eine neue protestantische Kirche eröffnet, und damit sind nicht die in geringer Zahl vertretenen Mainstream-Kirchen auch deutscher lutheranischer Mission gemeint. Als Folge davon fand man z. B. in einer katholischen Diözese mehr als doppelt so viele protestantische Gotteshäuser als katholische, in den ärmsten Bezirken sogar sieben Mal so viele.¹⁵ Nach Schätzungen waren schon vor zehn Jahren etwa 15 Prozent der Bevölkerung von Rio de Janeiro protestantische Christen zumeist neupfingstlerischer Ausprägung.

Auch in diesen Ländern ist das Neupfingstlertum keineswegs ein Hort des Traditionalismus oder gar des Fundamentalismus. Bezeichnenderweise wird es als »Aufstiegs-Theologie« bezeichnet, die den Menschen hilft, sich erfolgreich auf die Bedingungen der Globalisierung einzustellen.¹⁶ Dabei wirft sie die traditionellen religiösen Bezüge nicht einfach über Bord, son-

13 Barrett schätzt die Zahl der Pfingstler und Charismatiker auf 523 Millionen für das Jahr 2000. Für das Jahr 2025 sagt er über 800 Millionen Anhänger voraus. Brouwer u.a. schätzen, dass etwa 2/3 der Protestanten in Lateinamerika Pfingstler sind; Barret, »Global Mission«, 2000, 1ff, 25; Brouwer, Gifford & Rose, *American Gospel*, 1996

14 Auch in Europa wird mit einem Wachstum gerechnet, doch bleibt dies vergleichsweise schwach; vgl. Brierly (Hg.), *World Churches Handbook*, 1997

15 Freston, Paul, »Pentecostalism«, 1998

16 Brouwer u.a., *American Gospel*, 1996, neun benutzen auch die Bezeichnung »prosperity theology«

dern erlaubt es den Menschen, sie mit jenen des Protestantismus zu verbinden. Dadurch ermöglicht sie eine Art mentalen Übergang von den vorindustriellen Gesellschaften in die moderne urbane Gesellschaft. Die Emotionalität des Gottesdienstes, die Heilekstenen und der Exorzismus erlauben es dem Pfingstertum zudem, Stile der brasilianischen Volksreligiosität aufzunehmen, also den verbreiteten Mischungen aus Katholizismus, magischen und ekstatischen Praktiken der indianischen und der afrikanischen Zuwandererkulturen. Die gleichzeitig im Neupfingstertum noch immer vermittelte protestantische Ethik des Berufs, der Disziplin, der Pflicht und des Gehorsams kommt den aufstrebenden Unterschichten durchaus zu pass, denn sie erleichtert ihnen den Aufstieg insbesondere in den neuen Dienstleistungsbereichen. Zugleich betont er für die Mittelschichten den emotionalen Aspekt der Religion, der ihrem verstärkten Wunsch nach Individualität entgegen kommt. Aus diesem Grund erscheint der neupfingstlerische Protestantismus als Kraft des Neuen, der Katholizismus, ohnehin ein Instrument des Kolonialismus, als Vertreter der vergangenen Zeiten. Nicht mehr die Sünde und das Leid stehen im Mittelpunkt, wie noch im Katholizismus, sondern die Suche nach dem, was das Wohlbefinden und Wohlergehen des Einzelnen behindern könnte.¹⁷

Diese zeitgemäßen Züge eines popularisierten Christentums charakterisieren auch die Bewegungen hierzulande. So bemerkt ein Beobachter einer Veranstaltung in einer deutschen Mega-Kirche, wie stark die Mitglieder an Gott orientiert sind, ohne am Theologisieren Interesse zu finden. »Ganz im Gegensatz dazu steht die Modernität der Form. Die Musik fetzt, die Predigten sind schlicht und eingängig, es gibt eine Betreuung für Kinder von der Geburt bis ins Teenager-Alter. Statt der Orgel gibt es ein fest installiertes Schlagzeug; der Altarraum ist zur Bühne geworden. Ein Kreuz fehlt – und darauf, dass das Vaterunser gebetet wird, wartet man vergebens. Dafür gibt es nach dem Gottesdienstes für 3,50 Euro eine CD mit der gerade gehaltenen Predigt zu kaufen.«¹⁸

17 Das Wohlergehen ist zwar auch ein Thema der Befreiungstheologie, deren intellektualistischer Zug eine breite Popularität jedoch verhinderte; vgl. Martin, »From Pre- to Post-modernity«, 1998; vgl. auch Martin, *Tongues of Fire*, 1990

18 Drobinski, »Heiliger Geist«, 2006, 8

Größe und Erklärung dieser Bewegungen

Während diese erfahrungsorientierten christlichen Bewegungen außerhalb Europas rasant anwachsen, können sie im deutschsprachigen Raum bislang bei weitem noch nicht die Kirchemitgliedschaftsverluste ausgleichen. So schätzt Kern die Zahl der Charismatiker Ende der 1990er-Jahre auf ungefähr 150.000 bis 250.000 und die der Pfingstler auf etwa 150.000.¹⁹ Zweifellos ist die Bewegung seither auch im deutschsprachigen Raum gewachsen. Die evangelikale Zeitschrift »Christsein heute« vermutet schon 1994 über 1,4 Millionen Evangelikale in Deutschland, und nach dem Religionsmonitor von 2007 rechnen sich immerhin drei Prozent der Bevölkerung dem evangelisch-freikirchlichen Spektrum zu. Immerhin gibt es mittlerweile auch in Deutschland Mega-Kirchen, wie etwa das Gospel-Forum der Biblischen Glaubensgemeinde bei Stuttgart, in der an guten Sonntagen über 2.000 Menschen an den enthusiastischen Gottesdiensten teilnehmen. Eine Konzentration der charismatischen Bewegung findet sich nicht nur in traditionell pietistischen Gebieten, sondern insbesondere in großstädtischen Regionen.

Im Unterschied zu den normalen Kirchen werden in diesen Megakirchen die Bedürfnisse, Wünsche und Ängste der einzelnen Person in ihrer Besonderheit und Einzigartigkeit sehr ernst genommen. Es gibt kleine Gruppen, in denen die Individualität zum Ausdruck kommen und Heilung stattfinden kann. Diese Kirchen organisieren das Leben und das religiöse Handeln auf eine Weise, dass nicht der Eindruck entsteht, es werde vom Dogma einer äußeren Autorität beherrscht. Die Dogmatik insbesondere der akademischen Theologie spielt keinerlei Rolle. An ihre Stelle tritt nicht nur die »populäre Theologie« der Prediger, sondern auch die persönliche Erfahrung von Gott als Geist. Deswegen lehnt man auch äußere institutionelle Merkmale ab, wie etwa eine feste Priesterschaft, feste Liturgien und formale Kirchenmusik. Bevorzugt werden entspannte und informelle Gottesdienste und die Beteiligung der Laien an allen Einzelheiten des Gemeindelebens. Gott soll nicht äußerer Zwang, sondern tiefe innere Erfahrung sein.²⁰

Die vielen gemeinsamen Merkmale dieser erfahrungsorientierten religiösen Bewegungen widersprechen sicherlich der Annahme, dass ihr Erfolg die vorhandenen kulturellen Eigenarten verstärkt, wie Huntington in seinem bekannten und provokativen Buch über den »Kampf der Kulturen«

19 Kern, *Schwärmer*, 1998, 10ff

20 Miller, *Reinventing Protestantism*, 1997, 120ff

betont.²¹ Vielmehr weisen diese Bewegungen über die verschiedenen Kulturen hinweg erstaunliche Ähnlichkeiten auf. Deswegen scheint eher die Auffassung von Riesebrodt zuzutreffen, wonach sich diese Bewegungen in jeweils bestimmten, global auftretenden Kulturmilieus entwickeln: Die marginalisierte Mitte, proletarisierte Intellektuelle und die Unterschichten bieten in seinen Augen eine breite Rekrutierungsbasis für den Fundamentalismus, während sich die neuen und urbanen Mittelschichten in prosperierenden Gebieten beispielsweise eher dem Pfingstlertum und den anderen erfahrungsorientierten Bewegungen zuwenden.²²

Warum sich die Menschen in diesen Milieus solchen Bewegungen anschließen, kann am sogenannten »pfingstlerischen Geschlechter-Paradox« veranschaulicht werden, das besonders in Südamerika auftritt. Bekanntlich ist dort der »Machismo« ein kulturell verbreitetes Rollenmuster. Doch sind es hier gerade die Männer, denen im Rahmen dieser Bewegungen Beschränkungen auferlegt werden. Pfingstlerische Familienväter konsumieren nicht mehr (wie die anderen Väter) 20–40 Prozent des Haushaltseinkommens durch Ausgaben für Alkohol, und auch andere typisch männliche Arten des Konsums außerhalb des Haushaltes, wie etwa Rauchen, Spielen oder der Besuch von Prostituierten, werden abgesetzt.²³ Zudem nehmen diese Männer nun auch Aufgaben im Haushalt wahr. Paradox ist die Situation, weil diese Veränderungen das traditionelle Rollenverhältnis nicht auflösen, sondern lediglich verlagern, insofern Männer nun im Haushalt umso entschiedener der traditionell dominierende Rolle des Haushaltsvorstandes annehmen, eine Dominanz, die sie auf die Kirchen ausweiten.²⁴

Das Verbot von Glücksspiel, Alkohol, Tabak, Coca Cola, Edelsteinen, Kaffee, Tee und Filmen verleiht dem Pfingstlertum eine moralische Bedeutung, die in die moderne Dienstleistungsgesellschaft passt; sie nimmt überdies auch leicht eine politische Gestalt an, die dann als »Fundamentalismus« bezeichnet wird. Allerdings wird dieses Verbot von Charismatikern nicht geteilt, so dass man die gemeinsamen Merkmale all dieser Bewegungen weniger an ihren politischen Wirkungen festmachen sollte.

Sucht man nach einer Gemeinsamkeit, so ist sie vor allem darin zu sehen, dass die Religion etwas ist, das nicht auf einen kleinen Bereich der Lebensführung eingeschränkt ist. Dabei zielt die stärker politische Variante

21 Huntington, *Kampf der Kulturen*, 1998

22 Riesebrodt, »Fundamentalismus«, 2000, 78

23 Brusco, »Machismo«, 1993

24 Martin, »Pentecostal Gender Paradox«, 2000

darauf, dass Religion in allen (gesellschaftlich zum Teil scharf aufgeteilten) Lebensbereichen eine Rolle spielt: In der Partnerschaft, im Familienleben ebenso wie in der politischen Öffentlichkeit, im wirtschaftlichen Handeln, in der Kunst oder in der Wissenschaft (und damit auch in der Biologie und der Medizin). Die stärker erfahrungsbetonte Variante stützt dieselbe Auffassung, nur dass diese Überwindung der Departmentalisierung des Lebens in voneinander abgetrennte und als unzusammenhängend erfahrene »Funktionsbereiche« durch das Subjekt selbst vorgenommen wird: Es ist vom Religiösen durchflutet – und erfüllt damit all seine Handlungen in den verschiedenen Lebensbereichen mit demselben umfassenden Sinn.

Es geht diesen christlichen Bewegungen also nicht vorrangig und durchgängig um die Rückbesinnung auf die schriftliche Tradition oder gar um die Rückkehr zu einer vormodernen Lebensweise (auch wenn dies in einzelnen Teilen im Vordergrund stehen mag); gemeinsam ist ihnen vielmehr die »Fundamentierung« des modernen Lebens in einem übergreifenden Ganzen, das einen Zusammenhang zu stiften vermag. Dazu ist es gar nicht nötig, dass die Religion in einem politisch-fundamentalistischen Sinn als eine zentrale Institution auftritt (obwohl dies ein einfaches, genauer gesagt: brachiales Mittel ist, einen solchen Zusammenhang herzustellen), wird das doch schon durch den Bezug auf die besonderen Erfahrungen des Subjekts erreicht. Das Ziel der Herstellung eines solcherart übergreifenden Zusammenhangs, das mit den verschiedenen Mitteln und auf unterschiedlichen religiösen Wegen verfolgt werden soll, kann man durchaus mit dem eingeführten Begriff der Ganzheitlichkeit umschreiben.

Neben der Orientierung ihrer Akteure an einer solchen Ganzheitlichkeit und einer gewissen Distanz zur universitären und intellektuellen Theologie (auf die oben schon hingewiesen wurde), weisen diese Bewegungen hinsichtlich ihrer Organisation ein weiteres gemeinsames Merkmal auf. So sehr sie sich auch ausgebreitet haben und so global ihre Verbreitung mittlerweile ist, so bleiben sie doch in formaler Hinsicht relativ schwach organisiert. Ihre Organisationsformen lassen sich am ehesten als Netzwerke beschreiben. Diese Netzwerke werden mittels einer effizienten Kommunikation koordiniert, und zwar auf der globalen Ebene wie auch lokal, durch Medien wie auch durch Veranstaltungen. Wie schon im letzten Kapitel betont, sollte man die Kommunikationsformen etwa durch Fernsehsender, Rundfunk oder Webseiten keineswegs nur als neutrale Medien ansehen, vielmehr sind sie selbst Teil und Ausdruck einer eigenen Kultur, die deutliche Züge des Populären annimmt. Die religiösen Anliegen werden über mehr oder weniger kommerzielle, gesamt-kulturell verbreitete Kommunika-

tionsinstitutionen weiter vermittelt, die weniger die Züge von Kirchen als von international arbeitenden lokal verteilten Netzwerken annehmen.²⁵

Hervorzuheben ist als weiteres Merkmal der erfahrungsorientierten christlichen Bewegungen die starke Betonung des Subjekts. Wie etwa in der Individualisierung der Konversion sichtbar, tritt das Subjekt einmal strukturell auf: Adressat ist das Individuum als mehr oder weniger autonomer Akteur. Aber auch inhaltlich tritt das Subjekt auf, stehen doch seine subjektiven Erfahrungen der Transzendenz im Vordergrund. Diese Merkmale fasse ich später unter dem Begriff der »Spiritualität« zusammen. Bevor ich auf die Erfahrungsorientierung und die Spiritualität näher eingehe, möchte ich mit einem kurzen Verweis auf den Islam wenigstens kurz andeuten, inwiefern es sich hier nicht um eine spezifisch christliche Entwicklung handelt.

Islam und Individualität

Die Ursache für den islamischen »Fundamentalismus« wurde häufig darin gesehen, dass die islamischen Gesellschaften nicht vollständig modernisiert worden seien. Die mangelnde Rationalisierung habe zur Folge, dass die Funktionssysteme nicht ausreichend voneinander abgegrenzt seien, so dass religiöse Anliegen auch im Wirtschaftsbereich oder in der Politik zum Tragen kämen. Weil die Modernisierung zudem als »westlich« gilt, diene der Fundamentalismus als eine Form der Opposition zum Westen. Dabei wird nicht nur übersehen, dass sich die politisch relevanten Werte auch islamischer Gesellschaften gar nicht sonderlich deutlich von denen westlicher Gesellschaften unterscheiden, wie Norris und Inglehart in ihrer vergleichenden Wertestudie gezeigt haben.²⁶ Es wird auch gerne übersehen, dass die fundamentalistische Opposition gegen den Westen gar nicht in den islamischen Gesellschaften selbst verankert ist, sondern häufig im Westen beheimatet ist und von dort kommt: Beispielhaft dafür ist das berühmteste Netzwerk des islamistischen Terrorismus Al Kaida. Alle berühmten Mitglieder dieses Netzwerkes haben ihr Ursprungsland verlassen, mit ihrer

²⁵ Ich werde auf diesen populären Grundzug im nächsten Kapitel eingehen

²⁶ Die Opposition wendet sich eher gegen bestimmte Lebensstilelemente der westlichen Moderne, wie die sexuelle Liberalisierung, die Gleichheit der Geschlechter, die Erlaubnis der Abtreibung und der Gleichberechtigung der Homosexuellen; vgl. Norris & Inglehart, *Sacred and Secular*, 2004, 3ff

Familie gebrochen, und alle sind im Westen reislamisiert worden: »Die islamistische Gewalt in den islamischen Ländern scheint zuweilen ein Import aus dem Westen zu sein«, bemerkt Roy.²⁷ Bedenkt man, dass etwa ein Drittel der Muslime in der häufig westlichen islamischen Diaspora lebt, dann sind vermutlich die hochmodernisierten gesellschaftlichen Bedingungen des Westens ebenso wichtige Ursachen für den islamischen Fundamentalismus wie die vermeintliche unvollständige Modernisierung der islamischen Gesellschaften selbst. Von wenigen Ausnahmen abgesehen gelten die islamischen Gesellschaften nicht nur global noch als marginale Zweite Welt. Auch die islamischen Migranten im Westen machen ihn zu einer Religion der sozial Ausgegrenzten. Darin gründet auch der antiimperialistische Gestus der »Islamisten« als Vertreter der Unterdrückten und Entwurzelten, der die politische Bedeutung des Islam unterstreicht.

In der besonderen sozialen Lage der entwurzelten Anhänger gründet ebenso die Veränderung des Islam. Auch wenn nämlich die Reformen fehlen, hat sich der Islam auf eine besondere Weise globalisiert. Zwar haben die Wanderungsbewegungen zur Globalisierung und zur massiven Politisierung des Islam beigetragen, doch sie müssen auch als eine Form der Deterritorialisierung betrachtet werden, die zur Abkoppelung der Umma, der islamischen Gemeinschaft, von den lokalen sozialen Strukturen führt. Man könnte dies auch als eine Virtualisierung der Umma bezeichnen, die durch die rasante Akzeptanz der digitalen Medien in den islamischen Gesellschaften noch potenziert wurde. Beide Prozesse führen zu einer Veränderung des Islams, die so grundlegend ist, dass Roy von einer regelrechten »Rekomposition« der islamischen Identität spricht: »Der Neofundamentalismus ist ausdrücklich ein Instrument der Akkulturation, in dem Maße, wie er dazu drängt, den Glauben zu reinigen und die Praktiken auf einen geschlossenen Kanon zu beschränken, der mit dem Begriff der Kultur und der Vorstellung einer Herkunftskultur bricht.«²⁸ Während der lokale Islam jeweils höchst unterschiedliche kulturelle Formen angenommen hatte, entwickelt er sich nun zu einem weltweit kommunizierten Produkt, das eine starke Tendenz zur Standardisierung aufweist und eine zunehmende Uniformierung fördert.

Wie der Fundamentalismus die politische Bedeutung der christlichen protestantischen Bewegung betont und nutzt, ist auch der Islamismus in den

27 Roy, *L'Islam*, 2002, 27 (meine Übersetzung)

28 Roy, *L'Islam*, 2002, 157 (meine Übersetzung); zur Vielfalt des Islam vgl. Geertz, *Entwicklungen im Islam*, 1988

Augen Roys die Durchsetzung politischer Ziele in der Gestalt der Religion. Neben dieser politischen Nutzung nach außen hat sich der Islam aber auch in seiner inneren Form geändert. Diese Veränderung betrifft deswegen auch weniger die Religion in ihrer institutionellen Gestalt, als die Religiosität, also die Art und Weise, wie der Gläubige seine Beziehung zur Religion herstellt. Wie Roy betont, ist der moderne Islam von einer starken Welle der Individualisierung geprägt. Die (idealisierte) umfassende Gemeinschaft, die der Virtualisierung und der Globalisierung folgt, muss die Aufgabe erfüllen, den Entwurzelten dabei zu helfen, eine neue Identität zu begründen, die ihrer Entwurzelung Rechnung trägt. Dies gelingt durch die Förderung einer individualistisch ausgerichteten Religiosität, die als Verwirklichung des eigenen und ganzen Selbst angesehen werden kann. Dabei kann der Islam mehr und mehr von den Einzelnen gewählt werden.²⁹ Diese Entscheidungsreligiosität reicht soweit, dass sie selbst die neuen Gemeinschaftsbildungen zu einem Problem des Individuums werden lässt: »Die Arbeit am Ich, die Suche nach dem Heil, die unmittelbare, nicht an Vermittler gebundene Beziehung zu Gott [...] – all diese Merkmale finden sich sowohl bei den radikalen Neofundamentalisten wie auch bei denjenigen, die eine humanistische Spiritualität entwickeln.«³⁰ (Wie im Westen äußert sich auch dieser Individualismus in den Themen, in den Ansprachen und den Formen der Selbstdarstellung. Und auch hier fallen die theologischen Grenzen der Expertise: mehr und mehr Nichtspezialisten gerieren sich als Theologen und werden auch als solche behandelt.) Das Individuum steht so sehr im Zentrum des modernen Islam, dass Roy gar von einer »Spiritualisierung« des Islam redet, die das Subjekt zum wichtigsten Thema der religiösen Praxis macht.³¹

Die Ausbildung dieser spirituellen Form der Individualisierung verläuft parallel zu dem, was wir in den christlichen Kulturkreisen beobachten. Eine ähnliche Parallele findet sich in der öffentlichen Erscheinungsweise, die von der Marktform und der zunehmenden Popularisierung geprägt ist: Von der Lehre des Hallal-Fleischs über den Verkauf von Büchern und

29 Zur Vorstellung des Entscheidungschristentums vgl. Wölber, *Religion ohne Entscheidung*, 1959

30 Roy, *L'Islam*, 2002, 93 (meine Übersetzung)

31 Die Spiritualität findet im Islam bekanntlich ihren Ausdruck in den berühmten Sufi-Orden. Die besondere mystische Erfahrung Gottes, der Wunderglaube, aber auch die charismatische Führung sind Merkmale dieser Orden, die deswegen schon früh als Hort des Traditionalismus und Antimodernismus angesehen wurden. Sie sind jedoch keineswegs nur »altmodisch«, sondern wird auf eine sehr zeitgemäße Weise »rekomponiert«; vgl. dazu Heine, *Mystik und radikaler Islam*, 1987

Kassetten bis zum kommerziellen Pilgerwesen entwickelt sich ein eigenständiges »Islam-Business«, das den Islam beinahe wie eine Marke erscheinen lässt.³² Wie im Westen aber ist diese Marke keineswegs säuberlich abgegrenzt, sondern offen für die verschiedensten Einflüsse. Unter dem islamischen Dach können sich etwa im islamischen Indonesien auch Yoga, Meditation und Esoterik ausbreiten.³³ Diese Ausbreitung findet vor allem in den neuen städtischen Mittelschichten statt, denen die trockene Schriftorientierung nicht mehr genügt. Sie praktizieren stattdessen Entspannungs- und Meditationstechniken in der hinduistischen oder buddhistischen Tradition, Reiki, Chi Gong und Hatha Yoga oder die »himmlische Prophetie« des Amerikaners James Redford. Dazu müssen sie keineswegs lange suchen, denn Informationen darüber finden sich selbst in Hochglanzzeitschriften. Auch Indonesiens populärster islamischer Prediger bietet ein Programm an, das es erlaubt, den »emotionalen Spiritualitäts-Quotienten« zu erhöhen. Es braucht nicht erwähnt zu werden, dass »Spiritualität« (»spirituël«) selbst zu einem Alltagsbegriff geworden ist.³⁴

Der Islam darf also keineswegs als ein »mittelalterliches Überbleibsel« betrachtet werden, was von westlicher Seite häufig geschieht. Wie auch die christliche Religion hat er offenbar eine Transformation erfahren, die sowohl seine äußere Erscheinungsweise als auch die Rolle der Subjekte in der Religion betrifft. Das Subjekt unterwirft sich also nicht dem Islam, sondern wendet sich ihm zu, ja setzt ihn für sich ein.³⁵ Wie Tietze etwa zeigt, dient der Islam auch den in Deutschland lebenden Türken als Ausdruck ihrer »Türkizität«. Er ermöglicht ihnen, sich auf Augenhöhe mit den christlichen Einheimischen zu bewegen und ihre soziale Stigmatisierung als marginal, unterdrückt und arbeitslos zu unterwandern.³⁶ Diese Fähigkeit zur Aneignung des Islam bezeichnet Tietze deswegen als »Subjektivierung« – ein Begriff, auf den ich am Schluss wieder zurückkomme. Sie bezeichnet damit den Prozess, »in dessen Verlauf die Person einerseits Distanz zu den eigenen sozialen Erfahrungen findet und andererseits zwischen verschiedenen Handlungsprinzipien wählt oder diese miteinander kombiniert«.

32 Roy, *L'Islam*, 2002, 104

33 Howell, »Muslims and the New Age«, 2005

34 Howell, »New Spiritualities«, 2006

35 Tietze, *Islamische Identitäten*, 2001, 6f

36 Zugleich zeichnen sie sich durch eine recht starke Identifikation mit den Wohnorten aus, die Tietze auf die föderale Struktur zurückführt. In Frankreich dagegen führt die Kulturalisierung des Islam nicht zu einer Abgrenzung von der (christlichen) französischen Nation.

Das New Age, Esoterik und Okkultismus

Die Renaissance der Religion beschränkt sich keineswegs nur auf Bewegungen im Umfeld der sogenannten Weltreligionen. Ein zweiter Kreis von neuen religiösen Bewegungen breitet sich in den letzten Jahrzehnten ebenfalls sehr stark aus, die häufig unter dem Titel der New Age-Bewegung zusammengefasst werden. Neue religiöse Bewegungen bzw. »New Religious Movements« ist ein in der angelsächsischen Religionssoziologie eingeführter Fachbegriff für Bewegungen, die nach dem 2. Weltkrieg begründet wurden. Im Mittelpunkt des Interesses stehen dabei aber zumeist »Gruppierungen«, die zwar neue Inhalte aufnehmen, strukturell aber bekannte, meist »sektenartige« Muster religiöser Organisation annehmen, und zwar selbst dann, wenn sie andere Organisationsformen verkünden, wie etwa Scientology.³⁷ Diese sektenartigen Gruppen werden häufig als Teil der »New Age-Bewegung« angesprochen, doch ist die Zahl ihrer Mitglieder und Anhänger so gering, dass ich sie in dieser Darstellung nicht gesondert berücksichtigen kann.³⁸

Der Begriff des New Age bezieht sich auf die Erwartung eines epochalen Wandels zu einem »Neuen Zeitalter«. Obwohl das Wort New Age in den sechziger Jahren aufkam und im deutschsprachigen Raum erst in den achtziger Jahren auf ein breites Interesse stieß, sind diese Inhalte keineswegs neu erfunden, sondern treten in der europäischen Religionsgeschichte schon seit langem auf. Der Vorstellung eines neuen Zeitalters liegen alte astrologische Lehren zugrunde, denen zufolge alle 2000 Jahre ein neues Zeitalter beginnt. Das alte Zeitalter gehe im Zeichen von Konflikten und Kriegen zugrunde, während ein neues auferstehe. In unserem Falle gehe das christlich geprägte Fische-Zeitalter im Zeichen von Weltkriegen und kaltem Krieg zu Ende und mache dem Wassermann-Zeitalter Platz, das von den Anhängern dieses millenaristischen Glaubens mit hoffnungsvoller Zuversicht erwartet wird. Denn mit diesem Übergang eröffneten sich neue Möglichkeiten des Menschseins, die mit neuen, erweiterten Formen des Denkens, Erfahrens und Zusammenlebens verbunden seien.

Wie die Wahl der Sprache schon andeutet, nahmen die unter dem New Age eingeordneten Bewegungen ihren Ausgang im angelsächsischen Bereich. Doch haben sie sich – häufig unter diesem englischen Titel – global

37 Soziologisch bezeichnen Sekten weder einfach Häresien noch Abspaltungen von Kirchen, sondern eine religiöse Gemeinschaft, die auf freiwilligen Beitritt beruht. Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1980, 721f

38 Vgl. Knoblauch, *Religionssoziologie*, 1999, 163ff

ausgebreitet. Als Vorreiter und Kristallisationskerne der Bewegungen werden etwa das kalifornische Esalen-Institut (gegründet 1962) und die schottische Findhorn-Kommune (gegründet 1962) genannt, außerdem Bücher wie »New Age – die Geburt eines neuen Zeitalters« (1971, von David Spangler), »Die sanfte Verschwörung« (1980, von Marilyn Ferguson), »Das Tao der Physik« bzw. »Wendezeit« (von Fritjof Capra 1975 und 1982) und zahlreiche Bücher von Shirley MacLaine, deren internationale Bekanntheit als Schauspielerin und als populäre Autorin sicherlich zur Ausbreitung der Bewegung beigetragen hat.

Allerdings führt die Bezeichnung New Age, die in den 1980er-Jahren sehr populär war, mittlerweile in die Irre. Denn viele der Menschen und Gruppierungen, die darunter gefasst werden, teilen die Vorstellung eines neuen Zeitalters überhaupt nicht oder wissen nicht einmal davon. Nur eine verschwindend kleine Minderheit glaubt an ein »Wassermann-Zeitalter«, und auch die Grenzen dieser sogenannten Bewegung sind kaum erkenntlich. Wenn von »New Age« gesprochen wird, handelt es sich häufig um eine Fremdzuschreibung, die sich keineswegs auf eine klar umgrenzte, ausschließlich millenaristisch orientierte Bewegung bezieht. Schon zu den Hochzeiten des New Age in den 1980er-Jahren handelte es sich vielmehr um ein Sammelsurium unterschiedlicher Bewegungen. Eine soziale Form, gar eine Lehre ließ sich schon damals kaum erkennen. Ihre einzige Gemeinsamkeit besteht wohl darin, dass sie sich aus »alternativen« religiösen, spirituellen und allgemein kulturellen Quellen speisen. New Age bezeichnet also eine besondere »Rekomposition« von Elementen, die nicht zum etablierten Wissen gehör(t)en.

Hanegraaff, der den Begriff des New Age in jüngerer Zeit wenigstens in der wissenschaftlichen Diskussion wieder salonfähig gemacht hat, schlägt deswegen auch vor, neben dem New Age »sensu strictu« ein New Age »sensu lato« zu unterscheiden.³⁹ Mit dem New Age im weiteren Sinn verweist er auf das Konglomerat an Bewegungen, das sich seit den 1960ern ausbildete. Es fand in gewissen populären Formen – wie etwa dem Musical *Hair* mit dem Titellied »Age of Aquarius« – einen weithin sichtbaren Ausdruck, so dass sich manche im »engeren Sinne« zum New Age bekannten. In den 1980ern weitete sich die »Szene« jedoch noch weiter aus: »Neues Paradigma«, »Esoterik« oder auch »Spiritualität« traten nun als alternative Bezeichnungen auf, die darauf hinwiesen, dass nicht nur der Kern der Bewegung kaum bestimmt werden konnte, sondern auch seine Grenzen noch durchlässiger wurden, als sie es ohnehin schon waren.

39 Hanegraaff, *New Age Religion*, 1996

Das New Age kennt zwar namhafte Autoren, deren Bücher in englischer Sprache verbreitet, aber auch in viele Sprachen übersetzt wurden und so eine riesige Lesegemeinde fanden. Allerdings kann man eher von Überschneidungen zwischen diesen Autoren als von einer gemeinsamen Lehre sprechen, für die selbst der Begriff der »Esoterik« noch zu eng gewählt ist. (Der aus Österreich stammende Capra etwa distanzierte sich ausdrücklich von solchen Vorstellungen und rechnete sich eher einer »neuen Wissenschaft« zu.⁴⁰) Sofern überhaupt von einer *sozialen Struktur* die Rede ist, weist sie keine Merkmale bekannter religiöser Gemeinschaften auf. Sie basiert auf einer großen Zahl kleiner und kleinster Gruppierungen und Organisationen, von denen einige (auch wenn sie sich selbst oftmals gar nicht ausdrücklich dem New Age zurechnen) darauf abzielen, ein sich selbst organisierendes »Netzwerk« auszubilden. Ob vernetzt oder nicht, es entstand eine fast unüberschaubare Menge an spirituellen Lehrinstituten, Zentren, Verlagen, Zeitschriftenredaktionen, Gruppen, Arbeitsgemeinschaften, Therapiezentren, New-Age-Buchläden und -Geschäften, die schon vor der Zeit des Internets in dafür gesondert geführten grünen, alternativen, esoterischen und spirituellen Zeitschriften, Adressbüchern oder Katalogen gelistet wurden und damit ausdrücklich eine »Vernetzung« anstrebten.

Die Bezeichnung »New Age« wird für eine Reihe höchst unterschiedlicher Bewegungen verwendet, die sich größtenteils selbst dieser Bezeichnung zuordnen. Angesichts der großen Bandbreite, die von der eher weltanschaulichen Esoterik über die stärker praktische Magie und den Okkultismus bis zu psychologischen Bewegungen reicht, sollte man die Vielfalt dieser Bewegungen wenigstens kurz skizzieren.

Beginnen wir mit der Esoterik, die, wie schon angedeutet, kaum mehr im Wortverstande eines abgegrenzten Geheimwissens verstanden werden kann.⁴¹ Dnn zur Esoterik werden ursprünglich jene Erfahrungs-, Glaubens und Handlungsmuster gezählt, die nicht allen zugänglich sind, sondern auf einen besonderen Kreis von Menschen beschränkt sind und damit als ein Sonderwissen angesehen werden müssen. Esoterik hat damit eine wissenssoziologische Dimension, die zu seiner Bestimmung herangezogen werden muss.⁴²

40 Knoblauch, »New Paradigm« oder »Neues Zeitalter?«, 1993

41 Der Begriff Esoterik leitet sich aus dem griechischen *esóteros* ab, das soviel wie »weiter innen (gelegen)« bedeutet, im übertragenen Sinn »Lehre, die nur Eingeweihten zugänglich oder bekannt ist«. In unserem Kulturkreis wird der Begriff erst im 19. Jahrhundert von dem »Okkultisten« Éliphas Lévi eingeführt; vgl. Faivre, *Esoterisme occidental*, 1986

42 Tiryakin, »Esoterism et exoterism«, 1952

Was die Sache angeht, schließt der Begriff der Esoterik unmittelbar an den des Okkultismus an, zu der die Magie, Wahrsagepraktiken, die Astrologie, die Alchemie, die okkulte Medizin (etwa die Geistheilung) und verschiedene andere Grenzwissenschaften gezählt werden. Im Unterschied zur stärker theoretisch und weltanschaulich orientierten Esoterik gilt der Okkultismus als stärker praktisch orientiert. Entsprechend unterscheidet Robert Galbreath einen theoretischen Okkultismus, der sich auf esoterisches Wissen bezieht, von einem praktischen Okkultismus, der den Handlungscharakter hervorhebt.⁴³ Auch wenn diese Unterscheidung auf wissenssoziologische Differenzen zwischen den esoterischen und okkultistischen Aktivist*innen hinweist,⁴⁴ muss man sich die Unterscheidung zwischen Theorie und Praxis sehr fließend vorstellen, basiert das Handeln doch auf dem Gefühl einer gewissen Auserwähltheit, mit dem Anspruch auf einen privilegierten spirituellen, bewusstseinsgesteuerten oder praktischen Zugang und mit besonderen Voraussetzungen oder Qualifikationen. Esoterik und Okkultismus können deswegen auch nicht scharf unterschieden werden.

Dieses Wissen bezieht sich auf einen verborgenen Bereich, der oft mit dem Begriff des Okkulten bezeichnet wird, d. h. eine hinter der Alltagswirklichkeit verborgene Wirklichkeit, eine »Hinterwelt«, wie Max Weber das nennt.⁴⁵ Betont der Begriff der Esoterik die geistigen Aspekte der Beziehung von Mensch, Natur und Kosmos sowie die damit verbundenen Ideen einer höheren Wirklichkeit und damit eines tieferen Sinnes der menschlichen Existenz, so bereiten diese Vorstellungen den Boden für okkulte Betätigungen, zu denen auch die klassischen magischen Praktiken zählen.

Wissenssoziologisch unterscheiden sich die historischen Formen der Esoterik zum Teil sehr deutlich von den im Begriff des New Age gefassten Ausprägungen der Esoterik. Denn nicht mehr abgeschottete Gemeinschaften, die sich von der öffentlich zugänglichen, also »exoterischen« Kultur der Gesamtgesellschaft abgekoppelt haben, sind die Träger dieser »esoterischen« Kultur, wie dies etwa bei den heute noch aktiven Geheimgesellschaft der Rosenkreuzer der Fall ist. Die esoterische Kultur im Umfeld des New Age wird vielmehr in den verschiedensten Medien, in populären Fernsehsendungen, Filmen, Büchern und Buchserien einem breiten Publi-

43 Galbreath, »Modern Occultism«, 1972

44 Die Tendenz, dass die stärker »geistigen« Aspekte in den höheren, bildungsnäheren Schichten häufiger auftreten, während die praktischeren Disziplinen, wie Astrologie oder Tarot, eher in den weniger gebildeten Schichten auftreten, wird auch in einer schottischen Umfrage aus dem Jahr 2001 bestätigt Glendinning & Bruce, »New Ways«, 2006

45 Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, 1980

kum zugänglich gemacht und liefert damit wichtige Impulse für breite kulturelle und soziale Erneuerungsprozesse. Ist so die Esoterik mit dem New Age zwar in die Öffentlichkeit eingedrungen, bleibt doch in wissenssoziologischer Hinsicht der Charakter des Esoterischen noch erhalten: Auch wenn das esoterische Wissen (und die damit verbundenen Praktiken) in manchen Berufsgruppen eine große Akzeptanz gefunden hat (etwa in den Pflege- und Heilberufen), so ist es doch kein Wissen, das in wissenschaftlichen oder theologischen Akademien gelehrt wird. Es handelt sich zwar um ein verbreitetes, aber institutionell kaum anerkanntes Wissen. Weil es von den offiziellen anerkannten Systemen der Wissensvermittlung (Schulen, Hochschulen, Universitäten) geschnitten wird (oder wurde), kann man es als »nicht-legitimes Wissen« bezeichnen: Zertifikate über Engel können nach wie vor nur auf dem freien Markt der Religion erlangt werden.

Dass dieses Wissen noch keine Aufnahme in die spezialisierten Institutionen der modernen Gesellschaft fand, mag mit einer besonderen Eigenschaft des esoterischen Wissens zusammenhängen, das aus Prinzip nicht zwischen Religion und Wissenschaft unterscheidet. Bedenkt man, dass es auch tief in die medizinischen und psychotherapeutischen Praktiken hineinragt, so erkennt man daran gleichsam *ex negativo* ein Merkmal, dem wir schon bei den christlichen erfahrungsorientierten Bewegungen begegnet sind: seine Ganzheitlichkeit. Weil sich diese Ganzheitlichkeit der Differenzierung und Spezialisierung der modernen Gesellschaft widersetzt, fehlt der Esoterik weitgehend die institutionelle Anerkennung – und zwar trotz einer durchaus ansehnlichen Wissenstradition. Zwar kam es in den 1980er-Jahren zu einer kurzen Mode des »New Age-Managements«, auch die Politik (von Ministerpräsidenten bis zu den Grünen) liebäugelte mit der New Age-Bewegung und trotz gewisser Neigungen einiger Sparten der Naturwissenschaften zum New Age konnte es sich weder in der Wirtschaft noch in der Politik oder der Wissenschaft dauerhaft etablieren.

Um diesem Aspekt des Nicht-Legitimen – und der beschränkt sich auf die Beziehung zum offiziell anerkannten Wissen – und der Herkunft des esoterischen Wissens aus tatsächlich esoterischen, für Ausgewählte gedachte Traditionen Rechenschaft zu tragen, subsumiere ich das unter den Begriff der alternativen Religiosität. Von alternativ rede ich, wenn die religiösen Quellen durchgängig nicht zum »herrschenden« Kanon der Religion in westlichen Gesellschaften zählen. Auch Hanegraaff betont diesen Charakter des esoterischen Wissens im New Age, das sich ausdrücklich kritisch gegen das wende, was man das legitime Wissen des Westens nennen kann: also das von den Kirchen und das von der Wissenschaft getragene Wissen.⁴⁶ Die

Widersprüchlichkeit liegt eher in der Struktur des Wissens, hatte doch ein guter Teil der bekannten Vertreter des New Age die Aufnahme in die anerkannten Institutionen durchaus gewünscht und gesucht. Um Hanegraaffs These zu stützen, müsste man heute schon sagen: alternativ ist das, was sich vom »Mainstream« von Kirche und Wissenschaft absetzt.

Besonders deutlich wird diese alternative Religion an ihren Rändern, etwa den Wiederbelebungen keltischer oder germanischer Rituale. Aus alternativen Quellen stammt aber auch leicht erkennbar die Aufnahme indianischer schamanistischer Techniken oder – in den westlichen Kulturen – die Adaption asiatischer Meditationstechniken. Auch im westlichen Raum etablierte, etwa psychologische Wissenstraditionen, die traditionell nicht als religiös angesehen werden und deswegen aus der Sicht der Religion alternativ erscheinen, können in diesen Bewegungen religiös umgedeutet werden, wie etwa in der sogenannten »Human-Potential«-Bewegung. Eine besondere Rolle spielen auch religiös-medizinische Techniken, wie etwa Yoga oder Ayurveda. Die lange Zeit unterdrückten Formen des hiesigen Aberglaubens werden in einer reflexiv modernisierten Form ebenfalls neu belebt. Dasselbe gilt für den damit sich überschneidenden Okkultismus, die Magie und die Esoterik.

Der esoterische Gedanke einer Verbindung zwischen Mikro- und Makrokosmos erlaubt eine Beziehung zwischen New Age und der Astrologie, also dem Einfluss der Sterne auf das menschliche Geschick, wie auch zu anderen Formen des Okkultismus, des Glaubens an die Wirksamkeit verborgener Kräfte (Schwingungen, kosmische Strahlen). Der Zusammenhang wird durch eine weitere esoterische Vorstellung hergestellt, die den Menschen als Teil eines universalen Seins ansieht, an dem er durch Intuition teilhabe. Der Mensch ist also auf eine ganzheitliche Weise mit der Welt verbunden – eine Verbindung, die er mittels besonderer Erfahrungen und okkulten Praktiken selbst herstellen kann. Solche Erfahrungen beziehen etwa die »außersinnlichen Wahrnehmungen« mit ein, wie die okkulten Praktiken den Einbezug magischer Traditionen erlauben (Hellsehen, Tarotkartenlegen, Pendeln). Die Verbindung zum »Kosmischen« eröffnet auch den Raum für neue Heilmethoden: Körpertherapien, Naturheilkunde, Geistheilung oder Atemtherapie.

Der »alternative« Charakter dieses Komplexes an Vorstellungen, Erfahrungsformen und Praktiken besteht darin, dass all diejenigen religiösen Traditionen aufgenommen und dabei auch rekonstruiert werden, die vom Christentum aus als »Aberglaube« angesehen wurden. Das erklärt auch die

Bedeutung der heidnischen Religionen für das New Age, die sich selbst ausdrücklich als »neopagan« bezeichnen. Dabei handelt es sich um die vorchristlichen keltischen, nordischen und germanischen Religionen (durchaus zuweilen in einem politisch anrühigen Umfeld); stolz melden sich die neuen Hexen (»Wicca«) zu Wort, die den Feminismus in der Bewegung ebenso stärken wie den zumeist an antiken Vorbildern angelehnte »Göttinnen« (»Goddess«)-Kult. Aufbauend auf der literarischen Erfindung der Hexen-Tradition im 20. Jahrhundert durch Gardner und Murray ahmen nicht nur Frauen, sondern auch Männer nach, was sie als »uraltes« Muster ansehen. Druiden werden ebenfalls wieder entdeckt.

Im Vorgriff auf die Darstellung der populären Züge dieser Wiederaufnahmen muss ich vorausschicken, dass all diese Bewegungen eine sehr sichtbare Basis in der Populärkultur haben: Zur Entdeckung der nordischen, germanischen und keltischen Religion gesellt sich eine Pop-Musik, die im keltischen Fall eher folkloristische, ansonsten aber sehr ausgeprägte Züge der Rockmusik trägt. Die Popularität des Hexen-Wesens ist nicht nur daran zu erkennen, welche Bedeutung diese Figur in der Populärkultur hat. In der Kinderliteratur wie auch im Kinderfilm ist die Hexe mittlerweile zu einem der verbreitetsten positiven »Rollenmodelle« geworden, das die Nachfolge der eher aufklärerischen Pippi Langstrumpf angetreten hat. Vor diesem kulturellen Hintergrund ist es kein Wunder, dass auch der Satanismus zum Neopaganismus gezählt wird,⁴⁷ hat er doch sehr ähnliche populäre Ausdrucksformen, die von der Rockmusik bis zur öffentlichen Kultur des »Halloween« reichen.

Auch der schon erwähnte Schamanismus wird zuweilen zum Umkreis des Paganismus gezählt: Hier wird die Reise ins Jenseits eingeübt, wobei der Einsatz bewusstseinsverändernder Drogen zum rituellen Umfeld gehört. Die Frage, ob der Neopaganismus überhaupt zum New Age gezählt werden darf oder nicht,⁴⁸ scheint angesichts der unscharfen Grenzen des New Age müßig. Sicherlich handelt es sich dabei aber um eine alternative Form der Religion. Das gilt auch für die UFO-Bewegung, die Hanegraaff als Vorläufer des New Age betrachtet; noch mehr bildet der Spiritismus, der sich seit dem 19. Jahrhundert ausbreitet und in die Parapsychologie führt, ein Beispiel für die alternative Religion.

Im New Age wie in den christlichen erfahrungsorientierten Bewegungen spielen Heilung und Psychotherapie eine bedeutende Rolle. Der breite

47 Hunt, *Alternative Religion*, 2003, 157

48 Diese Unterscheidung schlägt Morris, *Religion and Anthropology*, 2006 vor.

Einfluss des New Age und seine Diffusion in die populäre Kultur ist deswegen sicherlich dem Erfolg alternativer therapeutischer Praktiken zu verdanken. Dieser Erfolg sicherte vielen New Age Experten einerseits eine finanzielle Grundlage als Dienstleister; zum anderen begründet er das große Interesse an ihren medialen Produkten. Kristalle spielen hier eine große Rolle, aber auch Pyramiden, deren symbolische Formen eine Heilkraft zugeschrieben wird. Wünschelrutengehen und Pendeln zählen schon lange zu den magischen Praktiken, die dabei helfen, unsichtbare, krankheitsgefährdende, ja krebserregende Strahlen aufzusuchen und abzuwehren. Akupunktur, Ayurveda oder Osteopathie gehören zu den zahlreichen weiteren Heilpraktiken. (Es ist ein Ergebnis der unten zu erläuternden Popularisierung, dass diese Heilpraktiken mittlerweile nicht mehr nur als »alternativ« gelten.)

Wie erwähnt, nehmen auch verschiedene Traditionen der Psychologie Züge einer alternativen Religion an. So ist die Psychologie des New Age stark vom New Thought beeinflusst, einer amerikanischen Bewegung, die in der Entstehungszeit der modernen Psychologie seit Mitte des 19. Jahrhunderts die »Macht des Denkens« (»power of mind«) betonte und das »positive Denken« als eine wichtige Lebenskraft bestimmte. Darüber hinaus haben sich zahlreiche Gruppierungen neu gebildet. Dazu zählen Selbsthilfegruppen, die der Entwicklung des Bewusstseins und der Persönlichkeit dienen sollen: Sensitivitäts-, Encounter- und Meditationsgruppen, und zahllose psychologische oder körperorientierte Therapieangebote (Tai-Chi-Chuan, Bioenergetik, Hatha Yoga). So sucht die Transpersonale Psychologie ihre Erkenntnis in besonderen Bewusstseinszuständen zu finden, die außerhalb des normalen Alltagsbewusstseins angesiedelt sind, also in außersinnlichen Wahrnehmungen, gefühlsbezogenen Gipfelerlebnissen (»peak experiences«) und anderen außergewöhnlichen Bewusstseinszuständen (»altered states of consciousness«). Die Transpersonale oder Humanistische Psychologie tritt auch unter dem Titel der Human-Potential-Bewegung in Erscheinung. Sie geht auf ein Forschungsprojekt an der Universität von Surrey (England) zurück. Ihr wesentliches Ziel ist es, die Bildung der Menschen auf Charakter und Psyche auszudehnen und ganzheitliche Formen der Praxis, Erziehung und Forschung zu fördern. Sie betont die spirituelle Dimension des Lebens und geht von einer grundlegenden Einheit von Leib und Seele aus. Die transpersonale Psychologie sieht sich in der religiösen und spirituellen Tradition der Esoterik, der Alchemie, des Tarot und I Ging. Sie geht davon aus, dass am Anfang das Selbst als Möglichkeit steht, das zu einem verwirklichten Selbst werden soll. Diesem Zweck dient auch eine besondere Form der Traumdeutung, die im New Age gepflegt wird. Träume

werden hier als Mittel gesehen, die zur Erforschung der eigenen Gefühle dienen und zum Aufspüren der spirituellen Wahrheiten. Sie ermöglichen die Visualisierung des Selbst und helfen, innere Konflikte zu vermeiden.

Dies drückt sich in der besonderen Bedeutung aus, die psychophysiologische Techniken einnehmen. Dazu zählen auch ›Biofeedback-Techniken, die eine Rückkoppelung körperlicher Vorgänge (Gehirnwellentätigkeit, Muskeltätigkeit, Hauttemperatur) ermöglichen und ›Autogenes Training, das den Körper zum ›Atmen‹ bringen soll.

Der Erfolg der alternativen Heilpraktiken dürfte ein Grund dafür sein, dass der weltanschauliche Charakter des New Age allmählich in den Hintergrund zu rücken schien, ohne ihn jedoch vollständig aufzugeben. Die Restbestände dieser Weltanschauung finden wir in dem, was später als Spiritualität skizziert werden wird.

Das New Age – Merkmale und soziale Rekrutierung

Weil beim New Age ein institutioneller Kern fehlt, wird die Einheitlichkeit dieser Bewegung häufig in einer gemeinsamen »New Age Weltanschauung« gesehen.⁴⁹ Das New Age zeichne sich demnach durch eine »reine Lehre« aus, die Bochinger in der Esoterik sieht. Die Esoterik sei die untergründige, aber wirkkräftige Religionsbewegung der Moderne, deren klassische Vertreter er in Swedenborg, Mesmer und Jung sieht. Swedenborg selbst könne als eine Übersetzung der antiken Gnosis für die Moderne angesehen werden, wie sie im Freimaurertum, bei den Rosenkreuzern, in der Theosophie, in der Anthroposophie und im Spiritismus zu finden sei. Zwar spielt die für die Gnosis typische manichäische Gegenüberstellung einer Welt des Lichts und einer Welt der Finsternis eher in den fundamentalistischen christlichen und den älteren esoterischen Bewegungen als im »New Age« eine Rolle, doch dafür findet man die Vorstellung einer inneren Erkenntnis besonders stark ausgeprägt. »Den Gnostikern ging es [...] um Erkenntnis; sie betrachteten sich selbst als Erkennende, Wissende, Eingeweihte. Das Wissen der Gnostiker stammt nicht aus dem Verstande; es ist befreiendes, erlösendes Wissen. Die Gnosis [...] gibt Antwort auf die Frage, wer wir sind und was wir geworden sind; woher wir stammen und wohin wir geraten; wohin wir eilen und wovon wir erlöst sind; was es mit unserer Geburt,

⁴⁹ Für deren Analyse beispielhaft Bochinger, ›New Age‹ und moderne Religion, 1994

was es mit unserer Wiedergeburt auf sich hat.«⁵⁰ Gnostisch ist die Vorstellung, dass der Mensch aus dem Licht stammt und einen davon geprägten Kern hat. Und auch die daran anschließende Zerfallsgeschichte gehört noch zur Gnosis wie zum New Age: Der lichte Kern des Ich, der innere Menschen, wurde verschüttet, wofür die westliche Zivilisation oder auch die moderne Kultur verantwortlich gemacht wird.⁵¹

Aus dieser Kritik der Gegenwart rührt auch die Neigung zu alternativen Quellen der Rekombination der Religion: Die moderne westliche Zivilisation verdeckte mit ihrem analytischen Denken, ihrer männlichen Kultur und ihrer naturfeindlichen Wissenschaft und Technik das eigentliche Wesen des einzelnen Menschen. Wieder gefunden werde es durch die Gnosis, also jene Form der Religiosität, die nicht einfach glaubt, sondern die als eine besondere Form der Erkenntnis zu einer neuen Sicht der Welt führt. Vor diesem Hintergrund erklärt es sich, dass die Entwicklung des Selbst zu einem zentralen Thema des New Age wird.

Ob diese »Lehre« tatsächlich in der ohnehin schlecht bestimmbareren Bewegung geteilt wird, ist schwer zu belegen, denn das New Age zeichnet sich ja gerade durch das Fehlen eines dogmatischen Kerns aus. Häufig wird auch keine Glaubensmaxime ausgesprochen. Wer an Engel glaubt oder an die Aura, benötigt selten eine darüber hinausgehende Lehre. So unscharf die Dogmatik sein mag, so unübersehbar ist die Hervorhebung des Subjekts ähnlich betont wie in den christlichen erfahrungsorientierten Bewegungen. Im Mittelpunkt des New Age steht die Transformation des Individuums: Indem sich das Bewusstsein den Zugang zu neuen Kräften und zu bislang verborgenen Dimensionen des Geistes und der Natur erschließe, schafft es eine veränderte Wirklichkeit, in der – im Einklang mit dem Kosmos – die Harmonie mit der Natur, zwischen den Geschlechtern, in Wirtschaft und Gesellschaft erreicht werden kann. »Öffnen« wir uns den entsprechenden Erfahrungsmöglichkeiten, dann entdecken wir in uns selbst eine verschüttete spirituelle Dimension, ja unsere eigene Göttlichkeit.

Hier ist nicht nur das Individuum in seiner Einzigartigkeit das zentrale Thema, sondern auch das Subjekt mit seinen eigenen Erfahrungen. Der Gnostiker erfährt seine eigentliche Bedeutung nicht durch die Welt, sondern aus seiner Innerlichkeit, denn er »umfasst als Mikrokosmos alle Elemente der Schöpfung, Körper, Seele und Geist in sich«.⁵² Wie in den

50 Leisegang, *Gnostisches Denken*, 1985, 14

51 Vgl. dazu Knoblauch, »Bezaubernde Zeiten«, 1989

52 Leisegang, *Gnostisches Denken*, 1985, 15

christlichen erfahrungsorientierten Bewegungen gehen alle Formen des New Age von einer grundsätzlichen Erfahrbarkeit der Transzendenz aus: Ob es sich um das Sehen der Engel oder die Stimmen der Toten, um das Spüren kosmischer Energien oder das Muten von Erdstrahlen handelt – das Unsichtbare ist wahrnehmbar und vom Subjekt erfahrbar. Man sieht leicht, dass an diese Vorstellung auch der Glaube an das Paranormale bzw. Parapsychologische andocken kann, dem der sechste Sinn als Organ für das Wahrnehmen des Unsichtbaren gilt. Während jedoch die Parapsychologie das Unsichtbare im Noch-Nicht-Sichtbaren verortet, das eben nur »noch nicht« wissenschaftlich erklärlich ist, kann dies esoterisch oder gnostisch auch auf unsichtbare und nichtkausale Kräfte zurückgeführt werden, die auf einer Verbindung zwischen dem Mikrokosmos des menschlichen Erfahrens und dem Makrokosmos der Welt entspringen.

Ursprünglich folgte diese esoterische Weltansicht zunächst auch einem esoterischen Sozialmuster. Das New Age ist seit seinen Anfängen in den 1960er-Jahren zwar kein »Geheimwissen« mehr, doch bleibt es zunächst auf eng begrenzte Kreise beschränkt, die aus eigenem Willen einen marginalen Status wählen. Im amerikanischen Raum zählte das New Age in den 1960er-Jahren zunächst zum gesellschaftlichen *occult underground*, der von Jugendlichen und jungen Erwachsenen getragen wurde. Die Parallelen zur oppositionellen Jugendkultur dürften keineswegs zufällig sein, gibt es doch unübersehbare Überschneidungen. Man erinnere sich nur an die Hinwendung der Beatles zu den östlichen Religionen, die eine weltweite Aufmerksamkeit erlangten, an die gleichzeitige Begeisterung der Woodstock-Generation für Zen und Satanismus und an den populären Erfolg des Musicals »Hair«, das keine unwesentliche Rolle in der Popularisierung des New Age gespielt haben dürfte.

Wegen der vielen Einflüsse asiatischer Religionen auf die Populärkultur der sechziger Jahre hat Campbell die Durchsetzung des New Age deswegen auch als Veröstlichung gedeutet.⁵³ In der Tat kann das New Age als eine Phase der Rezeption östlicher Religionen angesehen werden, in der diese neuen sozialen Gruppen im Westen zugänglich gemacht wurden.⁵⁴ Beschränkte sich nämlich die frühe Rezeption der asiatischen Religionen im 19. Jahrhundert auf einen kleinen Teil der religiösen und wissenschaftlichen Elite des Westens, so breiteten sich die östlichen Religionen im 20. Jahrhundert allmählich in bürgerlichen und Intellektuellenzirkeln aus. Während die

53 Campbell, *Easternization*, 2007

54 Usarski, »Buddhismus als Bildungsprivileg«, 1989

Wissenschaften diese Religionen zu schriftorientierten Buchkulturen verwandeln, werden sie etwa durch die Theosophie, in Deutschland stärker durch die Anthroposophie aufgenommen. Beide Fälle sind auch anschauliche Beispiele dafür, wie die östlichen Religionen im Westen adaptiert und dabei transformiert wurden. So bedeutsam die weitere Rezeption auch ist (von Taschenbuchveröffentlichungen asiatischer Texte bis zu den sehr populär gewordenen literarischen Anverwandlungen etwa durch Hermann Hesse) – man sollte das New Age nicht auf die Rezeption östlicher Religionen reduzieren. Die Bandbreite der genannten Ausprägungen der alternativen Religion weisen weit darüber hinaus: Ufo-Kulte, westlicher Spiritismus oder Hexenrituale können schwerlich als Folgen der »Veröstlichung« angesehen werden.⁵⁵

Der alternative Charakter dieser religiösen Bewegungen war auch der Grund dafür, dass sie noch anfangs der 1970er-Jahre einen »occult underground«, eine oppositionelle Gegenkultur bildeten.⁵⁶ Doch schon im Laufe der 1970er-Jahre etablierte sich diese Subkultur wenigstens in den Vereinigten Staaten zu einem »occult establishment«.⁵⁷ In dem Maße, wie sich die Zahl der Interessierten aus den berufstätigen gebildeten Mittelschichten vergrößerte, institutionalisierten sich Teile dieser Bewegungen und fanden vermehrt soziale Anerkennung. Erst in dieser Zeit weitete sich die New-Age-Bewegung auf den deutschsprachigen Raum aus. Seit Anfang der 1980er-Jahre scheint das Lehnwort *New Age* in der deutschen Sprache heimisch zu werden. 1986 wurden knapp 40 deutschsprachige Zeitschriften diesem Phänomen zugeordnet, der Büchermarkt ist unübersehbar.⁵⁸ In anderen westlichen Gesellschaften wurde das »New Age« ebenfalls hoffähig, und selbst in den ehemaligen Gesellschaften des real existierenden Sozialismus fand es rasch Anklang. (In Slowenien regierte anfangs des 21. Jahrhunderts sogar ein Präsident, der sich ausdrücklich zu Prinzipien des New Age (Transformation, inneres Licht, kosmische Energie) bekannte.)

Trotz seiner Etablierung kann man beim New Age aber nicht von einem »Gang durch die Institutionen« reden. Denn so wenig wie es die offizielle Anerkennung der Wissenschaft erfuhr, so wenig wurden die »alternativen Religionen« als Religionen anerkannt. Vielmehr folgte das New Age einem besonderen organisatorischen Muster, das sich deutlich von den starren, hierarchischen Kirchen, den streng organisierten Sekten oder den

55 Partridge, *Re-Enchantment*, 2004

56 Webb, *Occult Underground*, 1974

57 Lynch »Occult Establishment«, 1979

58 Vgl. dazu auch Knoblauch, »Unsichtbares neue Zeitalter«, 1989

bürokratischen und staatlich anerkannten Wissenschaften unterscheidet. Der Kern dieses organisatorischen Musters wird am besten mit dem Begriff des »Netzwerkes« beschrieben. Parallel zur Computerbewegung, die auch aus politischen Gründen den Computer zu einem dezentralen Mediensystem zu vernetzen trachtete, hatte sich nämlich auch auf Seiten des New Age eine »Netzwerk-Ideologie« ausgebildet.⁵⁹ Diese Netzwerk-Ideologie war schon von Ferguson, in einem frühen Klassiker des »New Age«, formuliert worden, der dem New Age als »Verschwörung im Zeitalter des Wassermanns« eine deutlich politische Komponente verliehen hatte.⁶⁰ Die individuelle »Transformation« sollte mit einer »sozialen Transformation« einhergehen, in der Netzwerke eine entscheidende Rolle spielen. Der Begriff des Netzwerkes wurde auch im New Age mit Begriffen wie Selbstorganisation, Transformation und planetares Bewusstsein verbunden, die andeuteten, was das neue Zeitalter ausmachen sollte.⁶¹ Es gibt offenbar einen erstaunlichen zeitlichen Zusammenhang zwischen dem Gedanken der Vernetzung im Rahmen der technischen Entwicklung und demselben Gedanken im Bereich des weltanschaulichen-religiösen Diskurses – die beide in Kalifornien ihr lokales Zentrum hatten. Auf diesen Zusammenhang gibt es bisher nur erste Hinweise. So spielt auch bei Fergusons New-Age-Fassung des »Netzwerkes« die Kommunikationstheorie etwa von McLuhan eine bedeutende Rolle, der schon früh das »globale Dorf« proklamiert hatte. Dieser Gedanke einer globalen Vernetzung war ausdrücklich von religiösen Einflüssen geprägt, die mit den gnostischen Lehren des katholischen Philosophen Teilhard de Chardin zusammenhängen.⁶²

Obwohl in den 1980er-Jahren noch keine einheitliche technische Infrastruktur für die Idee eines Netzwerkes bestand, wurde diese Idee mit den damals verfügbaren Medien verfolgt. So führte das Spirituelle Adressbuch schon 1988/1989 über 1.000 Adressen und Kurzbeschreibungen auf, in vielen Städten fanden esoterische Messen statt, und selbst in Kleinstädten traf man auf einschlägige Geschäfte und Gruppen, die untereinander auch als Informationsbörsen fungierten. Diese Netzwerke sollten ausdrücklich eine Alternative zu den hierarchischen Strukturen gängiger Großorganisa-

59 York, *Sociology of the New Age*, 1995, 187f

60 Ferguson, *Aquarian Conspiracy*, 1980

61 Schneider, *New Age*, 2000, 49

62 Krüger, »Gaia, God and the Internet«, 2007. Krüger untersucht auch die aus dem technischen Mythos entstandene religiöse Strömung des Posthumanismus; vgl. *Virtualität und Unsterblichkeit*, 2004

tionen bieten.⁶³ In diesem Sinne hat auch das New Age einen Zug, der sich gegen formale Organisationen richtete und damit auch die Wende zu den neuen, flachen Hierarchien, die in der Wirtschaft und in der Wissenschaft in Mode kommen, mit unterstützte.

Das New Age ist in doppeltem Sinne antiinstitutionell: ideologisch in seiner Verbindung mit dem Netzwerkgedanken und faktisch, weil es die herkömmlichen kirchlichen Organisationsformen vermeidet. Zwar werden zum New Age auch solche Kult-Bewegungen gezählt, die sich um charismatische Führungspersönlichkeiten scharen und umfassende Orientierungsmuster anbieten, doch wird das Gros von »Klientenkulten« und »Publikumskulten« gestellt. Als Klientenkulte gelten jene religiösen und therapeutischen Angeboten, die bestimmte Nachfragen bedienen, während Publikumskulte religiöse Inhalte in Form von Veranstaltungen anbieten, ohne dass damit eine konkrete Form der Mitgliedschaft verbunden wäre. Die dominierende Organisationsform ist weder die Kirche noch die Sekte, sondern der anerkannte Verein oder der freiwirtschaftliche Betrieb, der auf einem Markt seine Leistungen in Form der Kommunikation anbietet. In diesem Sinne kann also durchaus von einem Markt der Religionen gesprochen werden.

Neben diesem »anti-institutionellen« Zug ist das New Age auch seinem eigenen Verständnis nach antidogmatisch. Wie schon betont, kann es geradezu als wissenssoziologisches Merkmal der New-Age-Bewegung der 1970er- und 1980er-Jahre angesehen werden, dass sie diejenigen Weltansichten und deren Elemente aufnahm, die nicht von den offiziellen Institutionen und den etablierten Experten für religiöses (und auch wissenschaftliches) Wissen besetzt waren. Wissenssoziologisch »alternativ« ist das New Age allerdings auch, weil es (zumindest in Deutschland) eine sehr enge Verbindung zur damals starken alternativen Szene hatte und deren antiinstitutionellen Impuls aufnahm. Anfänglich gab es auch enge Beziehungen zwischen den Grünen und dieser spirituellen Bewegung. Petra Kelly etwa hatte engen Kontakt zu Fritjof Capra und die »Gaia«-Vorstellung einer lebenden Erde fand auch bei den Anhängern der ökologischen Bewegung Anklang. Die Partei der Grünen aber distanzierte sich schon in den 1980er-Jahren von einer religiösen Deutung ihres Anliegens.

63 Allerdings sollte man daraus keineswegs schließen, dass das New Age faktisch antiautoritär sei. So zeigt Wood, dass in den Meditationsgruppen, Channeling-Workshops oder New-Age-Messen durchaus Macht ausgeübt wird: jeder der Akteure sucht, die Einstellungen und Aussagen seines Publikums zu manipulieren und zu verändern, auch wenn es keinem gelingt, dies auf dauerhafte Weise zu leisten und zu monopolisieren; Wood, *Possession*, 2007

»Alternativ« ist die New-Age-Bewegung schließlich auch durch eine gewisse Marginalität ihrer Aktivisten. Ein guter Teil der Aktivisten dieser Bewegung rekrutierte sich aus den sozialen Gruppen, die nach der Bildungsreform der 1960er-Jahre eine verbesserte Bildung genossen hatten, diese Bildung aber nicht unmittelbar in wirtschaftliches Kapital umwandeln konnten und wollten. Dabei spielten die ersten großen Wirtschaftskrisen nach dem Wirtschaftswunder, die auch die höher Gebildeten trafen, sicherlich keine unbedeutende Rolle. Weil das anerkannte Wissen damit nicht unmittelbar in beruflichen Erfolg verwandelt werden konnte, vergrößerte sich die Zahl derer, die sich vom anerkannten Wissen ab- und einem alternativen Wissen zuwandte. Diese Tendenz wurde verstärkt durch die Entpolitisierung der in den 1970er-Jahren noch aktiven politischen Gruppierungen. Die Hinwendung zu alternativen religiösen Weltanschauungen gewann in dem Maße an Bedeutung, wie diese gut Ausgebildeten einen eigenen, ebenso vom offiziellen Lebensstil abweichenden »alternativen« Lebensstil entwickelten (oder vielmehr: mehrere Varianten von Lebensstilen entwickelten). Indem das New Age eine »bewusstere« Lebensführung forderte, hatte es eine wahlverwandtschaftliche Nähe zu genau den Gruppen, die zwar über Wissen verfügten, nicht aber dem gewohnten Lebensstil folgten.

Alternative Spiritualität

So erfolgreich die New-Age-Bewegung schon in den 1980er-Jahren auch erschien, sollte man sich über die Zahl der Aktivisten keine großen Illusionen machen. Wie Jean-François Mayer in einer Untersuchung der New-Age-Gruppen in der Schweiz herausfand, betrug dort die Zahl der Aktivisten in den 1980er-Jahren wenige tausend Menschen. In einer amerikanischen Umfrage wird die Zahl der New-Age-Anhänger zu Anfang der 1980er allerdings auf etwa 4 Prozent der Bevölkerung geschätzt, eine Zahl, die gegen Ende der 1980er-Jahre auch für den deutschsprachigen Raum zutreffen könnte.⁶⁴ Gerade weil das New Age keine feste Mitgliedschaft kennt, ist diese Einschätzung jedoch sehr problematisch.

Eine konkretere Vorstellung über das Ausmaß dessen, was New Age genannt worden war, gewinnen wir interessanterweise erst durch einige qualitative Untersuchungen. So entdecken Greverus und Welz im Frank-

⁶⁴ Mayer, *Nouvelles voies spirituelles*, 1993; Jorgensen, »The Esoteric Community«, 1982

furt der 1980er-Jahre eine wenn auch disparate New Age-»Subkultur«, obwohl dort – im Unterschied zum »locus occultus« Freiburg – keineswegs das Zentrum dieser Bewegung lag.⁶⁵ Das flächendeckende Ausmaß der entsprechenden Dienstleistungen wird in einer jüngeren Untersuchung von Hero deutlich, der im Ruhrgebiet etwa 1.000 esoterisch orientierte Zentren, Institute und Heilpraxen identifiziert, die jährlich von etwa 90.000 Menschen nachgefragt werden.⁶⁶

Besonders scharf wird der Blick in der britischen Gemeindestudie von Heelas und Woodhead. Da sie die Schwierigkeit einer landesweiten Erhebung erkannten, wählten sie sich eine englische Gemeinde. Ihr Ziel war jedoch nicht eine Großstadt – zumal sich die spirituellen Milieus ja in Großstädten konzentrieren. Sie nahmen sich auch nicht einfach ein Zentrum des New Age in Großbritannien zum Gegenstand, wie etwa die Findhorn-Kommune in Schottland, den New-Age-Wallfahrtort Stonehenge oder den New-Age-Pilgerort Glastonbury, in dem jährlich ein höchst populäres Festival stattfindet. Ihre Untersuchung behandelt eine typische und durchschnittliche englische Kleinstadt, Kendal, von etwas mehr als 27.000 Einwohnern. Dort betrieben sie Feldforschung, und zwar in zweierlei Bereichen. Zum einen besuchten sie die Kirchen und Kirchengemeinden, und zum anderen suchten sie nach dem »spirituellen Milieu«. Die ersten lokalen institutionellen Zeichen dieses Milieus traten in den siebziger Jahren auf. Damals wurde die erste Yoga-Gruppe gegründet, die Transzendente Meditation bot erste regelmäßige Treffen an, einige Alternativmediziner offerierten ihre Dienstleistungen. Zu Anfang der 1980er-Jahre entstand die erste buddhistische Gruppe, und es gab erste »Seminare« in Astrologie. 1985 weitete sich das Angebot aus, in einem Gebäude entstand sogar ein kleines Dienstleistungszentrum mit Workshops für Psychodrama, Tai Chi, Aura-Arbeit u.ä., und im Jahre 1988 eröffnete der erste New-Age-Laden in einer zentralen Lage. So sehr dies dem Bild eines »kultischen Milieus« ähnelt, so sehr sollte man die danach eintretenden Entwicklungen beachten: Die Angebote dieser Art nahmen im Laufe der 1990er-Jahre um 300 Prozent zu – bei einem Bevölkerungswachstum von 11,4 Prozent. Um 2000 stießen Heelas und Woodhead dann auf etwa 100 aktive Anbieter von etwa 130 regelmäßigen spirituellen Angeboten, wie etwa Yoga, verschiedene Massagepraktiken, Aromatherapie, Homöopathie, Tai Chi, Osteopathie, Reiki usw., die von etwa 600 Menschen nachgefragt wurden. Heelas und

65 Greverus & Welz (Hg.), *Spirituelle Wege und Orte*, 1990

66 Hero, *Religiöser Markt?*, 2008, 165–177

Woodhead bezeichnen dieses Angebot schon deswegen als spirituell, weil die Bezeichnung »New Age« weder als Fremdbezeichnung noch als Selbstbeschreibung der Akteure angemessen ist. Vielmehr teilen sie gewisse allgemeine spirituelle Ansichten: Dass »eine Form des Geistes oder der Lebenskraft das gesamte Leben erfüllt«, findet eine Zustimmung von fast 83 Prozent, und 73 Prozent glauben an eine »feine Energie oder Energiekanäle« im Körper.⁶⁷ Die Zahlen beziehen sich auf das »spirituelle« oder »holistische Milieu«, das nach Heelas und Woodhead etwa 1,6 Prozent der Einwohner umfasst. Dabei sollte man beachten, dass 80 Prozent der Aktivistinnen in diesem Milieu weiblich sind; 78 Prozent der Gruppen werden von Frauen geführt oder organisiert, und 80 Prozent der Dienstleisterinnen sind Frauen – ein Umstand, auf den ich am Schluss zurückkommen werde.

Die Eingrenzung des Milieus erscheint Heelas und Woodhead vor allem deswegen möglich, weil sie es scharf vom kirchlichen Milieu unterscheiden können. Das kirchliche Milieu der regelmäßigen Kirchgänger und aktiven Gemeindemitglieder, die sich auf die 25 Kirchen der Stadt verteilen, macht 7,9 Prozent der Stadtbevölkerung aus. Man beachte dabei, dass sich das kirchliche Milieu in einer ähnlichen Größenordnung befindet wie das spirituelle Milieu (das etwa 1,6 Prozent ausmacht), auch wenn es – bei stark schrumpfender Tendenz – etwa vier Mal so viele Personen umfasst. Heelas und Woodhead schließen daraus, dass man ein kirchenorientiertes von einem alternativ spirituellen Milieu unterscheiden müsse. Sie folgen damit einer These Campiches, der von einer »Dualisierung der Religion« spricht, die in die institutionellen Religiosität einerseits und einer alternativen »universalen« Religion bzw. »Spiritualität« andererseits zerfällt.⁶⁸

Doch diese Zweiteilung ist problematisch, denn sie entsteht allein dadurch, dass sich die Forscher auf die Erscheinungsweisen in der lokalen Öffentlichkeit beschränken. Wenn jedoch die Kommunikation der meisten Menschen heute den lokalen Bereich deutlich überschreitet, dann weiten sich nicht nur die sozialen Beziehungen allgemein aus; mit der verstärkt medialisierten kommunikativen Vermittlung des religiösen (wie allen anderen) Wissens entwickeln sich die religiösen Praktiken und ihre Gemeinschaftsformen (sofern in diesem Zusammenhang von »Gemeinschaften« gesprochen werden darf) zunehmend auch außerhalb der lokalen Öffentlichkeit.

67 Heelas & Woodhead, *Spiritual Revolution*, 2005, 24f

68 Campiche, *Zwei Gesichter der Religion*, 2004, 276; zum Milieu der Evangelikalen vgl. Stolz, »Evangelikalismus als Milieu«, 1999

Diese mediale Ausweitung wird als ein Aspekt der populären Religion im nächsten Kapitel behandelt. An dieser Stelle sollten wir festhalten, dass schon das New Age der 1980er-Jahre mindestens so sehr ein mediales wie ein lokales Phänomen war. Und deswegen verwundert es auch nicht, dass es zwischen den vermeintlichen Extremen der radikalen christlichen und der esoterischen Lebensformen einen Übergangsbereich gibt, der enorme Dimensionen annimmt. Während Heelas und Woodhead lediglich 1,6 Prozent lokal als Anhänger der spirituellen Weltanschauung identifizieren, geben im Jahr 2000 fast 40 Prozent der Briten in einer repräsentativen Umfrage an, dass sie die alternative Medizin ausprobiert haben; 32 Prozent haben eine Aromatherapie gemacht und 22 Prozent meditieren.⁶⁹

Es ist eine der Kernthesen dieses Buches, dass weder die kirchliche Religiosität noch die Spiritualität auf ein eingegrenztes Milieu beschränkt bleiben, sondern eine neue Form annehmen, deren Inhalt derzeit als Spiritualität auftritt. Die Akzeptanz dieser Inhalte ist (unter anderem!) der Diffusion des New Age zu verdanken. Es ist sicherlich kein Zufall, dass in dieser Zeit auch die Schauspielerin Shirley MacLaine zu einer der populärsten Vertreterinnen des New Age wurde, die in Büchern auch als Propagandistin für Todesnäherfahrungen und das Pilgern auftrat.⁷⁰ Sie ist das mustergültige Beispiel für die Popularisierung des New Age, das zunehmend eine breite Abnehmerschaft fand und damit seine Konturen als Bewegung verlor und Teil der allgemeinen Kultur wurde, die ich als populäre Religion bezeichnen möchte.⁷¹

Für eine solche Ausweitung haben wir auch im deutschsprachigen Raum deutliche Hinweise. Was das New-Age-Milieu angeht, konnten in der Schweiz schon Anfang der 1990er-Jahre 12 Prozent der Befragten einer landesweiten Umfrage als »Neureligiöse« bestimmt werden, die sich mit den Inhalten der esoterischen Weltsicht identifizieren: Sie grenzen sich deutlich gegen das Christentum, aber auch gegen den Atheismus ab und verbinden die Vorstellung von einer transzendenten höheren Macht mit der Annahme übersinnlicher Kräfte im Universum und dem Bild eines »ewigen Kreislaufs zwischen Mensch, Natur und Kosmos«. ⁷² Für Österreich bemerkt Mörth schon im Jahre 1989, dass hier »auch ohne Wissen um New-Age-Konzepte und aktives New-Age-Engagement Grundzüge des im New Age verdichteten Weltbildes im Bewusstsein der Menschen verankert

69 Nach Partridge, *Re-Enchantment*, 2004, 52

70 Z.B. MacLaine, *Dancing in the Light*, 1985; MacLaine, *Dance while you can*, 1991

71 Vgl. dazu z.B. Campbell, & McIver, »Cultural Sources«, 1987

72 Krüggeler, »Inseln der Seligen«, 1993

sind«. ⁷³ In Deutschland gibt es ebenfalls schon um diese Zeit Hinweise auf eine solche Diffusion. So erweist sich zu dieser Zeit die Bedeutung des für die New-Age-Bewegung zentralen Yin/Yang-Symbols bei den damals Jugendlichen schon wichtiger als die des christlichen Kreuzes. Fast die Hälfte (46,9 Prozent) der Jugendlichen hatten damals schon passiv oder aktiv an okkulten Praktiken teilgenommen. ⁷⁴ Es kommt, wie Otten bemerkt, zu einer grundlegenden Transformation des »esoterischen« Wissens: »Das zuvor vielleicht nur in geheimen Logen unter dem Siegel der Verschwiegenheit mündlich weitergereichte, nicht selten auch noch hochgradig verschlüsselte Wissen erreicht den ›Suchenden‹ heute in nach dem Vereinsrecht strukturierten Gruppierungen oder – gegen Teilnahmegebühr – frei zugänglichen Workshops, wenn er dieses Wissen nicht ohnehin schon in leichtverständlich dargereichter Form aus den in traumhaft hohen Auflagenzahlen unter den Sparten ›Lebenshilfe/New Age/Esoterik‹ gefüllten Regalen der Buchhandlungen gezogen hat«. ⁷⁵

Was sich hier schon andeutet und im Folgenden belegt werden soll: Die einst unter dem Titel des New Age eingeführte Form der Religiosität ist nicht einfach mehr ein kleines abgegrenztes Milieu einer, wie Heelas und Woodhead sagen, »alternativen Spiritualität«. Vielmehr breiten sich die genannten Vorstellungen und Praktiken in der Gesellschaft so aus, dass ihre Herkunft aus der ohnehin nur schwach bestimmten Bewegungen schon in den 1990er-Jahren nicht mehr erkennbar ist. Es geht nicht um die »New-Age-Bewegung«, weil hier nicht mehr ein wie immer geartetes kultisches Milieu im Vordergrund steht. Zwar sind am Rande zweifellos noch Bewegungsstrukturen zu beobachten, doch haben sich die Inhalte des New Age schon lange in das Bewusstsein der Gesamtgesellschaft hinein diffundiert.

Diese Ausweitung des New Age spiegelt sich auch im (stationären) Buchhandel wider: Seit den 1980er-Jahren waren nämlich in jeder mittelgroßen Stadt eigene New-Age-Buchläden entstanden. Diese verschwinden mittlerweile – nicht so sehr, weil ihre Produkte kein Interesse mehr finden, sondern weil sie heute in jeder gewöhnlichen Buchhandlung und vor allem in den großen Buchkaufhäusern zu finden sind. (Sie beanspruchen häufig erstaunliche Flächen, die bezeichnenderweise fließend in die »Selbsthilfeliteratur« oder in die religiöse Literatur übergehen.) Dass sie häufig unter dem Etikett »Spiritualität« verkauft werden, stellt kein Zufall dar. Spiritualität ist

73 Mörth, »New Age – neue Religion?«, 1989, 306f

74 Barz, *Jugend und Religion*, 1992

75 Otten, »Populäre Esoterik«, 1995, 92

in meinen Augen der passendere Ausdruck, nicht nur weil er weiter ist als das New Age, sondern auch, weil er die christlichen erfahrungsorientierten Bewegungen mit einbezieht. Wenden wir uns deswegen dieser Spiritualität zu.

IV

Erfahrung, Spiritualität und ihre Popularisierung

»Spiritualität« und »Religiosität«

Beim Begriff der Spiritualität handelt es sich um einen Neologismus, der im 5. Jahrhundert erstmals auftritt. Eine zweite Renaissance erlebte der Begriff in der französischen katholischen Ordens-Theologie des 20. Jahrhundert. Mit dieser katholischen Konnotation tritt er um 1940 dann in der deutschen Sprache auf.¹ Eine dritte Welle der Ausbreitung beginnt ab den 1960er-Jahren, als er im angelsächsischen Sprachraum einen großen Anklang findet. Der Begriff der Spiritualität tritt nun vor allem im Zusammenhang mit dem New Age auf, findet aber auch wieder Eingang in den religiösen und im engeren Sinne christlichen Diskurs. Im christlichen Raum wird dabei auf die ältere Semantik des Begriffes zurückgegriffen. Seine Verbreitung geht so weit, dass Spiritualität mittlerweile zu einem global bekannten Wort geworden ist, dessen Nutzung sich keineswegs auf die Theologie oder die religiösen Experten beschränkt. Diese Ausweitung hängt auch der Bedeutung des Begriffes an, der in einer ersten Annäherung von Bochinger folgendermaßen definiert wird: »»Spirituality« bezeichnet schon am Ende des vorigen Jahrhunderts eine sich auf innere Erfahrung berufende, vollmächtige und freigeistige Haltung gegenüber religiösen Fragen, die sich im Gegensatz zur »dogmatischen Religion« traditioneller Christlichkeit sieht.«²

Zweifellos wird »Spiritualität« in den verschiedensten Sprachen, Kulturen und Bewegungen auf unterschiedliche Weise benutzt. Will man sich die Bedeutung des Wortes klar machen, sollte man bedenken, dass es häufig in einer Verbindung zur Religion verwendet wird. Diese Verbindung kann jedoch höchst unterschiedliche Formen annehmen, die man auf folgende Weise veranschaulichen kann:

1 Bochinger, *New Age*, 1994, 377ff

2 Ebd., 386

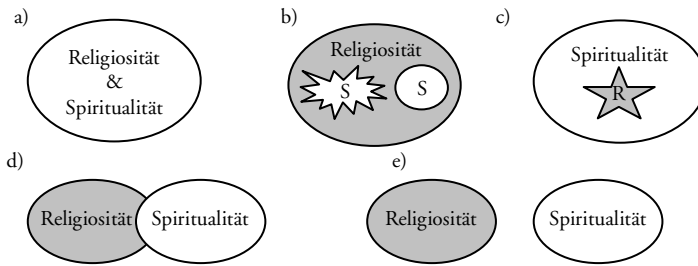


Abb. 1: Typen von Verhältnissen zwischen Religiosität und Spiritualität

(Quelle: Barker 2004: 25)

Während Religiosität im einen Fall (a) als gleichbedeutend mit Spiritualität verwendet wird, kann sie auch (b) als Unterform des Religiösen verstanden werden. Allerdings gibt es durchaus auch Menschen, die das Religiöse, genauer: die Religion, als Unterform der Spiritualität ansehen (c). Spiritualität und Religiosität können als verschieden gelten, wobei einmal (d) Überschneidungszonen eingeräumt werden. Im letzten Fall schließlich gelten beide als völlig voneinander getrennt.

Land	N.	weder religiös noch spirituell	religiös, aber nicht spirituell	Spirituell, aber nicht religiös	beides Religiös und spiri- tuell	gesamt
Belgien	940	45	14	12	28	100
Dänemark	388	42	18	13	27	100
Finnland	470	33	10	13	44	100
Großbritannien	970	44	11	13	32	100
Ungarn	526	40	13	15	33	100
Italien	1.374	18	16	8	59	100
Niederlande	694	41	19	12	28	100
Norwegen	310	50	8	22	20	100
Polen	548	13	34	2	51	100
Portugal	523	25	20	8	47	100
Schweden	649	53	5	24	18	100
Gesamt	7.392	35	15	12	37	100

Abb. 2: Religiosität im Vergleich zu Spiritualität nach Land (angeführt sind nur diejenigen, die die Frage beantwortet haben. Angaben teilweise gerundet)

(Quelle: Barker 2004)

Spiritualität wird jedoch nicht nur als semantisches Phänomen, also hinsichtlich seiner Sprachbedeutung untersucht. Vielmehr bewähren sich diese Unterscheidungen auch in Umfragen. Eine der seltenen Umfragen, die Spiritualität überhaupt erwähnte, wurde 1997–1999 in elf europäischen Gesellschaften bei insgesamt über 11.000 Menschen durchgeführt. Sie beschäftigte sich mit dem religiösen und moralischen Pluralismus (RAMP: Religious and Moral Pluralism). Für uns ist diese Untersuchung interessant, weil sie eine Frage zur Selbsteinschätzung hinsichtlich der Spiritualität bzw. Religiosität enthielt, auch wenn Deutschland nicht Gegenstand der Untersuchung war (vgl. Abb. 2).³

Wie man sieht, wurden insgesamt etwa vier Varianten des Verhältnisses von Spiritualität und Religiosität erfragt. Ein Teil der Befragten bezeichnet sich als weder religiös noch als spirituell – wir können hier Atheisten und Agnostiker vermuten. Andere sehen sich als religiös und spirituell – immerhin 37 Prozent der Befragten. Beachtenswert ist aber, dass sich 12 Prozent der Befragten als nicht religiös, wohl aber als spirituell ansehen. Diese Gruppe macht im Schnitt über alle hier untersuchten Gesellschaften mehr als ein Zehntel der Bevölkerung aus, mit einer Varianz von zwei bis 22 Prozent. Insgesamt liegen die Werte recht nahe beieinander, sieht man von den Abweichungen in den katholischen Ländern ab, in denen sich überproportional viele als sowohl spirituell wie auch religiös ansehen. Im Unterschied zum kultischen Milieu bzw. zur Szene der »alternativen Spiritualität« mit ihrem sehr ausgeprägten weiblichen Übergewicht traten bei dieser Umfrage erstaunlicherweise wenig Unterschiede zwischen Frauen und Männern auf, was die Spiritualität betrifft. Zwar betrachten sich Jüngere eher als spirituell, doch wirken sich die Altersunterschiede insgesamt relativ wenig aus.

Ähnliche Untersuchungen wurden auch außerhalb von Europa durchgeführt. So bezeichneten sich in einer Erhebung, die im Jahr 2002 veröffentlicht wurde – je nach Alter – zwischen 14,5–22,6 Prozent der US-Amerikaner als »nur spirituell«. In einer ähnlichen Größenordnung bewegen sich die Angaben aus Australien, die aus dem Jahr 2004 stammen.⁴ So selten diese Untersuchungen sind, so belegen sie doch, dass »Spiritualität« eine Kategorie ist, die nicht nur von immer mehr Menschen gekannt wird. Sie wird auch von einer nennenswerten Zahl von Menschen als Selbstbezeichnung verwendet.

3 Nach Barker, ebd.

4 Marler & Hadaway, »Being ›Religious‹ or Being ›Spiritual‹«, 2002; Huges, Black, Bellamy & Kaldor »Identity and Religion«, 2004

Soziologische Aspekte der Spiritualität

Spiritualität soll hier jedoch keineswegs in der Bedeutung der Sprache der Akteure bestimmt werden. Dazu wird der Begriff dann doch zu vielfältig verwendet und bleibt deswegen zu unbestimmt. Vielmehr geht es mir um einen Begriff der Spiritualität, der die semantischen Aspekte der Akteure aufnimmt und sie mit anderen Aspekten verbindet, die einer empirischen Beobachtung zugänglich sind und begrifflich im Rahmen der Soziologie gefasst werden können. Dabei sind diejenigen Merkmale hervorzuheben, die sich aus dem Vergleich des New Age mit den christlichen erfahrungsorientierten Bewegungen ergeben: Dazu gehört der tendenziell antiinstitutionelle (antikirchliche) Charakter sowohl der christlichen wie auch der esoterischen Bewegungen, ihre Art des Anti-Dogmatismus, die Ganzheitlichkeit, die Popularisierung und der entschiedene Subjektivismus, der sich durch eine ausgeprägte Erfahrungsbetontheit auszeichnet.

Die Spiritualität, die wir in den christlichen erfahrungsorientierten Bewegungen antreffen, ist keineswegs nur die »subjektive Seite der Dogmatik«, wie dies der katholische Theologe von Balthasar 1960 formulierte.⁵ Zwar spielt die Subjektivität eine bedeutende Rolle, doch muss man auch auf ihre soziale Ausformung achten. Schon 50 Jahre vor dieser Äußerung hatte Troeltsch die Spiritualität oder, wie er es nannte, den »Spiritualismus« als eine Gegenbewegung zum Dogma definiert. Diesen Spiritualismus rechnete er einer eigenen sozialen Form der religiösen Vergemeinschaftung zu, die er Mystik nannte. Hatte Weber nur zwei für die Religion typische Formen der Vergemeinschaftung, Kirche und Sekte, unterschieden, so stellte ihnen Troeltsch gleichberechtigt eine dritte an die Seite: »Die Mystik ist die Verinnerlichung und Unmittelbarmachung der in Kult und Lehre verfestigten Ideenwelt zu einem rein persönlich-innerlichen Gemütsbesitz, wobei nur fließende und ganz persönlich bedingte Gruppenbildungen sich sammeln können, im übrigen Kultur, Dogma und Geschichtsbeziehung zur Verflüssigung neigen.«⁶ In seiner historischen Analyse des Christentums identifizierte er die Mystik als eine allgemeine soziale Form der Religion, die sich sozial durch ihren ausgeprägten Individualismus auszeichne. Zwar bestimmt er sie anhand der mittelalterlichen Mystik, doch ist diese für ihn nur der besondere Fall eines allgemeineren und zukunftssträchtigen Phänomens, das er als eigenständige

⁵ Vgl. von Balthasar, »Spiritualität«, 1960

⁶ Troeltsch, *Soziallehren*, 1994, 967

Sozialform neben die »Kirche« und die »Sekte« stellt.⁷ Was ich hier Spiritualität nenne, entspricht diesem Typus, vermeidet aber aufgrund seiner geringeren historischen Belastung eine Reihe von irreführenden Assoziationen.

In der Tat weist Troeltschs Begriff der Mystik eine Reihe von Merkmalen auf, die wir im Vergleich der verschiedenen Bewegungen entdeckt haben, zu denen weitere hinzugefügt werden können. Sie sollen als soziologische Merkmale der Spiritualität gelten.⁸ Wie schon bemerkt, gibt es eine Reihe historischer Gemeinsamkeiten dieser Bewegungen: alle haben sie ihren Ausgangspunkt in den Unruhen der 1960er-Jahre, wuchsen in den 1970ern an und werden von der Generation der Baby-Boomer getragen (die in Deutschland etwas später einsetzt als in den Vereinigten Staaten). Neben diesen historischen Besonderheiten beobachten wir auch eine Distanz zu dem, was Luckmann einst das »offizielle Modell der Religion« nannte. Diese Distanz ist sowohl für das New Age wie auch für die christlichen erfahrungsorientierten Bewegungen typisch. Dabei sind zwei Formen dieser Distanz zu unterscheiden: Einmal eine dogmatische Distanz, die etwa im christlichen Raum mit der Ablehnung der liberalen, als zu lax angesehenen »Mainstream«-Kirchen einher geht, im New Age mit einer Zuwendung zu den religiösen und weltanschaulichen Traditionen, die nicht mit diesen Kirchen bzw. ihrem Kern identifiziert werden. Insgesamt richtet sich die Spiritualität nicht an dem aus, was von den anerkannten Experten des religiösen Systems vorgegeben wird.

Zum zweiten zeichnet sich die Spiritualität durch eine Distanz zu den großen religiösen Organisationsformen aus, also vor allem Kirche und Sekte. Brouwer, Gifford und Rose reden mit Blick auf die christlichen erfahrungsorientierten Bewegungen deswegen auch von »Parakirchen«. Damit meinen sie religiöse Organisationen, die so ähnlich agieren wie multinationale Konzerne, ohne jedoch die Vermehrung des Profits in den Mittelpunkt zu stellen, sondern christliche Leitgedanken. Sie zählen dazu eine Reihe von Organisationen, die in das Spektrum der evangelikalen, neupfingstlerischen und charismatischen Bewegung passen. Um nur ein Beispiel zu geben:⁹ Die charismatische »Barna Group Ltd«, die ihre Zentrale in Kalifornien hat, versteht sich als Ressource für Forschung, Manage-

7 Troeltsch, *Soziallehren*, 1994, 848ff

8 Im Unterschied also zu Polak & Zulehner geht es mir hier nicht um einen theologischen, am Christentum orientierten Begriff der Spiritualität, sondern um einen wesentlich soziologischen, der auf dem soziologischen Begriff der Spiritualität aufbaut; vgl. Polak & Zulehner, »Theologisch verankerte Respiritualisierung«, 2004

9 Z.B. »Campus Crusades of for Christ«, »Youth with a Mission«, »World Vision International« oder Pat Robertsons »Christian Broadcasting Network«.

ment und spirituelles Training. Sie bietet Informationen, Technologien und Beratung für christliche Gruppierungen an mit dem Ziel »die spirituelle Transformation der Vereinigten Staaten herbeizuführen«.¹⁰

Diese Distanznahme zu im herkömmlichen Sinne religiösen Organisationen muss keineswegs ausdrücklich erfolgen. Durch die Ausbreitung des New Age und die Anerkennung der Religion in der Öffentlichkeit sind viele Inhalte der alternativen Religiosität zu einem so selbstverständlichen kulturellen Bestandteil der Gesellschaft geworden, dass eine Distanzierung vom »offiziellen Modell der Religion« kaum mehr nötig ist. So erscheinen Jugendlichen spirituelle Handlungsformen heute als »cool«, die noch vor 20 Jahren höchst exotisch erschienen, während sie, selbst wenn sie aktive Kirchenmitglieder sind, ihre Beteiligung an kirchlichen Aktivitäten für rechtfertigungsbedürftig halten.¹¹ (Ähnliches kann man auch von den christlichen Formen sagen, deren »populäre Theologie« sich deutlich von der Jurisdiktion der akademischen Theologie abgesetzt hat.) Bourdieu sprach in diesem Zusammenhang von einer »Auflösung« des Feldes der Religion.¹² Bewegungen wie die der Spiritualität lassen sich nicht mehr auf das institutionelle Feld der Religion reduzieren, sondern sind zum Teil der Kultur geworden, die sich vor allem über die Medien und Märkte ausdehnen und deswegen entschieden populäre Züge annehmen. In der Ausbildung einer populären Religion findet diese Entwicklung auch einen sozusagen institutionellen Ausdruck – eben nicht als Religion. In dieser Hinsicht gehört die populäre Religion zur gegenwärtigen Spiritualität.

Die Spiritualität zeichnet sich zudem durch eine ausgeprägte Ganzheitlichkeit aus. Sowohl in den christlichen Traditionen wie auch in der Esoterik geht es um eine Form des Wissens und der Praxis, die sowohl in der besonderen Sphäre des Religiösen auftritt wie auch auf das gesamte Leben ausstrahlt. Ganzheitlichkeit als ein soziologisches Merkmal verweist auf das Problem der Departmentalisierung des Lebens in einer differenzierten Gesellschaft dar. Im Alltagsleben hängt jede Entscheidung darüber, was wahr, wirklich, gut, schön, gesund ist, von den unterschiedlichen Systemen des Expertenwissens ab, über die kein Einzelner mehr verfügt. Die Welt wird deswegen als hochgradig »kompartimentalisiert« erfahren.¹³ Die Men-

10 Vgl. www.barna.com

11 Zahlreiche Interviewbelege dafür finden sich in: Forschungskonsortium WJT, *Megaparty Glaubensfest*, 2007

12 Bourdieu, »Die Auflösung des Religiösen«, 1992

13 Die Kompartimentalisierung des Denkens beschreiben schon Berger, Berger & Kellner, *Homeless Mind*, 1973

schen stoßen auf so viele spezialisierte Institutionen und deren Sonderwissensbestände mit ihren besonderen Fachsprachen, dass sie dazu neigen, leichter handhabbare Lösungen zu suchen, die der »Kompartimentalisierung« des Denkens, des Wissens und der Sinnorientierungen entgegenwirken.

Die Spiritualität begegnet dieser Departmentalisierung, indem sie »jeder Form der Gespaltenheit wehren und dessen Integration fördern« kann.¹⁴ Diese Ganzheitlichkeit stellt sie einerseits her, weil sie sich als besondere, herausragende Erfahrung gleichsam über die einzelnen Lebensbereiche hinweg erstreckt oder wenigstens erstrecken soll. Zum zweiten erzeugt sie die Ganzheitlichkeit, weil sie nicht nur eine Rolle oder eine Funktion des Menschen betrifft, sondern den »ganzen« Menschen anspricht, indem sie Psyche, Gesundheit, Körper, soziale Beziehungen und sogar die Politik miteinander verknüpft. Besonders deutlich wird diese ganzheitliche Ausrichtung im Falle der höchst erfolgreichen »alternativ«-medizinischer Praktiken, wie Homöopathie, Ayurveda oder Yoga, die als spirituell gelten, weil sie das Heilen aufs Ganze des Lebens beziehen. »Spirituell bezeichnet nicht mehr nur die Innigkeit oder Frömmigkeit, sondern Lebenshaltung im ganzen, auch beruflichen Leben. Insofern Ayurveda Ernährung, Wohnen, Kosmetik, Tagesrhythmus und Gesundheitspflege betrifft, ist er nach diesem Sprachgebrauch spirituell.«¹⁵

Ganzheitlich ist die Spiritualität damit in einem soziologischen Sinne: Der Spiritualität geht es auch um eine Überwindung der funktionalen Differenzierung, die Religiöses im »Feld« der Religion, Gesundheit in dem der Medizin und Wissen in dem der Wissenschaft ansiedelt. (Ein Ausdruck dieser »ganzheitlichen« Differenzierung ist deswegen auch die »alternative Wissenschaft«, also etwa der »Kreationismus«, die verschiedenen ganzheitlichen, alternativen oder Grenzwissenschaften.) Ganzheitlichkeit lässt sich also vor dem strukturellen Hintergrund der institutionellen Differenzierung verstehen, die sie voraussetzt und auf die sie (keineswegs ausdrücklich) Bezug nimmt. Dieser Bezug ist keineswegs kritisch und rational. Vielmehr »beseelt« die Spiritualität als Erfahrungs- und Handlungsform den ganzen Menschen in den verschiedensten Lebensbereichen.

Diese Ganzheitlichkeit wird erzielt durch einen ausgeprägten Subjektivismus. Spiritualität, so betont auch Roof, erfordert eine Selbstbesinnung und eine Zuwendung zur eigenen Identität. Das gilt nicht nur für das New Age, das manchen sogar als »Self Religion« erschien. Auch die christlichen

14 Benke, »Was ist (christliche) Spiritualität?«, 2002, 29

15 Koch, »Spiritualisierung eines Heilwissens«, 2005, 26

Bewegungen kreisen offenbar um das Selbst, wie man leicht an einigen christlichen Bestsellern aus den USA erkennen kann. Sie tragen Titel wie: »The Undivided Self: Bringing Your Whole Life in Line with God's Will«; »You can Become the Person You Want to Be«; »The Healthy Person and the Christian Life«; »How to Become Your Own Best Self«; and »Self-Esteem«. Mit Blick auf das Pfingstlertum spricht deswegen Weis auch von der »Mythologie des neuen Selbst«, und dem alternativen therapeutischen Milieu attestiert er sogar einen »Exodus ins Ego«. ¹⁶

Was die christlichen erfahrungsorientierten Bewegungen angeht, scheint sich in den 1980er-Jahren eine völlige Umkehrung der Rolle des Subjekts vollzogen zu haben, und zwar zunächst in der jungen Generation: neun von zehn evangelikalen Studierenden in der USA stimmten damals der Auffassung zu, dass die Selbstentwicklung sehr wichtig für sie sei und dass sie daran hart arbeiteten, und 68 Prozent unter ihnen gaben an, dass sie ein »starkes Bedürfnis nach neuen Erfahrungen verspürten« – jeweils mehr als doppelt so viel als bei den nichtreligiösen Erwachsenen. Deswegen schließt Hunter, dass die »Begeisterung für das Selbst und die menschliche Subjektivität« zu einem sehr anerkannten Merkmal des Evangelikalismus geworden sei, der sich über die junge Generation hinaus auf alle erstrecke. ¹⁷

Beck sieht in dieser Neuorientierung eine Suche nach »dem eigenen Gott«. Diese Spiritualität drehe sich nur um das Selbst die Religion werde zur »Selbst-Religion« und es entstünden »konkurrierende ›Religionen des wahren Selbst.« ¹⁸ In ähnlicher Weise spricht auch Heelas von einer Religion des Selbst oder einer »Self-Spirituality«. ¹⁹

Mir scheint jedoch diese Formulierung zu ungenau. Denn die Spiritualität ist zwar im Subjekt verankert, dort, wo das Selbst oder der »innere Mensch« vermutet wird. Doch zielt die Spiritualität eben nicht auf das Selbst – oder jedenfalls nicht notwendig. Zwar spielt das Selbst zumeist auch eine Rolle und bildet einen wesentlichen Ausgangspunkt der Spiritualität. Es bildet aber eben nicht seinen notwendigen Bezugspunkt. Im Kern der Spiritualität steht nicht die Glorifizierung des Selbst, sondern vielmehr das, was Gebhardt die »Selbstermächtigung des religiösen Subjektes« nennt. ²⁰ Zwar betrachtet das Selbst die subjektive Erfahrung als Quell und

16 Cucchiari, »Adapted for Heaven«, 1988; Weis, *Exodus ins Ego*, 1998

17 Hunter, *Evangelicalism*, 1987, 65ff

18 Beck, *eigener Gott*, 2008, 166

19 Heelas, *New Age Movement*, 1996

20 Gebhardt, »Jugendkultur und Religion«, 2003

Grund seiner Weltansicht, doch zielt diese Erfahrung, wie jede Transzendenzerfahrung, eben nicht auf das Selbst selber, sondern auf etwas Anderes. Der Eindruck der »Selbstvergötterung« entsteht lediglich im Auge von Beobachtern, die nicht erkennen können, dass sich das Subjekt auf etwas bezieht, das nicht es selbst ist oder als es selbst wahrgenommen werden muss. Dabei ist es doch weithin bekannt, dass sich gerade in den esoterischen und östlich beeinflussten Bewegungen, durchaus aber auch in mystischen christlichen Traditionen die Transzendenzerfahrungen nicht auf ein personal Anderes beziehen. Das Erfahrende kann auch personal leer sein: als Kraft, Energie oder Nichts. Heelas und Woodhead erkennen dieses Moment durchaus auch: »Ob die Betonung auf den Beziehungen liegt, wie etwa zu Patienten im Krankenhaus, zum Partner oder zu Freunden, oder ob es um Anliegen geht, die enger mit dem subjektiven Wohlbefinden zu tun haben (etwa wenn man in Übereinstimmung mit sich selbst leben will)« – in all diesen Fällen geht es um das, was sie als Relationalität bezeichnen. Wir erkennen darin leicht das Transzendieren wieder, von dem im theoretischen Kapitel die Rede war.²¹ Wie das Transzendieren geht auch die Spiritualität vom Subjekt aus, das Ausgangspunkt der Erfahrungen ist und damit auch die Instanz, die den Sinn in seinen eigenen Erfahrungen sucht.

Diese Subjektivität ist damit nicht notwendig individualistisch. Es geht nicht um die Einzigartigkeit des Erfahrens, sondern vielmehr um die Erfahrbarkeit selbst. Überdies muss die Spiritualität nicht unbedingt in Einsamkeit geschehen, sondern kann sich an der Gemeinschaft entzünden oder auf sie richten. Dabei muss es sich nicht nur um die kleinen »vertrauten Kreise« handeln, in denen sich lokale charismatische Gruppen treffen. Es kann sich auch um große und richtiggehend kirchliche »Events« handeln, die als spirituell gelten, weil sie besondere Erfahrungen ermöglichen: Taizé-Treffen, Papstbesuche oder Weltjugendtreffen. Dabei sollte man die besondere »Instrumentalisierung« dieser Treffen beachten, wenn sie mit dem Ziel besucht werden, eine besondere Erfahrung zu machen.²² In seiner Analyse des Weltjugendtages bemerkt deswegen Gebhardt: »Unter ›Spiritualität‹ verstehen die Jugendlichen in der Regel emotional berührende, ganzheitlich-authentische, also mit ›allen Sinnen‹ gemachte Erfahrungen.«

21 Heelas & Woodhead, *Spiritual Revolution*, 2005, 105

22 Ich habe diese strategische Nutzung von Events an anderer Stelle ausführlich beschrieben; vgl. Knoblauch, *Events*, 2000. Allerdings scheint es mir unangemessen, die Spiritualität als wesentlich instrumentell zu bezeichnen, wie Benke, *Christliche Spiritualität*, 2002, 30, das tut.

Neben dieser aktiven Rolle des Subjekts mit Blick auf das kirchliche Angebot besteht die Besonderheit dieser Form der »Eventreligiosität« sicherlich in einem Aspekt, der gesondert betont werden muss, wenn wir von Spiritualität reden: »Also ich fand's total schön, hat mir wirklich gut gefallen, die gemeinschaftliche Atmosphäre war total außergewöhnlich.«²³

Ein Merkmal der Spiritualität besteht also darin, dass sie auf unmittelbare persönliche und außergewöhnlich Erfahrung abstellt (anstelle von ›Glaube aus zweiter Hand‹). Im Kern der Spiritualität steht, dass Erfahrungen gemacht und dann auch reflektiert, die als bedeutungsvoll und herausragend geachtet werden. Weil sie einen so zentralen Stellenwert annehmen, werden wir uns im Folgenden mit diesen Erfahrungen etwas eingehender beschäftigen.

Eine kleine Phänomenologie der Transzendenzerfahrung

Ein erstes Merkmal der Erfahrungsorientierung ist, dass die religiösen Erfahrungen keineswegs auf die religiösen Experten oder, um mit Weber zu reden, »Virtuosen« beschränkt sind. Ganz im Gegenteil wird davon ausgegangen, dass jeder Mensch in den Kontakt mit dem Göttlichen treten kann – und das eben nicht nur kraft des religiösen Wortes. Es sind vielmehr, wie schon erwähnt, besondere religiöse Erfahrungen, die den Kontakt zum Göttlichen herstellen: Konversionen, Zungenrede, Prophetien u.a.m. Weil es sich hier um Gaben handelt, die klassischerweise auf charismatische Zauberer und Propheten beschränkt waren, könnte man also von einer Generalisierung des religiösen Charismas sprechen, die sowohl die schiere Ausbreitung wie die kommunikative Vermittlung und die kulturelle Akzeptanz umfasst.

Während die protestantischen erfahrungsorientierten Bewegungen großen Wert darauf legen, dass jeder Einzelne die Erfahrung der Transzendenz macht – verstanden im Sinne der christlichen Theologie also vor allem des Heiligen Geistes –, zeichnet sich der Katholizismus durch ein ausgeprägtes Stellvertreterprinzip aus: Das Charisma ist hier sehr viel mehr ein Amtscharisma der religiösen Virtuosen, wobei neben den für die Rituale zuständigen Klerikern auch andere Experten, wie etwa Heilige und wenige auserwählte Personen für das Geistige und Spirituelle zuständig zeichnen. Der

23 Forschungskonsortium WJT, *Megaparty Glaubensfest*, 2007, 44

Begriff der Spiritualität verdankt seine moderne Karriere zum Teil einer Entlehnung klösterlicher Ordenstraditionen. Es mag vielleicht etwas überzogen sein, Mönchen hier eine ebenso avantgardistische Rolle zuzuschreiben wie Weber, der sie als Vorreiter der protestantischen Ethik sah, denn aus den Vorkämpfern einer disziplinierten asketischen Lebensweise ist nicht unbedingt die Avantgarde der asketischen Ekstase geworden. Dennoch sollte man nicht übersehen, dass gerade innerhalb des modernen Mönchtums eine starke Rezeption östlicher Religionen stattgefunden hat, die durchaus die Akzeptanz von Glaubenspraktiken wie der Meditation vorbereitete.

Auch im Katholizismus ist der Zugang zur Transzendenz keineswegs nur auf die professionellen Religionsexperten beschränkt. Vor allem im Volksglauben ist der direkte Kontakt mit der Transzendenz durchaus möglich: Dies kann der (gar nicht notwendig »hinterweltliche«) Teufel sein, der in uns steckt und aus uns ausgetrieben werden muss; im Rahmen von Wundern kann sich die Transzendenz als in dieser Welt wirkend ganz material zeigen, und schließlich gibt es auch die so genannten »Privatoffenbarungen« auch von Laien, in denen sich die Transzendenz auf die eine oder andere sinnliche Weise zeigt. Wie äußern sich nun solche Erfahrungen? Und in welchem Sinne spielt Spiritualität hier eine Rolle? Betrachten wir uns dazu ein »klassisches« Beispiel traditioneller Religiosität.

Exkurs: Die Marienerscheinungen in Marpingen

Marienerscheinungen zählen auch zu den Privatoffenbarungen, die gelegentlich – wie in Lourdes – in Verbindung mit anderen außergewöhnlichen Phänomenen auftreten, wie etwa Wunderheilungen, Heilwasservorkommen oder Sonnenwundern (also besonderen Lichtphänomenen). Wenn sie auch als »traditionell« gelten, sollte sie aber keineswegs als antiquiert oder vormodern abgetan werden: 58 Prozent der 918 bezeugten Marienerscheinungen (die die Spitze eines Eisberges unbezeugter Erscheinungen sind) entfielen auf das 19. und 20. Jahrhundert, in dem allein fast die Hälfte der Erscheinungen auftraten (427).²⁴ Deswegen spricht man auch vom langen »marianischen Jahrhundert«, das sich theologisch etwa von der päpstlichen Erklärung der Mariendogmen 1854 (der unbefleckten Empfängnis Mariae) bis zur päpstlichen Verkündigung der Himmelfahrt

24 Hierzenberger & Nedomanski, *Erscheinungen und Botschaften*, 1993

Mariae 1950 erstreckt. In der populären Religion setzt diese Welle mit den großen Marienerscheinungen in Paris (1830), La Salette (1846) und Lourdes (1858) ein und ist heute keineswegs abgeschlossen.

Will man die Gründe für diese große Zahl an Marienerscheinungen nicht allein in den zeitlichen Intervallen marianischen Wirkens suchen, fällt der Zusammenhang der marianischen Bewegung mit der Säkularisierung auf. In der Tat reagiert der moderne Marianismus sehr stark auf die Einschränkungen der katholischen Lebensform durch den säkularisierten modernen Staat – in Frankreich, aber auch in Deutschland. Vor diesem Hintergrund nimmt es nicht Wunder, dass sich die Lourdes-Bewegung insbesondere nach der Gründung des (protestantisch beherrschten) Deutschen Reiches rasant ausbreitet und überall in Deutschland Lourdes-Grotten gebaut werden, die an wundersame Heilungen erinnern und es unnötig machten, zum »Erzfeind« reisen zu müssen.²⁵

Auch die Marienerscheinungen in Deutschland stehen im Zusammenhang mit dem »Kulturkampf«, also jener Auseinandersetzung zwischen dem säkularen und zugleich protestantischen Kaiserreich und einem sich zunehmend schließenden katholischen Milieu. Wie man am Beispiel Marpingens sieht, darf man sich das katholische Milieu keineswegs als durchgängig vorindustriell-agrarisch vorstellen, das einem industriell-städtischen Milieu gegenüberstünde. Beim Erscheinungsort Marpingen handelt es sich vielmehr selbst um ein Gebilde der Modernisierung: Ein katholischer Ort im preußischen Saarland, der vor allem von pendelnden Bergarbeiterbauern bewohnt wird und wegen der langen Abwesenheit der Männer im Dorf auch eine starke weibliche Komponente hat.

Der Kulturkampf kulminiert in diesen Marienerscheinungen, die die gesamte deutsche Öffentlichkeit bewegten: Aus Berlin wurden Kriminalbeamte und Polizisten geschickt, um die Kinder zu verhören, die die Visionen hatten, und das Militär wurde eingesetzt, um die Pilger und Prozessionen gewaltsam aufzulösen. Im Gegenzug pilgerten die europäische katholische Prominenz und der Hochadel an den Ort.²⁶ Als sich 120 Jahre später im Jahre 1999 Marienerscheinungen in Marpingen wiederholten, ging es abermals recht turbulent zu.²⁷ Diese neuerlichen Erscheinungen

25 Dies hat Martin Schmolze in einer Magisterarbeit am Ludwig-Uhland-Institut nachgewiesen. Schmolze, *Das Symbolische mit dem Praktischen verbinden*, 1991

26 Ich stütze mich im Folgenden auf eine Magisterarbeit von Sabine Petschke, *Marienerscheinungen als soziale Veranstaltung*, 2007

27 Weil die Medien dabei eine bedeutende Rolle spielen, werde ich im nächsten Kapitel darauf eingehen.

sind deswegen von besonderem Interesse, weil wir mit den sehr gründlich untersuchten Erscheinungen von 1876 einen wunderbaren historischen Vergleich anstellen können.²⁸

Inhaltlich sind die Unterschiede der durch die Vision verkündigten Botschaften nicht besonders groß: Die übermittelten Aussagen Mariens kreisen zumeist um die Gefahren, die sich aus der Moderne für den Glauben ergeben, und sie beinhalten Appelle zur Aufrechterhaltung einer gläubigen Lebensform: Beichtet wieder, gehorcht dem Papst, hört auf mit dem Töten sind die Topoi einer ansonsten unauffälligen katholischen Botschaft. Neben der Verheißung des Triumphes des Herzens Mariae und zu erwartender Heilwunder weist sie jedoch auch besonders gegenwärtige spirituelle Züge auf: Jeder ist wichtig, und jeden besucht Maria persönlich.²⁹ Wie im 19. Jahrhundert von einer weißen strahlenden Frau berichtet wird, die plötzlich in einem Wald bei Marpingen erschienen sei, verändert sich das Erscheinungsbild Mariens auch in der neueren Erscheinung nach einem mit Video aufgezeichneten Bericht einer Seherin nicht sehr: »Jetzt ist auch die Muttergottes hier mit einem blauen Mantel und weißen Gewand, umstrahlt von Licht – wunderschön, umgeben von lauter Engeln, wie ein Kranz gehen die um- um sie rum wie im Himmelstor.«

Bei beiden Erscheinungen handelte es sich um mehrere Seher bzw. Seherinnen, ein Umstand, der vor allen Dingen die Intersubjektivität des Vorfalles sichern soll: Die Vision ist kein Trugbild einer einzelnen Person, sondern ein Ereignis in einer intersubjektiven, gemeinsamen Umwelt. Während jedoch im 19. Jahrhundert meist Kinder (vorwiegend Mädchen) die Erscheinungen beobachten, handelt es sich im 20. Jahrhundert um erwachsene reife Frauen. In Marpingen sind es drei Frauen, die mehrfach an insgesamt 13 Tagen eine Erscheinung Marias beobachten. Dabei teilen sie sich in gewissem Sinne die Arbeit: eine ist eher fürs Sehen und Hören zuständig, eine andere sieht weniger, hört aber sehr gut, die dritte hört ebenfalls. Die Beschreibung deutet schon an, dass es sich bei den Erscheinungen um sinnliche Erfahrungen handelt, in denen Maria erscheint. Die Seherinnen schildern diese Erfahrungen auch sehr farbig; vor allen Dingen »übersetzen« sie die Auditionen auch gleich. Während bei den einstigen Visionen die Berichte Tage, ja Wochen später von den Offiziellen aufgezeichnet und notiert wurden, sprechen diese Seherinnen ihre Erfahrungen zeitgleich in ein Diktafon, so dass wir es hier mit einer sehr modernen »Live-Berichterstat-

28 Blackburn, *Marpingen*, 1993

29 Grothues, *Ich komme als Mutter*, 2002

tung« zu tun haben. Noch bedeutsamer für uns ist, dass die Visionen vor Publikum gemacht werden, das bis zu 30.000 Personen umfasste.

Meine Beobachtungen stützten sich vor allem auf die Video-Aufzeichnungen einer dieser Erscheinungen. Diese Aufzeichnungen nun machen etwas deutlich, das man aus säkularer Sicht auch nicht anders erwarten würde: Obwohl die Seherinnen die Vision schildern, während sie sie erfahren, ist von dem, was sie sehen, auf dem Video nichts zu sehen. So wenig das moderne Materialisten verwundern mag, so überrascht es doch, dass weder die Seherinnen noch das Publikum auch nur im Ansatz den Eindruck vermitteln wollten, als könnte das, was sie sehen, auch alltäglich zu sehen sein. So blickt eine der Seherinnen, die von der Vision regelrecht in die Knie gezwungen wird, mitten in das Publikum hinein, und obwohl sogleich auch per Mikrofon verkündet wird, dass die Vision begonnen habe (»Maria ist unter uns«), wendet sich niemand aus dem Publikum dem Blickfokus der Seherin zu. Auch die Seherin gibt nicht vor, dass Maria im geteilten Raum sei – sie steht kurz darauf auf und wendet sich um 90 Grad, um Maria nun in einer ganz anderen Richtung zu sehen (an der Stelle der Marienerscheinung von 1876, an der auch eine Marienstatue steht).

Dass die Seherinnen auch untereinander nicht davon ausgehen, dass sie dasselbe hören, wird deutlich, wenn man die Mitschnitte ihrer Live-Berichte durchgeht: Als die eine Seherin die Worte Marias übersetzt: »lasst meine Worte heute nicht umsonst gewesen sein – es ist mein Aufruf an Deutschland, es ist mein Aufruf für die ganze Welt«, wird sie von der zweiten Seherin unterbrochen, die bemerkt: ich hör noch etwas (die) ganze Zeit hör ich schon die Zehn Gebote sind das Amen des Universums...«. Offenbar scheint es den Seherinnen keine Probleme zu bereiten, dass sie gleichzeitig etwas Verschiedenes hören – also nicht auf das gleiche »Objekt« ausgerichtet sind.

Dass jedoch die Erscheinungen nicht »wirklich« gesehen werden können, ist keineswegs selbstverständlich. Im 19. Jahrhundert noch spielte der Ort des Erscheinens Mariae eine entscheidende Rolle. Die erste Erscheinung im Jahre 1876 nämlich begann mit dem Ruf: »Gretchen, Kätchen, schaut, da drüben ist eine Frau in weiß.« Darauf blickten die Kinder auf den Punkt, auf den sie zeigte und sahen eine weiße Figur.³⁰ Deswegen unter-

30 Meine Übersetzung nach Blackburn, *Marpingen*, 1993, 353. Es ist bezeichnend für diese Art der Rekonstruktion, dass sich später erwies, dass »wir« eine vorschnelle Verallgemeinerung einzelner Äußerungen war. So bemerkte eine der Seherinnen, dass sie die Äußerungen Mariae gleichzeitig und ohne Absprache hervorbrachten, aber weder etwas sah noch hörte.

nahmen die Behörden im 19. Jahrhundert große Anstrengungen, die Gemeinsamkeit des wahrgenommenen Gegenstandes, also der gesehenen und gehörten Maria – zu sichern und zu rechtfertigen. Die Seherinnen wurden viele Male befragt und polizeilich vernommen. Neben der Polizei waren auch die kirchlichen Stellen an der Klärung der Frage interessiert, ob denn die kindlichen Seherinnen dasselbe gesehen hätten – was dann auch als intersubjektiv gelten könnte. Auch die Seherinnen selber kämpften offenbar noch während ihres weiteren Lebens, ob sie das auch wirklich gesehen hätten.

Auch bei anderen Erscheinungen geht man davon aus, dass die Seherinnen denselben Gegenstand in der Regel aus ergänzenden Blickwinkeln beobachteten. So berichten die Kinder der Marienerscheinung von Cova da Iria (1917) von einer Frau im weißen Mantel. »Die Kinder konnten ihre Haarfarbe unter dem Mantel nicht erkennen, aber Lucia sah, dass sie kleine goldene Ohringe trug.« Alle weiteren Beobachtungen werden in den nachträglichen Gesprächen zusammengefügt und in ihrer Konsistenz so rekonstruiert, dass sie auf einen und denselben Gegenstand in der Zeit passen (auch wenn dieser Gegenstand für die anderen meist unsichtbar ist).³¹ In Heroldsbach, einem anderen Marienerscheinungsort, war die Identifikation des Gesehenen ebenso ein Problem. So berichtet das Protokoll, wie ein Förster, der sich in der Nähe der kindlichen Seherinnen aufhielt, die Kinder befragte. »Als alle Mädchen am ›Erscheinungsort‹ versammelt waren und zum Firstberg hinüberschauten, wo sie die Gottesmutter lokalisierten, fragte er sie: ›Ihr seht die Muttergottes?‹ Sie antworteten: ›Ja.‹ Ich [der Förster] sagte, ich möchte sie auch sehen, sie sollen sie mir zeigen. Sie erwiderten: ›Große Leute sehen sie nicht.‹ Darauf sagte ich: ›Ich habe gute Augen. Vielleicht sehe ich sie doch.‹ Da zeigten mir die Mädchen den Ort. Sie sagten: ›Im Birkenwald die hohe Fichte, wo der Wipfel vorsteht, da gerade hinauf zum Firstberg, da droben steht sie.‹« Der Förster erblickt zunächst so etwas wie eine Erscheinung, erkennt dann aber mit dem Fernglas, dass es sich um eine Waldlücke handelt – und damit um eine Täuschung. Die Kinder aber beharren auf ihrer gemeinsamen Wahrnehmung. »Deren Standort geben sie nun jedoch zum ersten Mal und unabänderlich in einiger Entfernung zur Waldlücke an.«³² Selbst wenn die Erscheinung für die Erwachsenen nicht sichtbar wird – alle drei anwesenden Mädchen lokalisieren sie doch an einem Ort.

31 Scheer, *Rosenkranz und Kriegsvisionen*, 2006, 44; dort (S. 51) finden sich auch Auszüge der Gespräche, in denen die Konsistenz der Beobachtungen hergestellt wird.

32 Göksu, Heroldsbach, 1991, 14f

Wie wir gesehen haben, scheint sich das sehr grundlegend gewandelt zu haben. Im 20. Jahrhundert ist weder die Einheit des Ortes noch die der Zeit nötig. Die Seherinnen erzeugen überhaupt nicht den Eindruck, als richteten sie sich an einer äußeren Erscheinung aus. Die Erfahrung findet für sie nicht in einer gemeinsamen Wirklichkeit statt, die andere auch wahrnehmen können. Es handelt sich nicht um eine äußere Erscheinung, sondern um eine Vision, die in einer nur vorgestellten Wirklichkeit stattfindet: sie ist, wenn man so will, spiritualisiert. Beachtenswert ist dabei nicht nur, dass die Seherinnen selbst keine positive Wirklichkeit mehr beanspruchen – auch das gesamte, viele tausend Gläubige umfassende Publikum scheint nicht auf ein Auftreten in der äußeren Wirklichkeit zu hoffen; nur ganz vereinzelt folgen sie an einzelnen Stellen den Blicken der Seherinnen, es sind (im Unterschied zu anderen religiösen Veranstaltungen, kaum Fotoapparate zu sehen, meist ins Gebet vertieft.

Spiritualisierung könnte man auch als »Invisibilisierung« bezeichnen, würde man nicht übergehen, dass, wie die beteiligten Frauen sagen, das »innere Auge« mit dem »Herzen« sieht. Diese »spirituelle« Sichtweise ist gerade im Katholizismus nicht neu. Neu und beachtenswert ist aber, dass sie selbst in einer solchen populären Veranstaltung nicht dem Positivismus des Alltags geopfert wird, der an die Epiphanie glaubt – das Erscheinen des Heiligen in der Alltagswelt. Während etwa in Cova da Iria manche über der Steineiche, in der Mariae erscheinen sollte, eine Wolke sahen und ein Summen vernahmen, beten fast alle der Pilger der Marpinger Erscheinung in sich gekehrt, häufig mit halb-geschlossenen, gesenkten Augen und schweigen auf eine Weise, die nicht das Erscheinen überprüfen möchte, sondern nach innen sieht. Auch sie machen eine spirituelle Erfahrung.

Spiritualisierung bedeutet vor allen Dingen, dass das, was erfahren wird, einer gleichsam oberflächlichen objektiven Wirklichkeit nicht entspricht: Das Sehen ist nicht »realistisch«, es geschieht mit dem »inneren Auge« und das Hören geschieht, wie die Seherinnen selbst sagen, mit dem »Herzen«. Im Unterschied zu den erfahrungsorientierten protestantischen Christen, bei denen jede einzelne Person direkt in den Kontakt mit dem Anderen tritt, machen die Seherinnen die Erfahrungen nach wie vor auf eine katholische Weise, nämlich stellvertretend. Allerdings schließt diese Stellvertretung die Laien keineswegs aus: Die Seherinnen selbst sind ja Laien; und all die anderen Laien »glauben« nicht nur an das, was geschieht; viele kommen in der Hoffnung, dass ihnen selbst etwas Wunderbares geschieht – sei dies die wunderbare Heilung oder eben eine eigene Erfahrung des Besonderen. Das wird in einem Brief deutlich, den eine Ärztin aus

Münster verfasste, die nicht nach Marpingen anreisen wollte. In ihren Garten blickend »spürte ich, wie das Sonnenlicht mein Herz mit Freude und Licht und Frieden erfüllte. Es war so ein tiefes Gefühl, und das Licht der Sonne schien direkt in mein Herz zu leuchten. Zu diesem Zeitpunkt kam unsere Tochter [...] von draußen in die Küche und meinte: »Mama, hast du schon die Sonne bemerkt? Sie hat so ein besonderes Licht.« Auch sie konnte die Sonne im Herzen spüren.« Zwar wird der Zeitpunkt (vermeintlich) festgehalten – der Gegenstand aber ist nicht draußen, sondern »im Herzen«.³³

Die Marpinger Erscheinung Mariens ist also keineswegs bloß eine »Show«, bei der das Offensichtliche inszeniert würde; sie zeichnet sich vielmehr dadurch aus, dass gerade das äußerlich unsichtbar bleibt, was innerlich erfahren werden soll. Damit unterscheidet sie sich von jenen spektakulären »Events«, die plakativ das Außergewöhnliche in den Mittelpunkt stellen, indem sie es über alle Maße herausstreichen. Im Gegensatz dazu lebt die Veranstaltung vom durchgehaltenen Ritual der katholischen Liturgie – dem kollektiven Beten des Rosenkranzes etwa – und einer Verweigerung des Spektakulären, die eben das Besondere, was hier geschieht, nicht krampfhaft zu zeigen versucht. Es ist diese Verweigerung des Spektakulären, die jedem Einzelnen Raum lässt, das Ereignis selbst zu erfahren und damit »spirituell« zu sein.

Ende des Exkurses

Mit diesem Hinweis auf den inneren »spirituellen« Charakter der Marienerscheinungen stoßen wir schon auf ein erstes Merkmal der Spiritualität. Das beschränkt sich keineswegs auf den Katholizismus. Im protestantischen Bereich kennen wir einige ähnliche Erfahrungen, die bisher nur sehr allgemein angedeutet wurden, wie etwa den Toronto-Segen und seine »Manifestationen des Heiligen Geistes«. Es handelt sich hier um Begegnungen mit dem »Heiligen Geist«, die regelrecht enthusiastische Züge annehmen. Sie drücken sich in lange anhaltendem hysterischem Lachen oder Weinen aus, in Zittern, Zuckungen, Umfallen und einer »Trunkenheit des Geistes«, die mit einer Art des rauschartigen Zustands zum Teil über Tage verbunden ist. Manche Teilnehmer von Toronto-Gottesdiensten verfallen in ein löwenartiges Brüllen oder nehmen eine gebärartige Bewegung an.

Eine ältere, anschauliche und detaillierte Darstellung der Geistestaufe, die gleich mehrere pfingstlerische Erfahrungselemente enthält, spricht vom

33 Grothues, *Ich komme als Mutter*, 2002, 77

»größten Erlebnis meines Lebens [...] als ich plötzlich empfand, wie meine Schultern zuckten und zugleich kam es wie ein elektrischer Schlag von außen, der durch meinen Körper und mein ganzes Wesen ging. Ich begriff, dass der Heilige Geist sich mir genähert hatte. Ich fühlte, wie die untere Hälfte meines Körpers an allen Gliedern zu zittern anfang, und ich fühlte, wie unfreiwillige Bewegungen und eine außerordentliche Kraft mich durchströmten. Durch diese Kraft nahm das Zittern immer mehr zu, und zugleich stieg die Andacht meines Gebetes, so dass ich niemals so etwas erlebt hatte. [...] Mein Reden zerfloss in meinem Mund, und die stillen Gebetslaute nahmen an Stärke zu und verwandeltes sich in eine fremde Sprache. Es schwindelte mir. Meine Hände, die ich zum Gebet gefaltet hatte, schlugen gegen die Bettkante. Ich war nicht mehr ich selbst, obgleich ich mir die ganze Zeit bewusst war, was geschah. Meine Zunge zuckte so heftig, dass ich glaubte, sie würde mir aus dem Munde gerissen, aber mit eigener Kraft konnte ich doch meinen Mund nicht öffnen. Aber plötzlich fühlte ich, wie er sich öffnete, und nun strömten aus ihm Worte in fremden Sprachen. Zuerst ab und zu und still, aber bald schwoll meine Stimme an, und die Worte kamen in aller Klarheit; wie ein Strom kamen sie von meinen Lippen. Die Stimme wurde immer lauter und lauter und klang zuerst schön, aber plötzlich verwandelte sie sich in ein schreckliches Klagegeschrei, und ich merkte, dass ich weinte. Ich war wie ein Horn, in das man bläst. Vor mir war eine große Öffnung, in die ich hineinrief, und ich verstand auch gleich den Sinn von dem, was ich äußerte, wenn die Worte mir auch fremd waren.«³⁴

Enthusiasmus, Ekstase, Zungenrede und Geistestaufe vereinen sich hier in einer dramatischen Erfahrung, die etwa zehn Minuten gedauert haben soll. Phänomenologisch kann die Geistestaufe aber auch sehr viel knapper ausfallen:

»Etwas brach auf in meiner Brust. Ein Meer von göttlicher Liebe durchflutete mein Herz. Das war außerhalb des psychologisch Erklärbaren von Aktion und Reaktion. Es war Wirklichkeit! Ich hielt meine Hände in die Höhe und rief: Halleluja!« Hier wird die Deutung sogleich mitgeliefert, denn »durch meine Gedankengänge marschierten die Herolde der göttlichen Wahrheit mit ihren Panieren, auf denen geschrieben stand: Jesus rettet, der Himmel ist Wirklichkeit, Christus lebt heute noch.«³⁵

Auch in den Bewegungen, die man esoterisch bzw. okkult nennt und zum New Age zählt, findet man leicht die Orientierung an außergewöhnlichen subjektiven Erfahrungen. So zielt etwa die Transpersonale Psychologie auf Bewusstseinszustände, die das Alltagsbewusstsein überschreiten, auf außersinnliche Wahrnehmungen, auf »Peak«-Erfahrungen oder mystische Visio-

³⁴ Zitiert nach Hollenweger, *Enthusiastisches Christentum*, 1969, 376
³⁵ Ebd., 377

nen. In dieselbe Klasse gehört die Kultivierung von Nahtoderfahrungen, Außerkörperlichkeitserfahrungen (»OBE«, d.h. Out-of-body-experiences), Reinkarnationstherapien, Channeling usw. Solche Erfahrungen tragen nicht nur dazu bei, die Moral (»das Bewusstsein«) der Menschen zu »verbessern«, sie gelten auch als Beweis für die Existenz außergewöhnlicher Kräfte, Energien oder Agenten. Daraus erklärt sich auch das enge Verhältnis dieser Kultivierung besonderer Erfahrungen zu den »okkulten Disziplinen«, wie etwa der Astrologie, der Radiästhesie, magischen Formen der Therapie und Medizin und den verschiedenen Formen von Divinationen, die ja unter anderem aus dem asiatischen Raum adaptiert werden. Die Attraktivität der asiatischen Religionen ist ebenso unmittelbar mit deren Vermögen verknüpft, außergewöhnliche Erfahrungen zu verschaffen, wie etwa in den verschiedenen Formen der Meditation, im Yoga, beim autogenen Training (als einer westlichen Adaption) usw. Diese letztgenannten »stillen« Formen machen auch deutlich, dass sich die besonderen Erfahrungen auf einem Spektrum von außergewöhnlicher Erregtheit bis zu tiefster Entspanntheit entfalten – ein Spektrum, das ja offenbar eine physiologische Grundlage hat (nicht allerdings eine physiologische Erklärung).

Damit haben wir schon einen Hinweis darauf, dass die Spiritualität keineswegs ein »rein geistiges« Phänomen ist. Ganz im Gegenteil ist es als Erfahrung im Körper verankert. Diese Körperlichkeit gibt diesen Erfahrungen immer auch einen emotionalen Charakter. Für Hervieu-Léger ist die Emotionalität so ausgeprägt, dass sie sogar von »high emotion religions« spricht, und zwar sowohl im christlichen wie im esoterischen Falle. Ein Beispiel dafür ist der gefühlsbetonte, subjektive Glaube der Taizé-Bewegung. Damit hält »im katholischen Kontext eine Form der Mobilisierung Einzug [...], die die protestantisch-evangelische Tradition seit langem kennt: die emotional aufgeladene Versammlung, in der, aktiviert durch die Zeugnisse der Teilnehmer, die die ›Gaben des Geistes‹ empfangen haben, die kollektive Dynamik der Ergriffenheit in den Dienst der Identifizierung mit den Glaubensvorstellungen gestellt wird.«³⁶ Wenn man die Art der Emotionalität quer über diese verschiedenen Bewegungen betrachtet, könnte man sogar noch ein weiteres Merkmal festhalten: die fast durchgängige positive Emotionalisierung. Im Unterschied zum schweren und leidbetonten (alten) Christentum herrschen positive Gefühle vor: Man

36 Hervieu-Léger, *Pilger und Konvertiten*, 2004, 75f

lacht, jubelt und kreischt auf Arten, die deutliche Züge einer amerikanischen Expressivität tragen.³⁷

Festzuhalten ist auch der Bezug zum Körper, der diese Spiritualität zu einer »embodied spirituality«, einer verkörperten Spiritualität macht.³⁸ Die Bedeutung der Körperlichkeit spiegelt sich sehr deutlich im Stellenwert des Heilens in all diesen Bewegungen wider. So rechnet Beckford das New Age zu den »Neuen Heilbewegungen« (New Healing Movements), weil sie durch die Betonung der individuellen Ganzheit Religion und Heilen miteinander verbinden.³⁹ Damit gelingt es ihnen auch, die Vorstellung des spirituellen Wachstums mit dem Bild des autonomen Individuums zu verbinden und zugleich eine Reparatereinrichtung zur Verfügung zu stellen, die Mängel beim Erreichen dieser Verbindung behebt. Daran knüpfen ebenso die psychotherapeutischen Richtungen an, die das Bild eines zu perfektionierenden Subjekts teilen. Das erklärt die häufigen Probleme, psychologische Therapien, wie etwa das neurolinguistische Programmieren oder die Familienaufstellung, von esoterischen Praktiken zu unterscheiden. Denn Heilen bedeutet mehr als das Behandeln von Krankheiten; es wird in einen ganzheitlichen Zusammenhang einbezogen. Es hängt mit den Wunden zusammen, die dem Menschen durch die moderne Gesellschaft beigebracht werden.

Ist die Therapie eine zentrale Tätigkeit schon im New Age, so zeichnen sich auch die christlichen Bewegungen dadurch aus, dass hier Heilen nicht nur einen theologischen Akt bezeichnet, sondern etwas Lebenspraktisches, das sich sowohl auf die menschliche Psyche wie auf den menschlichen Körper bezieht. Analog zur alternativen Religiosität spielen die Vervollkommnung des Menschen und die spirituelle Selbsterfüllung in den christlichen erfahrungsorientierten Bewegungen eine bedeutende Rolle. Im Unterschied jedoch zur alternativen Religiosität steht der Begriff der Sünde nach wie vor im Zentrum. Denn es sind die Sünden, die sich diesen Vorstellungen zufolge in verschiedenerelei körperlichen Krankheiten niederschlagen. Die Sünde ist der Grund für das Verfehlen der eigenen Vollkommenheit, die mit Hilfe einer äußeren Kraft erreichen werden kann. Die Gläubigen sind Gefäße des Heiligen Geistes, die diese Kraft gleichsam kanalisieren. Die »Gaben des Geistes« liegen zwar außerhalb des Individuums, lassen sich aber im Individuum aktivieren. Die Gaben sind nicht

37 Allerdings bedarf diese These der positiven Emotionalisierung noch einer eingehenderen Überprüfung.

38 Flory & Miller, »The embodied spirituality«, 2007

39 Beckford, »Holistic Imagery«, 1984

natürlich, sondern werden dem wiedergeborenen Gläubigen dank der göttlichen Macht verliehen.

Beten und Meditieren zählen ebenfalls zur Spiritualität, die damit – neben dem Heilen – eine weitere handelnde Dimension aufweist. Natürlich ist das Beten eine der bedeutendsten Handlungsformen in den christlichen Bewegungen, in denen Beten eine dialogische Begegnung mit dem Heiligen Geist durch weise Worte oder Bilder im Geiste bedeutet. Der Heilige Geist legt die Schäden der privaten Beziehungen offen, identifiziert die dabei erlittenen seelischen Wunden, auch sexuellen Missbrauchs, und die Folgen der eigenen Sünden. Prophetische Techniken stehen bereit, um den einzelnen Christen an entscheidenden Phasen ihrer Biographie beizustehen. Charismatiker setzen häufig Techniken der Visualisierung ein. Daneben spielen auch Techniken eine Rolle, die dem Exorzismus ähneln, mit dem sie eine Art der inneren Heilung erreichen wollen. Auch das Benennen der Geister kann helfen, von denen Christen zwar nicht besessen, wohl aber fehlgeleitet sein können.

Der Handlungscharakter der Spiritualität kommt schließlich in der Ritualisierung zum Ausdruck. Zwar ist schon lange bekannt, dass die kirchliche Religiosität sehr stark vom Motiv der »Passagereligiosität« geleitet wird, also der rituellen Inszenierung von entscheidenden Lebensphasen (Taufe, Kommunion, Hochzeit, Tod); aber auch außerhalb der Kirchen hat sich eine Ritualisierung eingespielt. In der Tat ist der Ritualbegriff selbst zu einem populären Begriff geworden, den die Akteure gezielt und regelrecht reflexiv verwenden. Rituale werden also nicht einfach begangen; vielmehr wird um sie und ihre Funktion ausdrücklich gewusst, und sie werden bewusst beinahe wie Instrumente eingesetzt, um mit verschiedenen Aspekten des eigenen Lebens umzugehen. Dabei muss es sich nicht um die klassischen großen Themen der Religion handeln (wie etwa den Tod einer nahestehenden Person oder der Geburt eines Kindes) – die zweifellos schon auch nach eigenem Geschmack ritualisiert werden können. Rituale können sich beziehen auf die Trauer um eine verlorene Beziehung, die Feier der eigenen Freundschaft oder vor allem den Umgang mit (sozialen) Gefühlen der Trauer, der Freude, des Gedenkens usw. Wie Lüddeckens zeigt, weisen diese Rituale allesamt die Grundzüge der Spiritualität auf: Sie sind stark individualistisch, sie stehen außerhalb der Institutionen und fordern deswegen Kreativität vom Subjekt.⁴⁰

40 Lüddeckens, »Neue Rituale«, 2004

Mit Blick auf die Erfahrungen zeichnet sich die Spiritualität noch durch ein weiteres Merkmal aus, das mit dem Begriff der Transzendenz gefasst werden kann, wie er im ersten Kapitel erläutert wurde. Der Begriff der Transzendenz erlaubt es, Erfahrungen und Handlungen zu erfassen, die außerhalb dessen stattfinden, was in einem halbwegs bestimmbareren Sinne als Religion bezeichnet wird. Damit eröffnet er auch den Blick auf einen besonderen Aspekt der Spiritualität: der Entgrenzung von Sakralität.

Dass die Kategorie der Transzendenz nützlicher ist als eine enge Fassung des Religiösen, zeigt eine Untersuchung von Nahtoderfahrungen, also von Visionen, in denen die Betroffenen den Eindruck haben, sie bewegten sich im Jenseits, in einer anderen Wirklichkeit. Gewiss kann eine solche Erfahrung eine Transzendenzenerfahrung genannt werden. Zugleich jedoch wird sie nur von einem sehr kleinen Teil der Betroffenen mit dem christlichen Jenseits oder gar mit der Auferstehung in Verbindung gebracht. Trotz der Eindringlichkeit dieser Erfahrung handelt es sich für viele um das Wirken »übersinnlicher Kräfte«, also mehr um ein Transzendieren als eine substantielle Transzendenz.⁴¹

Diese Art von Transzendenzenerfahrungen veranschaulicht ein Beispiel aus dieser Untersuchung. Frau Schiller, eine lebhafte Hausfrau mittleren Alters, fährt auf einer Landstraße in Bayern, als sie von einem Scheinwerfer geblendet wird:

»Ich hatte nur noch das Gefühl, dass es mich dreht wie in einem Karussell. Dann hatte ich ein Geräusch im Ohr, etwa so, wie wenn Alufolie zusammengequetscht wird. Dann kam ich zum Stehen und hatte fürchterliche Schmerzen. Ich hatte fürchterliche Erstickungsangst, da ich keine Luft mehr bekommen hatte. Ich spürte einen fürchterlichen Schmerz, weil ich mir alles dort gebrochen hatte, wo der Gurt läuft. Ich wusste dann auch, wenn ich beim nächsten Atemzug keine Luft mehr bekomme, dann ist alles vorbei. Ich bekam dann keine Luft mehr. Und dann ist es plötzlich, wie wenn Sie in einen anderen Film kommen. Es war auf einmal total ruhig. Ich hatte keine Schmerzen mehr. Ich war so leicht, und ich hab ein wunderschönes Licht gesehen. Das war so nahe bei mir, so wunderbar, so goldfarben wie ein schöner Sonnenuntergang. Und weiter in der Ferne ist das Licht immer heller und gleißender geworden. Aber es tat den Augen nicht weh, es tat bloß wohl. Ich war in dem Licht, habe mich darauf zu bewegt. Es war einfach alles wunderschön, und Sie wissen, es muss einfach so sein. Es war ein Gefühl vollendeter Harmonie. Dann sah ich meinen Vater vor mir und ein bisschen weiter nach hinten versetzt sah ich meinen Bruder. Die sahen beide wunderschön aus. Es ist schwer zu beschreiben, weil man die Worte so schwer finden kann. Sie waren gesund, zeitlos, so

41 Vgl. dazu Knoblauch, *Berichte aus dem Jenseits*, 1999

wie ich sie aus ihren besten Tagen in Erinnerung hatte. Mein Bruder hat mich angegrinst, so wie wir uns früher immer als Kinder angegrinst haben, wenn wir einen Streich gemacht hatten. Und mein Vater hat mich angeschaut mit einem speziellen Blick, den er immer dann hatte, wenn wir als Kind nicht folgen wollten. Und er hat zu mir gesagt: Schrei! Also ich hörte seine Stimme, und da sagt er ganz streng zu mir: Schrei! Und da hab ich angefangen zu schreien. Ich wollte eigentlich weiter in dieses Licht gehen, das war wunderschön, und ich wollte zu den beiden hin. Dann hatte ich das Gefühl, als ob ich vor mir eine unsichtbare Mauer hätte. Da konnte ich mit der größten Willensanstrengung nicht durch, obwohl ich so gerne wollte. Und dann war alles sofort weg. Alles war weg. Die Schmerzen waren wieder da. Es war dunkel. Ich hatte fürchterliche Geräusche im Ohr. Aber durch das Schreien habe ich Luft bekommen, denn ich saß im Auto und habe geschrien.«

Frau Schiller deutet einen Unfall an und beschreibt dann zuerst etwas, das man als ästhetische Erfahrung bezeichnen könnte. Doch spätestens an der Stelle, an der ihr schon verstorbener Bruder und ihr verstorbener Vater erscheinen, wird deutlich, dass es sich um eine Transzendenz Erfahrung handelt. Ihre Wahrnehmung bezieht sich auf »Visionen des Jenseits« und nicht auf die Wahrnehmungswirklichkeit ihres Körpers. Dazu unterscheidet sie auch zwei Wirklichkeiten. Allerdings sind diese beiden Wirklichkeiten aufeinander bezogen. In diesem Fall besteht eine allegorische Beziehung: Frau Schiller erlebt gewissermaßen bildlich das durch, was sie körperlich – und offenbar unwillentlich – erleidet und erduldet. Das wird Frau Schiller an einer Stelle sehr deutlich: Der Befehl ihres Vaters in der anderen Wirklichkeit veranlasst sie, zu schreien – sie schreit in dieser Welt und beginnt dadurch wieder zu atmen. Lebensweltliche, am Leib erfahrene Realität ist für die Betroffenen das, was die Vision zeigt.⁴² In manchen Fällen wird diese Beziehung noch enger, wenn sich etwa Menschen selbst von oben beobachten und dabei Personen wahrnehmen, die sie mit dem liegenden Körper nicht hätten sehen können. Diese Bezugnahme auf die Alltagswirklichkeit kann deswegen von Parapsychologen als Hinweis auf eine intersubjektiv zu verifizierende Wirklichkeit verstanden werden.⁴³

Man sieht an dieser Stelle, wie nützlich die Bezugnahme auf die Alltagswirklichkeit ist, wenn wir von den großen Transendenzen reden. Diese Bezugnahme geschieht keineswegs nur sprachlich: Es geht also nicht nur darum, etwas Alltägliches gleichsam symbolisch zu überhöhen, so dass man

42 Vgl. Knoblauch, »Gelebte Allegorien«, 2001

43 Kelly, Greyson & Stevenson, »Beweisen Todesnäherfahrungen das Überleben?«, 1999

sie lediglich als »Mythologisierung« des Alltäglichen verstehen könnte.⁴⁴ Zwar spielt die allegorische Darstellung etwa bei der Nahtoderfahrung eine große Rolle, doch dienen die Symbole dazu, die Differenz zum Alltag zu markieren. (Andere Rahmungsmittel, wie etwa der Hinweis auf den Verlust des Tagesbewusstseins, dienen demselben Zweck.⁴⁵) Diese Unterscheidung vom Alltag gilt selbstverständlich auch für Träume. In der Tat gelten Träume vielfach als beispielhafte Orte der Transzendenz. So finden viele alttestamentarische Begegnungen mit Gott in Träumen statt. Im alten Judentum herrschte auch die Auffassung vor, dass Träume einen prognostischen Wert für die äußere Wirklichkeit haben. (Die Psychoanalyse dreht diese Beziehung zum Traum gleich doppelt um, indem sie Träume auf das Individuum und die Vergangenheit bezieht.) Auch solche prognostische Erfahrungen beobachten wir heute, wie z.B. jene Vision, die in einem Interview geschildert wird:

»da hab ich so eine Vision gehabt, (das) war irgendwo in den Bergen und (wir) wollten den Weg zurück nach Nikosia finden und hab die Leute gefragt, wo sie liegt. Welche Richtung soll ich da hingehen? Und sie zeigten mir dahin, und da wo sie zeigten, hab ich Meer gesehen. Da sagte ich: Da wo das Meer liegt? Da haben sie mich angeschaut (er lacht) – da war offensichtlich kein Meer. Aber ich hab ganz deutlich ein Meer gesehen. [...] Später dachte ich mir – irgendwie kam's mir, dass in acht oder neun Jahren Nikosia unter Wasser stehen würde.«

Ganz offensichtlich sieht der Interviewte hier einen Widerspruch zur Wahrnehmung der Anderen – aus diesem Widerspruch und seiner Imagination eines Meeres folgert er, dass es sich um einen zukünftigen Zustand handeln müsse, also die Überflutung Nikosias. Weil dieser Zustand trotz seiner Subjektivität den Bezug auf eine intersubjektive Wirklichkeit herstellt, ohne sie jedoch eingelöst zu sehen, transzendiert er ganz offenkundig den Alltag, ohne jedoch einen sakralen Raum anzudeuten. Die Zukunft ist gleichsam imaginär in die Wahrnehmung eingelassen – bleibt aber seine subjektive Erfahrung. Herr Kamm sieht diese Besonderheit und überdenkt ihren Status, wenn er sie mit einer Drogenerfahrung vergleicht. »Und dann hab ich versucht auch so, eben zu lesen über Drogen, und dann hab ich probiert, oder wenn mir irgendwo jemand was angeboten hat, dann habe ich probiert, ja, was bringt denn das.« Doch »das war alles nix«. Deswegen

⁴⁴ Der Begriff des Mythologischen bezieht sich hier auf die These Bultmanns von der Entmythologisierung des Christentums, das die Überweltlichkeit lediglich als eine Form der Darstellung ansieht. Bultmann, »Neues Testament und Mythologie«, 1960

⁴⁵ Vgl. Knoblauch, »Gelebte Allegorien«, 2001

kommt er zu dem Schluss, dass es sich bei seinen visionären Erfahrungen um einen »anderen Zustand« handelt. Unbeschreiblich sei dieser Zustand. Unbeschreiblich jedoch nicht, weil es keine Sprache dafür gebe, sondern weil er nur mit seinen (subjektiven) Sinnen zu erfassen und damit anderen Menschen im Alltag nicht zugänglich sei.⁴⁶

Transzendenzenerfahrungen treten sehr häufig als Visionen auf, d.h. als sinnlich (visuell, akustisch etc.) imaginierte Abläufe. So schildert etwa Herr Strauss seine Untergangsvision wie eine bildliche Imagination:

»Ich lauf durch meine Heimatstadt, ich lauf durch die Straßen, ich sehe im Grunde genommen keine Menschen, ich sehe kein Auto, ich hör kein Geräusch, es ist alles wie tot und leblos. Ich geh' in die Häuser rein [...], da steh die Tassen auf den Tischen, in der Küche stehen die Töpfe auf dem Herd, des is' aber alles kalt, es is' aber kein Mensch da. Sieht aus wie wenn die Menschen fluchtartig die Stadt und die Häuser verlassen mussten.«

Auch diese Vision bezieht sich auf einen »anderen Zustand«, doch würde sie von Herrn Strauss kaum als religiös erkannt. Das ist ganz anders, wenn wir uns die folgende imaginative Erfahrung ansehen:

»Als sie am Anfang kam, (hatte sie) ein schlichtes Gewand, ganz schlicht weiß, der Schleier auch ganz schlicht weiß, und ihre ganze Art ist ganz einfach. Sie spricht genau wie wenn wir untereinander sprechen, ganz einfach, ganz natürlich, sie lächelt, sie neigt den Kopf oder schaut traurig, genau wie wir das tun.«

Es handelt sich hier um die Beschreibung von Maria durch eine Marpinger Visionärin, die die Art ihrer Wahrnehmung ebenso beschreiben kann wie der oben zitierte Zukunftsvisionär:

»In dem Moment, wo man das erlebt, ist alles egal. Ob sie Familie haben, ob sie Kinder haben, ob sie Schmerzen haben – es ist alles egal in dem Moment. Man spürt nur Freude und Liebe in dem Moment.«

Diese besondere Wahrnehmung ist mit körperlichen Erscheinungen verbunden:

»Es wurde mir nachher gesagt, (dass ich) körperlich zusammengesackt bin, mein Atem immer langsamer wurde, ich fast nicht mehr geatmet hatte und dass ich da wirklich aus mir raus wollte. Mein Mann zum Beispiel hat mir gesagt, dass er in dem Moment gedacht hatte, ich würde wirklich sterben.«⁴⁷

46 Knoblauch & Schnettler, »Kulturelle Sinnprovinz der Zukunftsvision«, 2001, 247; ausführlicher wird dies untersucht in Schnettler, *Zukunftsvisionen*, 2004

47 Petschke, *Marienerscheinungen*, 2007, 85f

Auch wenn sich die Inhalte dieser religiösen Vision deutlich von denen der weltlichen Zukunftsvision unterscheiden – die Differenz zwischen einer religiösen Erfahrung und einer »außersinnlichen Wahrnehmung« innerweltlicher Art ist ihnen lediglich an den besonderen Inhalten, den Figuren und Motiven anzusehen.

Freilich könnte man einwenden, dass im religiösen Fall wenigstens eine Person geschildert würde, also eine Personalisierung stattfindet. Doch dies ist keineswegs ein Spezifikum der religiösen Erfahrungen. Auch in den Nahtoderfahrungen treten »andere Wesen« auf, etwa verstorbene Verwandte, ohne dass sie deswegen als religiös gedeutet werden müssten. Der Spiritismus macht aus dieser Diesseitigkeit der Toten ja sogar ein Leitmotiv, das bis heute durch die Gruselliteratur geistert und noch immer zahllose »Spukerfahrungen« auslöst. Doch auch auf der christlich-religiösen Seite muss die Transzendenzerfahrung keineswegs mit einer personalen Begegnung verbunden sein. Betrachten wir uns dazu nur die für die »wiedergeborenen« Christen so entscheidende Konversionserfahrung:⁴⁸

»...eines Nachts wieder habe ich einfach mal zu Gott geschrien und geheult, ich war so fertig und habe gesagt: ›Gott, wenn's dich wirklich gibt, dann hilf mir; ich kann nicht mehr. Zeig dich mir oder mach irgendwas, aber so geht's nicht mehr.« Die verzweifelte Bitte, Gott möge sich zeigen, bleibt offenbar nicht ungehört. Kurz darauf nämlich geschieht dann Folgendes: »ja, es war, es war einfach – ich konnte, ich konnte mich nicht mehr dagegen wehren, nichts dagegen machen. Mich hat es dann echt- ich konnte nur noch in die Knie gehen und habe Rotz und Wasser geheult.«

Wie häufig bei solchen Erzählungen, erscheint die transzendente Macht selbst nicht als personifiziertes Gegenüber. Sie wird lediglich als »Kraft« erfahren, die jedoch nicht näher bestimmt wird. Gott kann kommunikativ auch in der Figur der Ellipse auftreten, indem etwa der Zeitpunkt von der Erfahrung Gottes durch eine Pause zum Ausdruck kommt, durch sekundenlanges Schweigen. Man sollte dabei beachten, dass Gott, der hier zweifellos gemeint ist, keineswegs eine grammatische Person sein muss, und selbst wenn Gott personal gemeint wird, bedarf das zuweilen verwickelter Deutungen inneren kognitiver, körperlicher und emotionaler Abläufe, wie im folgenden Beispiel eines charismatischen Christen:

»Es kristallisiert sich irgendwie in meinem Herzen heraus, und ich denke dann meist, dass es ein Wort von Gott sein könnte. Verbunden damit ist ein Gespür, dass es wirklich ›zutreffen‹ könnte. Ein Beispiel [...] war, als ich mir im Anschluss

48 Ulmer, »Konversionserzählungen«, 1988

eines Praktikums überlegte, wie es danach weitergehen könnte. [...] Ich habe dann gebetet und es vor Gott hingelegt [...] und hatte den Eindruck, dass Gott zu mir sagt: »Zieh wieder in Gemeinschaft.«⁴⁹

Wie wir noch sehen werden, ist es höchst folgenreich, dass das »Andere« im Christentum keineswegs nur personal gefasst sein kann, während es in esoterischen Religionen auch keineswegs nur »pantheistisch« erfahrbar sein muss. So wenig das Christliche notwendig personal sein muss, so wenig müssen östliche oder esoterische Religionen notwendig unpersönlich sein. So schildert Okawa, der Begründer der japanischen Religionsgemeinschaft Kōfuku no kakaku, seine in vielen Schriften niedergelegten Offenbarungen beim automatischen Schreiben:

»Ich nahm einen leeren Zettel, und als ich wartend saß, fing der Bleistift in meiner Hand plötzlich an, sich wie von selbst zu bewegen. Es war mir klar, dass ich nicht selbst die Hand in Bewegung setzte. Das erste Wort [...] lautete »gute Nachricht«. Dieses Wort wurde auf dem ersten Blatt geschrieben. Ich blätterte um und ein zweites Mal wurden die Worte »gute Nachricht« auf die zweite Seite geschrieben. Auch auf dem dritten Blatt schrieb meine Hand »gute Nachricht.«

Okawa verstand dies als eine Begegnung mit der dritten Welt und schrieb sie einem (verstorbenen) Schüler eines buddhistischen Reformators zu, die sich auch schriftlich – durch seine Hand – identifizierte.⁵⁰

Diese Personalisierung trifft auch auf den esoterischen Umgang mit Engeln zu, wie die folgende populäre Ritualeinweisung zeigt:

»Dein Atem ist gleichbedeutend mit einer kontinuierlichen Begegnung zwischen uns Engeln, deinem höheren Bewusstsein und deinem irdischen Selbst.... Mit jedem Ausatmen sind wir in der Lage, das aus dir herauszunehmen, was du nicht länger wünschst. Und mit deinem Einatmen verleihen wir dir eine positive Richtung, die dich angesichts augenscheinlicher Abwege auf dem richtigen Pfad hält.«⁵¹ Damit lassen sich auch Rituale verbinden, wie etwa »1. Entspannen sie ihren ganzen Körper, und machen sie es sich bequem. 2. Finden sie heraus, aus welcher Abhängigkeit sie sich jetzt lösen möchten. 3. Visualisieren sie den Gegenstand oder die betreffende Person, von dem bzw. der sie sich befreien möchten. 4. Achten sie darauf, was sie mit diesem Gegenstand oder dieser Person verbindet. 5. Bitten sie einen Engel, die Verbindung zu unterbrechen. [...] 6. Bitten sie den Engel, sie mit einer höheren spirituellen Eigenschaft zu erfüllen, damit sie diesen Gegenstand oder diese Person

49 Kern, *Schwärmer*, 1998, 159f

50 Vgl. Winter, »Vom spirituellen Medium zum wiedergeborenen Buddha«, 2008

51 Vgl. Murken & Namini, *Himmliche Dienstleister*, 2007, 18

aus ihrem Leben entlassen können. 7. Atmen sie diese Eigenschaft ein. 8. Danken sie dem Engel, und öffnen sie die Augen.«⁵²

Transzendenzerfahrung und kulturelle Prägung

Wenn wir diese Erfahrungen Revue passieren lassen, fällt auf, dass sie sich phänomenologisch zwar alle deutlich unterscheiden; die Unterschiede entlaufen jedoch nicht entlang der Unterscheidung zwischen religiösen und nicht-religiösen Erfahrungen. Ihre Gemeinsamkeit besteht vielmehr darin, dass sie alle gleichsam »alltäglich kontraintuitiv« sind: Man sieht Figuren und Motive, die nicht von dieser Welt sind, man nimmt etwas wahr, das Andere in der gemeinsamen Gegenwart nicht wahrnehmen können, und man handelt (spricht, schreibt, bewegt seine Hände) als Ausführungsorgan einer anderen Instanz. Dieses Merkmal der Nicht-Alltäglichkeit entspricht unmittelbar dem, was im ersten Kapitel als große Transzendenz bezeichnet wurde. So erkennbar die Differenz zur Alltäglichkeit ist, so wenig Gemeinsames kann man an den Inhalten der Erfahrung erkennen. Christen erfahren offenbar etwas Anderes als Esoteriker, und diese wiederum unterscheiden sich von Buddhisten. Es ist unschwer zu erkennen, dass hinter diesen Unterschieden die Symbolsysteme stecken, die in den verschiedenen Religionen und Weltanschauungen kommuniziert werden.

Die Erfahrungen sind also kommunikativ überformt. Dabei sollten wir beachten, dass sich diese Kommunikation keineswegs auf die sprachliche Mitteilung beschränkt. Wie etwa die Sprachschöpfungen der deutschen Mystik und der deutschen Romantik zeigen (man denke nur an die Metapher der »Verschmelzung mit dem Einen«), spielen die sprachlichen Klassifikationsschemata eine große Rolle für die kulturelle Prägung der Transzendenzerfahrungen. Wie man am Beispiel der Marpinger Marienerscheinung erkennen kann, wirkt sich auch die Ikonographie etwa der religiösen Malerei bis in die Körperhaltung und Mimik der Visionärinnen hinein aus. Die Kopfhaltung und die Mimik einer Visionärin »erinnert« deutlich an frühere Mariendarstellungen. Die Prägung muss jedoch keineswegs so ausdrücklich und lexikalisch bestimmt sein. Auch kulturelle Modelle wirken prägend. Weil der Himmel im Westen immer »oben« angesiedelt ist, verwundert es nicht, dass der Leib bei hiesigen Todesnäheerfahrungen sich nach oben zu

52 Murken & Namini, *Himmlische Dienstleister*, 2007, 30

bewegen scheint. Dagegen bewegen sich die Körper in älteren chinesischen Nahtoderfahrungen nach unten.⁵³ »Oben und unten«, »innen und außen«, »Inhalt und Form« prägen als kulturelle Modelle die Erfahrungen.

Darüber hinaus werden die Erfahrungen von der Kommunikation nicht nur behindert, wie gerne unter Hinweis auf die sogenannte Unausprechbarkeit bzw. »Ineffabilität« behauptet wird.⁵⁴ Die Kommunikation ermöglicht es ja erst, von der »Unausprechlichkeit« zu sprechen, also der Differenz zu dem, was man alltäglich mitzuteilen gewohnt ist. Die Kommunikation bietet auch Formen, in denen die Erfahrungen gefasst werden können. Die Legende, das Gleichnis und die Wundergeschichte stellen klassische Gattungen dar, aber auch die Predigt und ihre weltliche Variante, die Moralpredigt, zählen dazu.⁵⁵ So nehmen zum Beispiel Konversionen im christlichen Raum mehr oder weniger feste Formen an. Als Muster dient das »Damaskus-Erlebnis«, in dem der bisherige Christenverfolger Saulus zum christlichen Missionar Paulus wird. Dieses Muster findet sich durchgängig in den späteren Darstellungen im christlich geprägten Kulturkreis, und zwar nicht nur in der klassischen Literatur (etwa bei Augustinus), sondern auch bei modernen Laien. Dabei bezieht es sich zum einen auf das Erlebnis der Konversion, die als Transzendenz Erfahrung erscheint. Sie betrifft zum anderen die Deutung der gesamten Biographie: Das erzählte Leben wird in eine Phase vor und eine Phase nach diesem Erlebnis geteilt, wobei das Erlebnis als der biographische Mittelpunkt erscheint: Es gibt das ›Leben davor‹ und das ›Leben danach‹, und beide Phasen werden so beschrieben, dass ihre Wertung kontrastiert: Auf den Niedergang des früheren Lebens folgt die Läuterung und das positive Leben danach.⁵⁶

Erfahrungen der Transzendenz sind schließlich auch sehr entscheidend von der sozialen Anerkennung abhängig. Diese Anerkennung kann sehr positiv sein. So gilt die Konversionserfahrung in amerikanischen christlich-spirituellen Bewegungen als so sehr anerkannt, dass es gerechtfertigt werden muss, wenn jemand keine solche Erfahrung gemacht hat.⁵⁷

Für die kulturelle Prägung und soziale Anerkennung der Erfahrungen sind auch ihre Vermittlungsformen und medialen Fassungen nicht unerheblich: Ob Erfahrungen verschriftlicht, ja sogar gedruckt werden, ob sie in

53 Knoblauch, *Berichte aus dem Jenseits*, 1999

54 James, *Vielfalt religiöser Erfahrungen*, 1982

55 Luckmann, »Predigten, Moralpredigten und Moral predigen«, 1999

56 Ulmer, »Konversionserzählungen«, 1988

57 Stromberg, »Konversion«, 1998

einem feierlichen Rahmen inszeniert oder informell berichtet werden, spielt ebenso in die Selektion von Themen und Aspekten hinein wie die Kontexte und Adressaten, an die die Kommunikation gerichtet ist: Handelt es sich um Experten, Betroffene oder Außenstehende? Mit dieser Abhängigkeit von den Formen und Kontexten der Kommunikation sind natürlich auch soziale Machtunterschiede verbunden: Wer schreiben kann, wer über die Kenntnisse des Buchdrucks oder die Fähigkeiten zur öffentlichen Rede (oder zur Predigt) verfügt, bestimmt das kulturelle Gedächtnis und prägt entsprechend, was tradiert werden kann. Erfahrungen, die dem Format der Medien entsprechen, finden eine breitere Verteilung als für den intimen Dialog gestaltete mündliche Berichte, und schließlich bedürfen auch Inszenierungen herausgehobener Events einer beträchtlichen ökonomischen und organisatorischen Infrastruktur. Es waren lange die religiösen Organisationen, die eine solche Infrastruktur allein für diese Zwecke bereitstellen konnten. Die Ausbildung eines eigenen, von diesen Organisationen unabhängigen Mediensystems und einer Öffentlichkeit, an der sich alle beteiligen können, verändert die Zugangschancen für religiöse Inhalte hin zur Entstehung einer populären Religion.

Für die kulturelle Prägung der Transzendenzerfahrung spielt noch eine Dimension eine Rolle, die gesondert hervorgehoben werden muss. Unabhängig nämlich von den Inhalten der Transzendenzerfahrungen stellt sich in der modernen Gesellschaft die Frage, ob Erfahrungen der Transzendenz überhaupt anerkannt sind. Denn der Begriff der Erfahrung wird ganz prominent von der Wissenschaft besetzt, für die das Empirische ja den zentralen Weltzugang darstellt. Um den Unterschied zum wissenschaftlichen Erfahren hervorzuheben, wird religiöse Erfahrung auch gerne auf »Emotion« reduziert. Eine andere Möglichkeit, die Differenz zur religiösen Erfahrung hervorzuheben, besteht freilich in den »Methoden«, die das Erfahren kontrollieren, also in jener einzigartigen Verbindung von Rationalismus und Empirismus, die sich seit Ende des 18. Jahrhunderts durchsetzte. Die sicherlich überzeugendste Möglichkeit, das wissenschaftliche Erfahren vom religiösen gegeneinander abzugrenzen, besteht in der Durchsetzung einer Form des sozialen Realismus, der nur das akzeptiert, was in der intersubjektiven Wirklichkeit mehrerer Menschen erfahrbar ist, also in dem, was wir die Alltagswirklichkeit nannten. Dies Prinzip gilt auch für die entwickeltsten Wissenschaften, in denen allerdings das »Erfahren« durch komplexe technische Messverfahren und hochgradig abstrakte Wissenssysteme vermittelt ist.⁵⁸

58 Dass sich dieser Begriff des naiven Realismus mit dem Begriff des Alltags weitgehend

Wir können die Bedeutung des Alltags gerade dort erkennen, wo die Transzendenz gleichsam in den Alltag einbricht. Betrachten wir uns dazu ein letztes Beispiel:

Eine Frau berichtet, wie sie an einem Abend mit ihren Hunden Gassi geht. Abseits einer Bundesstrasse, »die mir an diesem Abend sowieso seltsam leer erschien [...], fiel mir im rechten Augenwinkel etwas Leuchtendes, Bewegendes auf. Als ich meinen Blick auf dieses Etwas richtete, sah ich ein orange-leuchtendes, rugbyförmiges Objekt auf mich zufliegen. Ganz gemächlich und völlig lautlos näherte sich dieses Ding, sogar mein Husky, der normalerweise immer an der Leine zieht wie ein Bescheuerter, blieb stehen und glotzte auf das Ding. Ich selbst blieb stehen und schaute mich erst einmal um, ob irgendetwas in meiner Nähe ist und mir das bestätigen kann. Leider jedoch waren wir (meine zwei Hunde und ich) völlig alleine. Nicht einmal ein Auto war zu sehen oder hören. Das Objekt näherte sich und blieb dann in etwa 400 m Entfernung in der Luft einfach stehen. Hierbei bemerkte ich an der rechten Seite des Objekts, das selbstständig intensiv orange leuchtete, einen roten Seitenstreifen, der ab- und anschwell, bzw. pulsierte. Ich war völlig bass, da ich bis dato mit Ufos überhaupt nichts am Hut hatte. Völlig erstaunt hob ich den Arm zum Gruß, ich wusste nicht, was ich sonst hätte tun sollen. Nach etwa 1 m schoss das Ding plötzlich mit einem Affenzahn in östliche Richtung davon (es kam aus westlicher Richtung) und nach ein paar Sekunden war es plötzlich weg, als wenn man eine Lampe ausschaltet. Mir war klar, dass dies kein bekanntes Flugobjekt ist.«⁵⁹

Als sie zurückkehrt und dies ihrem Mann und einem zufällig anwesenden Freund berichtet, ärgert er sich über ihren Fantasiebericht. Sie selbst aber beharrt darauf, dass sie ein UFO gesehen hat; später begegnet sie sogar noch einem Außerirdischen. In diesem Ehestreit geht es nicht nur um UFOs. Es geht auch um ein Problem, das sich schon den Marpinger Seherinnen im 19. Jahrhundert stellte: Fand das, was sie wahrgenommen hatten, in der alltäglichen Wirklichkeit statt, wäre es also auch für Andere wahrnehmbar gewesen, die nüchtern, wach und vernünftig sind (also die moderne Einstellung der Alltäglichkeit teilen)?

Diese Frage scheint mir entscheidend, wenn es um die Spiritualität geht. So wenig der positivistische Versuch, das UFO zu fotografieren oder anders »empirisch« nachzuweisen, als spirituell gelten kann, so sehr möchte ich die Annahme, dass Menschen auch »andere«, nicht-alltägliche Erfahrungen machen können, die einen Anspruch auf »Wirklichkeit« erheben,

deckt, dürfte kein Zufall sein. Wie schon Weber beschrieben hat, ist die kulturelle Durchsetzung einer Alltäglichkeit eine Folge der Säkularisierung.
59 Wunder, »Ufo-Sichtungserfahrungen«, 2004, 2f

als Merkmal der Spiritualität ansehen. Wie schon die Marienerscheinungen, aber auch die Begegnung mit dem Heiligen Geist oder die Engelserscheinungen zeigen, ist diese Wirklichkeit eben nicht die des Alltags.⁶⁰ In diesem Charakter, den Alltag zu überschreiten und doch als wirklich zu gelten, findet die Spiritualität ihren gemeinsamen Nenner. Und in der Art, wie sie diese Wirklichkeit füllt – oder eben als bloßes Überschreiten leer lässt –, unterscheiden sich die damit verbundenen Erfahrungen, Deutungen und »Lehren«.⁶¹

Die Popularität des Spirituellen: Die Verbreitung der Transzendenzerfahrung

Erfahrungen von Transzendenz galten nicht nur für Max Weber als Ausdruck einer außergewöhnlichen religiösen »Musikalität«, die nur in seltenen »charismatischen« Personen auftraten. Auch in der heutigen Diskussion hat man häufig den Eindruck, als sei die Transzendenzerfahrung ein exotisches Beiwerk zur eigentlichen Religiosität, das quantitativ besonders ins Gewicht falle. Ich möchte in diesem Abschnitt den Beweis führen, dass Transzendenzerfahrungen der eben skizzierten Art in einer quantitativ beachtlichen Zahl auftreten.

Bei der Messung von Transzendenzerfahrungen kann man der Vielfalt der eben angedeuteten Vielfalt ihrer Erscheinungen nicht gerecht werden.

60 Schütz & Luckmann nennen dies sehr treffend eine »Wirklichkeitstheorie«, die sehr wesentlich von den Weltansichten und symbolischen Traditionen der jeweiligen Gesellschaft bzw. der Subkulturen abhängt; zur Wirklichkeitstheorie vgl. Schütz & Luckmann, *Strukturen*, 1984

61 Um ein weiteres Beispiel zu geben: Spencer beschreibt Trance-Zustände bei den Sumburu, einer nomadischen Hirtengesellschaft in Nordkenia. Unverheiratete Sumburu-Männer zwischen 15 und 30, also quasi postadoleszente, die Moran genannt werden, fallen unter bestimmten Umständen leicht in Trance. Das geschieht besonders in Frustrationssituationen und findet seinen Ausdruck in heftigem Schütteln der Körperextremitäten. Typischerweise geschieht dies etwa, wenn eine Gruppe Moran von einer rivalisierenden Gruppe vor den Augen von Mädchen im Tanzen geschlagen wird, oder wenn eine ihrer Mädchen heiratet; während der Initiation oder wenn sie von einer neuen Altersklasse jüngerer Männer gefolgt werden. Außerhalb dieser Situationen können Sumburu-Männer auch bei Militärparaden in Trance verfallen. Wir haben es hier offenbar mit einer stark kulturell bedingten Reaktion zu tun, denn haben die Männer einmal den Moran-Status überwunden, hören sie auf, sich zu schütteln. Dabei ist zu bedenken, dass die Weltansicht der Sumburu die Besessenheit nicht kennt; vgl. Spencer, *Sumburu*, 1965.

Deswegen finden sich auch lediglich wenige Untersuchungen zur Verbreitung »religiöser« Erfahrungen. So berichtet Hay von einer in Großbritannien durchgeführten Befragung, die große Unterschiede hinsichtlich der sozialen Schichten nachwies. In einer deutschen Repräsentativumfrage zu Todesnäheerfahrungen gaben immerhin 4,3 Prozent der über 4.000 Befragten an, eine solche Erfahrung gemacht zu haben.⁶² Schon in dieser Untersuchung wird indes der Begriff der *religiösen* Erfahrung gesprengt, sah doch nur ein geringer Teil der Befragten diese Erfahrungen im Einklang mit christlichen oder religiösen Überzeugungen.

Weitere quantitative empirische Belege finden sich im 2007 durchgeführten Religionsmonitor, einer Befragung von mehr als 21.000 Menschen aus 19 Staaten zum Thema Religion.⁶³ Beeindruckend ist nicht nur die kulturelle Bandbreite, die katholische, protestantische, gemischt-christliche und ehemals sozialistische Gesellschaften aus Europa, den USA, islamische Gesellschaften aus Afrika und Asien, südamerikanische Staaten wie auch das buddhistische Thailand und das hinduistische Indien umfasst. Für unsere Betrachtung ist von besonderer Bedeutung, dass die Spiritualität in dieser Befragung eine große Rolle spielt, und zwar auf doppelte Weise. Zum einen wurde nach der Selbsteinschätzung als »spirituell« oder »religiös« gefragt, die oben schon angesprochen wurde. Zum anderen aber wurde die Kategorie der Erfahrung abgefragt, die für den Begriff der Spiritualität so zentral ist. Die dort abgefragte »Dimension der religiösen Erfahrung bezieht sich auf die Erwartung, dass die Transzendenz für religiöse Menschen in gewisser Weise wahrnehmbar ist.«⁶⁴ Wie man nach den bisherigen Ausführungen vermuten kann, wird sich diese Erwartung nicht nur für diejenigen Menschen bestätigen, die sich als religiös bezeichnen.

Bei der Erfassung dieser Erfahrungsdimension ging man von einem Konzept der Transzendenz aus, das sich im Wesentlichen an zwei Polen orientiert: Zum einen an »theistischen Wahrnehmungs- und Erfahrungsmustern«, die auch als Du-Erfahrung bezeichnet werden, zum anderen an »pantheistischen Wahrnehmungs- und Erfahrungsmustern«, die als mystische Verschmelzung im All-Einen charakterisiert werden. Daneben wurden auch Handlungen wie das Beten oder das Meditieren berücksichtigt.

62 Hay, *Exploring Inner Space*, 1982; Knoblauch, Schmied & Schnettler, »The Different Experience«, 2001

63 Bertelsmann-Stiftung, *Religionsmonitor 2008*, 2007

64 Huber, »Religionsmonitor«, 2007, 24

So beachtlich das Vorhaben ist, Transzendenzerfahrungen in einer so breit angelegten Untersuchung zu erheben, so wenig darf man nach der oben angedeuteten Phänomenologie hoffen, dass sich diese vielfältigen Transzendenzerfahrungen einfach in Fragebogen-Kategorien fassen lassen. So können »religiöse« Erfahrungen etwa von Christen oder Muslimen »mystisch« sein und keinerlei Personalisierung aufweisen, während areligiöse esoterische eine Unzahl von personalen Figuren kennen. Auch die Unterscheidung zwischen »unchristlichem« Meditieren und »christlichem« Beten entspricht sicherlich nicht der christlichen Praxis. Doch auch wenn man die Frage aufwerfen muss, ob die beiden Kategorien »pantheistisch« und »theistisch« wirklich trennscharf sind, so darf man doch annehmen, dass sie Hinweise auf die Verbreitung transzendenter Erfahrungen im Allgemeinen geben können.

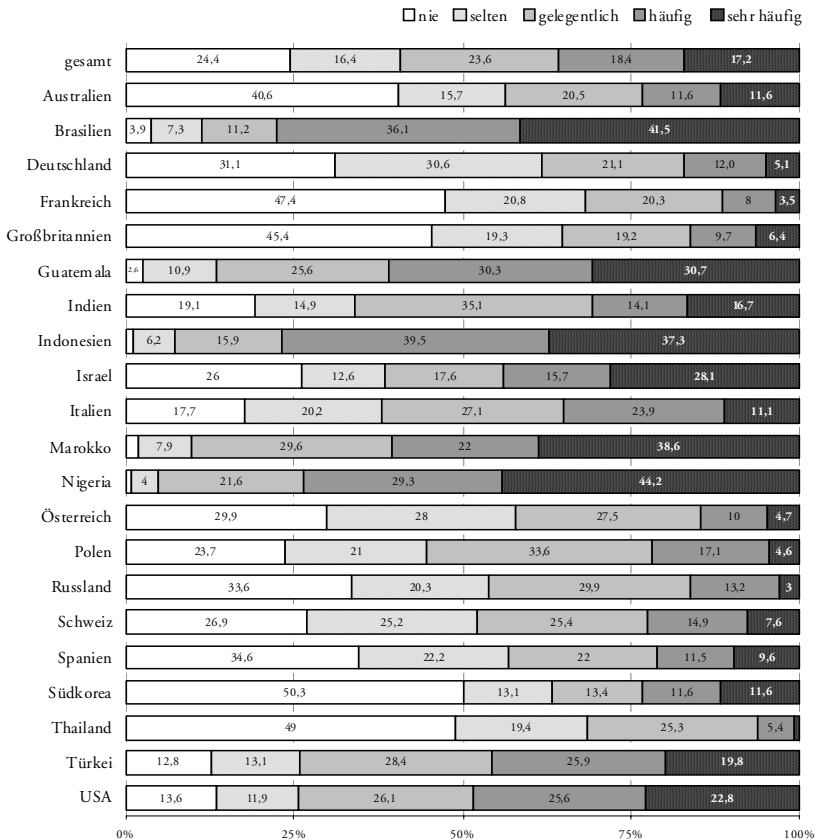


Abb. 4: Theistische Erfahrungen

(Quelle: Religionsmonitor 2007)

Die theistischen Erfahrungen wurden mit der Formulierung erfragt, ob (und wie oft) die Betroffenen das Gefühl haben, dass Gott oder etwas Göttliches in ihr Leben eingreift.

Da es uns hier nicht um eine vergleichende Analyse geht, macht es wenig Sinn, die unterschiedlichen Häufigkeiten im Einzelnen zu betrachten. Ebenso sollte man bemerken, dass die Unterscheidung der Häufigkeit des Erfahrens, die im Schaubild wiedergegeben wird, ebenso unbedeutend ist. Denn bekanntlich genügt etwa im evangelikalen Protestantismus eine einzige Konversionserfahrung, um das ganze Leben zu ändern. Auch hinsichtlich der pantheistischen Erfahrungen muss man fragen, ob ihre Intensität tatsächlich von der Häufigkeit abhängt. So zeigte sich etwa, dass eine einzige Nahtoderfahrung (die auch die Form einer Verschmelzung mit dem Einen annehmen kann) das Leben der betroffenen Personen nachdrücklich prägen kann.⁶⁵ Weil die Häufigkeit also von untergeordneter Bedeutung für die Relevanz von Transzendenzerfahrungen ist, liegt es nahe, darauf zu achten, wie viele Menschen überhaupt eine solche Erfahrung gemacht haben.

Blicken wir so auf das Schaubild, erkennen wir zwar beträchtliche Unterschiede. So fallen die relativ geringen Angaben in Südkorea, in Thailand, aber auch in Großbritannien und Frankreich auf. Auch die starken Ausprägungen in Nigeria, Brasilien und Indonesien sind bemerkenswert, in denen erstaunlich häufig mehrfache theistische Erfahrungen gemacht werden. Doch wollen wir hier keine vergleichende Analyse zwischen den einzelnen Gesellschaften vornehmen. (Angesichts der erwähnten Bedeutung der Sprache für die Prägung solcher Erfahrungen dürfte zu vermuten sein, dass die Übersetzungen der Fragen in den verschiedenen Sprachen einen nicht unwesentlichen Effekt auf das Antwortverhalten haben dürften.) Auffallend ist vielmehr das Gesamtergebnis: *Im Durchschnitt geben etwa 75 Prozent Prozent der Befragten an, mindestens eine theistische Erfahrung gemacht zu haben.* Beachtlich ist, dass diese Erfahrungsorientierung sogar den Stellvertreter-Charakter im Katholizismus überwindet, beobachtet man doch, dass in den vorwiegend katholischen Gesellschaften (Brasilien, Italien, Polen, Österreich) sogar mehr Menschen über solche Erfahrungen berichten als in den protestantisch geprägten Gesellschaften. Das

65 Wie Schnettler am Beispiel von Visionserfahrungen gezeigt hat, ist deren Häufigkeit weniger Ausdruck persönlicher »religiöser Inbrunst« oder Glaubensintensität als vielmehr ein vermittelter Hinweis darauf, wie stark sich jemand auf diese religiösen Fähigkeiten spezialisiert hat bzw. sich in einem bestimmten, visionsnahen »kultischen Milieu« zu professionalisieren beginnt; vgl. Schnettler *Zukunftsvisionen*, 2004.

deutet an, dass der Katholizismus die Orientierung der Einzelnen an Transzendenzerfahrungen nicht behindert, sondern sogar noch fördert.

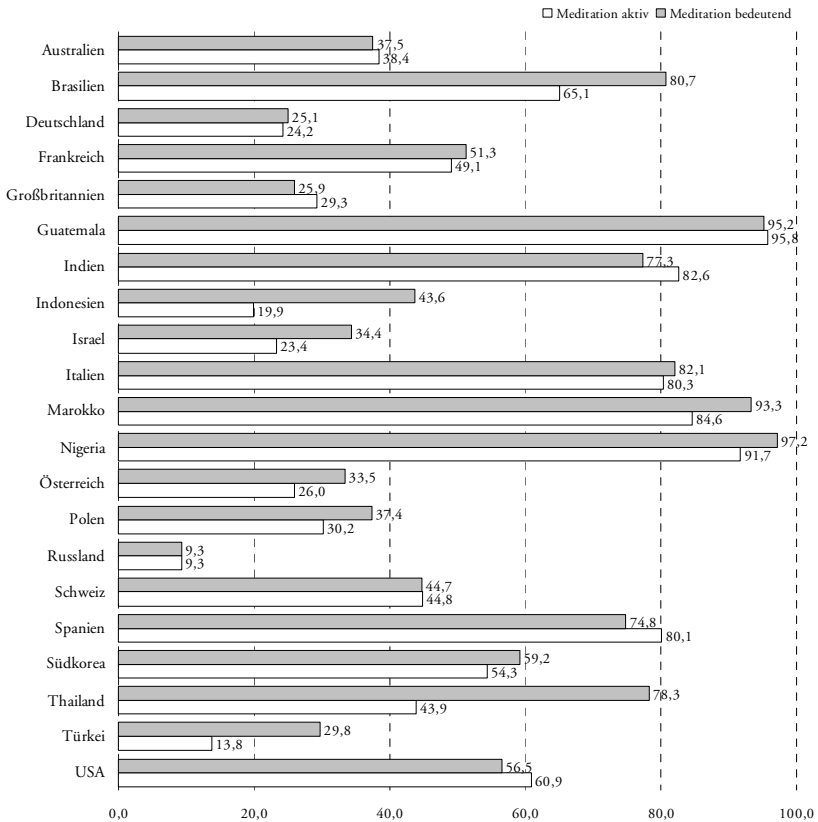


Abb. 5: Häufigkeit und Relevanz der Meditation (Quelle: Religionsmonitor 2007)

Die Umfrage fasste auch den Handlungsaspekt, und zwar auf doppelte Weise: als öffentliche (rituelle) Praxis sowie als private (rituelle) Praxis. Blicken wir auf die private Praxis, so finden wir in der Umfrage zwei Aspekte berücksichtigt: »Beten« und »Meditation«. Dabei ist eine gewisse Parallele zum Begriffspaar Theismus bzw. Pantheismus (der Erfahrung) offensichtlich, wird das Beten wenigstens in unserem Kulturkreis eher mit der Du-Erfahrung Gottes, die Meditation dagegen eher mit einer All-(oder Nichts-)Erfahrung assoziiert.

In den Ergebnissen steht die Frage nach dem Gebet einer starken Beziehung zur Selbstbezeichnung als religiös bzw. in einer schwachen Beziehung zur Charakterisierung als nichtreligiös. Ausnahmen bilden hier ledig-

lich Thailand, Indien und die USA, wo immerhin fünf Prozent der Nichtreligiösen auch angeben, dass sie beten. Etwas anders sieht die Situation beim Meditieren aus (Abbildung 5).⁶⁶

Die Abbildung macht deutlich, dass das Meditieren als Praxis überall von einer gewissen Relevanz ist. Ob sich diese in einer darüber hinausgehenden moralischen Handlungspraxis äußert, ist eine Frage, die nicht mehr mit diesem groben quantitativen Raster behandelt werden kann. Doch gibt dieses Raster wenigstens das beeindruckende Ausmaß an, in dem die Meditation betrieben wird: In Deutschland sind es über 24 Prozent, in der Schweiz sogar über 44 Prozent, in Italien und Spanien knapp 80 bzw. 70 Prozent. Die hohen Ergebnisse in Indien erklären sich vermutlich durch den Einfluss des Hinduismus. Die Ausschläge in Guatemala, Brasilien, Nigeria und Marokko werfen aber die Frage auf, was jeweils unter Meditation verstanden wird, und zwar quer zu den verschiedenen Sprachen und Kulturen. Jenseits dieser kulturellen Differenzen der Beantwortung oder des Verständnisses der Frage sollte man das Ausmaß des Meditierens unterstreichen: Die Meditation gehört zu den Praktiken, die von einem großen Teil, in manchen Fällen sogar von der Mehrheit der Bevölkerung betrieben wird.

Neben der Meditation wurde auch nach der pantheistischen Erfahrung gefragt. Im Rahmen des Religionsmonitors wurden die Antworten so gedeutet, dass sie auf eine nicht-monotheistische Religiosität hinweisen. Wie oft, so lautete die Frage »erleben sie Situationen, in denen sie das Gefühl haben, mit allem eins zu sein?« (s. Abb. 6).

Auch hier wollen wir uns nicht mit den besonderen kulturellen Unterschieden beschäftigen. Festzuhalten bleibt gleichwohl, dass die monotheistischen Gesellschaften nicht deutlich hinter dem polytheistischen Indien oder dem buddhistischen Thailand zurückbleiben. Im christlichen Polen und Guatemala finden wir fast ebenso viele pantheistische Erfahrungen wie in Indien, und das malikisch-islamische Marokko überrundet sie sogar. Das scheint die oben geäußerte Vermutung zu bestätigen, dass Transzendenzerfahrungen auch in den Religionen mit einer stark personalisierten Gottheit keineswegs an einem einzelnen Gegenüber orientiert sein müssen. Richten wir aber das Augenmerk wieder auf das auffälligste Merkmal, das man – vor dem Hintergrund der anhaltenden »Säkularisierungsdebatte« – gerade als Sensation bezeichnen sollte: In allen der aufgeführten Gesellschaften

⁶⁶ Auch bei dieser Frage wurde nach den unterschiedlichen Häufigkeiten gefragt. Der Übersichtlichkeit halber habe ich diese Häufigkeiten zusammengefasst und »mehrmals im Jahr« bis »mehrmals am Tag« als positive Angaben gedeutet.

macht ein Großteil, in vielen sogar die deutliche Mehrheit der Bevölkerung, eine pantheistische Erfahrung.

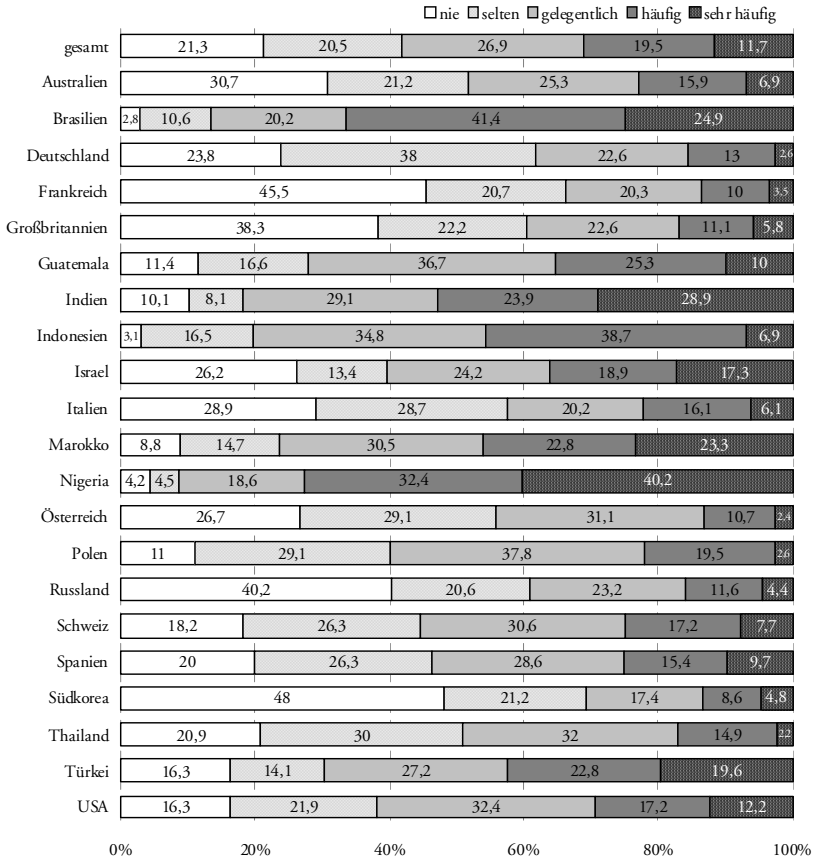


Abb. 6: Pantheistische Erfahrungen

(Quelle: Religionsmonitor 2007)

Selbst wenn man Spiritualität von der christlichen personalen Erfahrung unterscheidet und sie auf die mit pantheistischen Erfahrungen verbundene »Mystik« reduziert – was ich aus den oben erläuterten Gründen vermeiden möchte –, zeigt sich nicht das Bild eines ausgegrenzten kleinen Milieus von Betroffenen, wie es nach dem Modell der »alternativen Spiritualität« zu erwarten wäre. Vielmehr ist die pantheistische Erfahrung in zahlreichen Gesellschaften so weit verbreitet, dass wir sie schon in einem bloß quantitativen Sinne als populär ansehen müssen. Beziehen wir die theistischen Erfahrungen noch mit ein, erweisen sich die modernen Gesellschaften in dieser Hinsicht als durchgängig »spirituell«.

Die Entgrenzung des Religiösen I: Religiöses und Spirituelles

Freilich sollte man bedenken, dass das Spirituelle in diesen Daten lediglich anhand eines seiner Merkmale, nämlich der Transzendenerfahrung, festgemacht wird, und dass auch diese auf eine methodisch sehr standardisierte Weise gemessen wurde. Für die Frage der gesellschaftsweiten, ja globalen Veränderung der Religion sind solche Daten allerdings unerlässlich. Dies gilt insbesondere auch für die Vorstellungen des Religiösen und das Aufkommen der Spiritualität, die schon zu Beginn dieses Kapitels angesprochen wurden. Denn die Befragung gibt auch Hinweise dafür, dass mit dem Begriff der Transzendenerfahrung nicht notwendig die Vorstellung einer »religiösen Erfahrung« verbunden sein muss.

Schon in früheren Umfragen hatte sich etwa hinsichtlich des religiösen Dogmas gezeigt, dass Glaubensinhalte der Religion auch bei Menschen auftreten können, die sich als nichtreligiös ansehen. In einer Untersuchung von Pollack bestätigten etwa 52 Prozent der Konfessionslosen, an Gott oder ein Höheres Wesen zu glauben. Immerhin 16 Prozent von ihnen rechneten sich dem New Age oder dem ganzheitlichen Denken zu.⁶⁷ Allerdings sollte man diese Befragungen nach Glaubensinhalten mit Vorsicht genießen, geben sie doch religiöse Einstellungen gleichsam als Grundlinie vor. So bemerkt auch Campbell: »Die Säkularisierung wurde für gewöhnlich mit Kriterien gemessen, die für die spirituelle und mystische Religion irrelevant sind.«⁶⁸ Das bedeutet, dass in solchen Umfragen so eindeutig nach kirchlicher Religion und dem damit verbundenen Wissen gefragt wird, dass sich die Befragten am allgemeinen Wissen daran orientieren, was als Religion gilt und was nicht. Wie sieht es dagegen aus, wenn die Menschen theistische oder pantheistische Erfahrungen machen? Bringen sie diese in einer Umfrage, die offensichtlich mit Religion zu tun hat, mit der Religion in Verbindung? Betrachten wir dazu die folgenden Ergebnisse: (Zur Darstellung der Ergebnisse habe ich hier das Vorkommen der pantheistischen Erfahrung darauf bezogen, ob sich die Befragten selbst als religiös oder nicht-religiös ansehen.)

⁶⁷ Aus Pollack, *Säkularisierung*, 2003, 167

⁶⁸ Campbell, »The Secret Religion«, 1978, 147

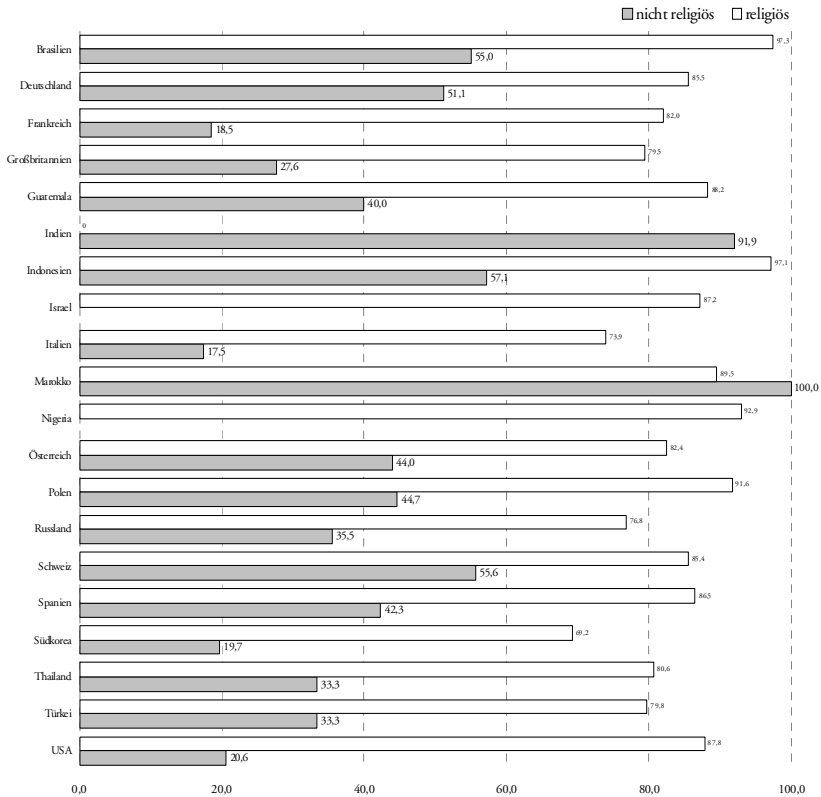


Abb. 7: Pantheistische Erfahrungen von Religiösen bzw. Nichtreligiösen

(Quelle: Religionsmonitor 2007)

Auch diese Ergebnisse dürften sehr überraschen, denn selbst in den christlichen (das heißt theistisch geprägten) Gesellschaften (also auch im deutschsprachigen Raum) geben 80 Prozent der offiziell monotheistisch religiösen Befragten an, eine pantheistische Erfahrung gemacht zu haben. Ebenso spektakulär ist eine zweite Beobachtung: Auch viele Nichtreligiöse geben an, solche Erfahrungen zu machen. Dabei gibt es zwar große Unterschiede, die von über 90 Prozent in Marokko und Indien bis zu rund 18,5 bzw. 17,5 Prozent in Frankreich und Italien reichen. In Deutschland bejahen über 51 Prozent der nichtreligiösen Befragten diese Frage, in der Schweiz sind es sogar über 55 Prozent. Österreich (nicht aber Polen) folgt dem Trend einer etwas geringeren Ausprägung in katholischen Ländern. Für unsere Frage nach der Verbreitung der Spiritualität als ein Hinweis auf ihre Popula-

rität ist zu betonen: *Ein beträchtlicher Teil, ja in vielen Gesellschaften mehr als die Hälfte derjenigen, die sich als nichtreligiös einstufen, gibt an, mindestens eine pantheistische Erfahrung gemacht zu haben.*

Die Zuordnung zur Religion oder zu Areligiosität hat offenbar keinen entscheidenden Einfluss darauf hat, ob man eine pantheistische Erfahrung macht oder an einen Gott glaubt. Das sollte man nicht so verstehen, als gäbe es nicht Personen, die Religion und Gott verbinden oder Areligiosität und fehlende Transzendenzerfahrungen. Allerdings scheint diese Grenze für die Mehrheit der Befragten keineswegs sehr bedeutend zu sein. In diesem Sinne kann von Entgrenzung gesprochen werden. Diese Entgrenzung beobachteten wir ja auch hinsichtlich der Verwendung des Begriffs des Spirituellen, der international (und zwar auch in islamischen Kulturen) immer gebräuchlicher wird.

Im Religionsmonitor wurde auch nach der Selbsteinschätzung der eigenen Religiosität bzw. Spiritualität gefragt. Auch hier beobachten wir eine starke Verbindung von Religiosität und Spiritualität; zugleich aber gibt es auch nennenswerte Anteile von Menschen, die sich zwar als nicht spirituell, wohl aber religiös bezeichnen (21,6) oder spirituell, aber gar nicht religiös (25,4). Einen interessanten Aufschluss geben diese Selbsteinschätzungen als spirituell oder religiös, wenn sie auf Transzendenzerfahrungen bezogen werden, also auf eine Kategorie, die ich sozusagen »künstlich« zur Definition der Spiritualität herangezogen habe. Dabei bestätigt sich, dass die Religiosität stark mit einer theistischen Erfahrung verbunden ist. Über 30 Prozent der »sehr Religiösen« machen »oft« die Erfahrung, dass etwas Göttliches in ihr Leben eingreift, 32,9 Prozent der »mittel Religiösen« berichten von »gelegentlichen Eingriffen«. Allerdings erleben noch mehr der »sehr Religiösen« gelegentlich Situationen, in denen sie das Gefühl haben, mit allem eins zu sein (36,2 Prozent). Dass diese Frage aber durchaus (auch) im Sinne der Spirituellen zu verstehen ist, macht der Ausschlag bei den nach Häufigkeiten sortierten Angaben deutlich: 36,6 Prozent derjenigen, die sich als »spirituell« bezeichnen, haben »oft« das Gefühl, mit allem eins zu sein, und nur 7,3 Prozent der »Spirituellen« geben an, diese Erfahrung noch nie gemacht zu haben.

Abgesehen von der Relevanz der Selbstbezeichnung als »spirituell« bestätigen diese Zahlen zum einen, dass die »theistischen Erfahrungen« eher als »religiös«, die »pantheistischen Erfahrungen« tendenziell tatsächlich eher als »spirituell« verstanden werden. Zum anderen machen sie deutlich, dass diese Grenzen zwischen beiden Kategorien weder hinsichtlich der Selbstbezeichnung noch hinsichtlich der mit dieser Selbstbezeichnung verbundenen Erfahrungsart scharf verlaufen. Vielmehr sehen wir eine Entgrenzung der Kategorien, die der Grund dafür ist, den Begriff des Spirituellen nicht in

der Selbstbezeichnung aufgehen zu lassen, sondern ihn an anderen Merkmalen, wie dem der Transzendenzerfahrung, festzumachen.

Die Nützlichkeit eines solchen »entgrenzten« Begriffes der Spiritualität erweist sich auch in qualitativer Hinsicht, wenn man z.B. beobachtet, was hinter dem steckt, das in den Fragebögen erfragt wird. So zeigen Gebhard, Engelbrecht und Bochinger in ihren Interviews, was Kirchenmitglieder unter dem »Spirituellen« verstehen. Um ein Beispiel zu zitieren: »Ich denke, man kann doch jeden so sein lassen. Ich denke, Gott ist immer der gleiche, ganz egal, in welcher Religion wir ihn anbeten. Oder in welcher Form das geschieht. Weil das ist [...] Hülle. Und der Kern ist der gleiche.«⁶⁹ Selbst für die Kirchenmitglieder muss Gott keineswegs mehr personal sein – und sie verwenden sogar die esoterische Metapher der Schwingungen: »Das Entscheidende ist für mein Empfinden, dass Gott eine Dimension des Seins ist. Wie eine Frequenz, die ein Mensch erreichen muss, damit er sich sozusagen auf die Frequenz Gottes einschwingen kann. Also sehr stark eine Erfahrungsangelegenheit.«

Die Entgrenzung des Religiösen zeigt sich also nicht nur daran, dass außerhalb der Kirche Transzendenzerfahrungen gemacht und als solche anerkannt werden. Es zeigt sich auch daran, dass in den Kirchen ebenfalls Formen auftreten und anerkannt sind, die man eher in der außerkirchlichen Spiritualität vermuten würde.

Die Entgrenzung der Religiosität II: Paranormale Erfahrungen

Die Entgrenzung zum Sakralen hin betrifft natürlich auch die Frage, wo überhaupt die Grenzen noch zu finden sind. Die Durchlässigkeit der Grenzen wird an der Ausbreitung von Transzendenzerfahrungen deutlich, die einerseits zwar »nicht von dieser Welt« sind und den Alltag überschreiten, andererseits aber ohne jeden inhaltlichen Bezug zu religiösen Legitimationen und Diskursen auskommen. Mit der Entgrenzung stoßen wir deswegen notwendig auch empirisch an die Grenzen dessen, was viele selbst im weitesten Sinne noch als religiös verstehen. Ein sehr naheliegendes Beispiel dafür sind sicherlich die so genannten »paranormalen« Erfahrungen, wie sie von der Parapsychologie erforscht werden.⁷⁰

⁶⁹ So eine Befragte nach Gebhardt et al., »Selbstermächtigung«, 2005, 143f

⁷⁰ Dass die Parapsychologie einen Status als »Grenzwissenschaft« einnimmt, liegt vermut-

Paranormale Erfahrungen und Praktiken stehen in der Tradition dessen, was in der christlichen Tradition und von Seiten der christlichen Kirchen als Aberglauben oder »superstitio« bezeichnet wurde. In dem Maße, wie die christliche Definitionsmacht abnahm, setzten sich verschiedene kulturelle Definitionen der damit bezeichneten Phänomene durch; zudem erneuerten sich viele Phänomene (so etwa die UFOs, die seit den fünfziger Jahren die Nachfolge der davor beobachteten fliegenden Objekte antraten) und andere wurden ganz neu erfunden. So formierte sich im 19. Jahrhundert ein Spiritismus, in dem alte und neue Phänomene des einstigen »Aberglaubens« eine Heimat fanden. Ebenso im 19. Jahrhundert wurde die »Esoterik« zu einem Sammellager der mit dem Aberglauben verbundenen Vorstellungen, und im selben Zuge entwickelte sich gegen Ende des 19. Jahrhunderts eine wissenschaftliche Parapsychologie (mit sehr starken Popularisierungen).⁷¹

Die wissenschaftliche Parapsychologie folgte bald einem naturwissenschaftlichen Modell und lehnte sich mit ihren experimentellen Techniken stark an die Naturwissenschaften an. Die Kräfte, die hinter dem Okkulten stecken, gelten ihr als vollkommen diesseitig, aber weitgehend unbeachtet und von der »Schulwissenschaft« ignoriert. Bei ihren Gegenständen handelt es sich einmal um Täuschungen und Illusionen, die mit einer häufig naturwissenschaftlich fundierten, sehr diesseitigen Psychologie positivistisch erklärt werden. (Die Gehirnforschung spielt hier mittlerweile eine große Rolle.) Ein anderes Mal vermutet man naturwissenschaftlich noch nicht entdeckte Kräfte, die für die unerwarteten Phänomene als Erklärung herangezogen werden. In beiden Fällen gilt ihr das Erfahrene als wesentlich intersubjektiv überprüfbar – ein alltäglicher Realismus, den sie mit der riesigen Zahl an Menschen teilt, die sich für die »Phänomene« der Parapsychologie interessieren. Wie wir gesehen haben, sind auch UFOlogen der Auffassung, ihre Lichterfahrung habe einen natürlichen Ursprung. Ähnliches gilt für Wünschelrutengänger, Aura-Seher oder Geitheiler. Dass sich dieser Realismus in Abgrenzung zu religiösen Erfahrungen gebildet hat, ist nicht nur historisch etwa in der Tradition des Mesmerismus, Spiritismus und »wissenschaftlichen Okkultismus« begründet. Es zeigt sich auch daran, dass die parapsychologischen Befragungen starke Überschneidungen aufweisen mit denjenigen, die zur Erforschung von Religion durchgeführt

lich auch daran, dass sie die Grenze der Wissenschaft zu religiösen und zugleich populärkulturellen Phänomenen besetzt; vgl. Wallis, *On the Margins of Science*, 1979; McClenon, *Deviant Science*, 1984

⁷¹ Benz, *Parapsychologie und Religion*, 1983

werden: So finden sich in beiden oft Fragen zur Astrologie oder zum Wunderglauben. In der (natur-)wissenschaftlichen Parapsychologie jedoch sind die mit solchen Erfahrungen verbundenen Phänomene in eine besondere Klassifikation eingefasst worden: So steht »Psychokinese« für die Bewegung von Objekten mit rein »geistigen« Kräften, »außersinnliche Wahrnehmung« für besondere, außergewöhnliche Erfahrungen (etwa in Todesnähe) und »Präkognition« für Vorhersagen der Zukunft.

Im Regelfall werden diese Phänomene im Rahmen von Experimenten erhoben, wie sie in den Naturwissenschaften, aber auch in der Psychologie gängig sind. Zuweilen arbeitet die Parapsychologie aber auch mit den Mitteln der Sozialforschung. Deswegen finden sich zahlreiche Umfragen zu paranormalen Erfahrungen. Eine besondere Beachtung verdient eine Erhebung, die eine Gruppe aus dem Freiburger Institut für Grenzgebiete der Psychologie Ende der 1990er-Jahre durchgeführt hat. Im Unterschied zu vielen Vorgänger-Erhebungen wurde auch in dieser Erhebung nicht die übliche »Meinungsfrage« gestellt, ob man sich solche Phänomene vorstellen könne oder daran glaube. Vielmehr stellten auch sie die Erfahrung in den Mittelpunkt. Sie fragten, wie viele Menschen in der Bundesrepublik solche Erfahrungen machen.⁷² Diese Umfrage bei mehr als 1.500 Personen führte zu erstaunlichen Ergebnissen (vgl. Abb. 8).

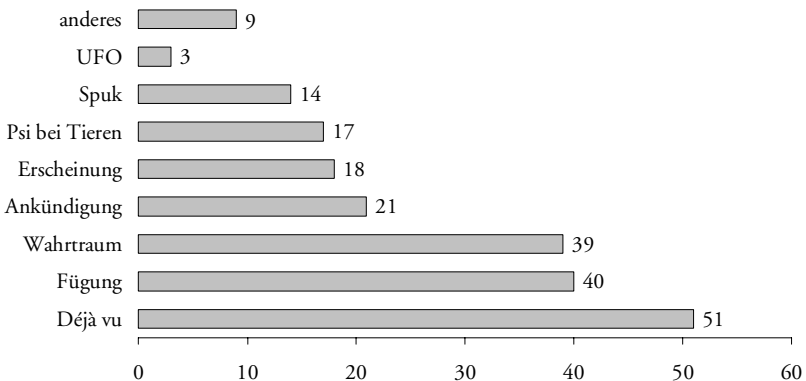


Abb. 8: Häufigkeit außergewöhnlicher Erfahrungen (Angaben in Prozent)

(Quelle: Psi-Report Deutschland 2003)

Wie die Tafel zeigt, kommt die Déjà-vu-Erfahrung am häufigsten bei denen vor, die glauben, schon einmal etwas gesehen zu haben (oder vorherge-

sehen zu haben), was sie aber aus der Wirklichkeit des Alltags noch nicht kannten. Mit fast 40 Prozent stellen Wahrträume das am zweithäufigsten erlebte außergewöhnliche Ereignis dar, bei dem die Befragten traumartig etwas vorhersehen. Fast ebenso viele Befragte (40,3 Prozent) hatten eine »Fügung« erlebt, also ein Ereignis, das sich mit reinem Zufall nicht mehr erklären lässt. Ankündigungen beziehen sich auf Ereignisse, in denen der Tod einer Person durch eine unerklärliche Koinzidenz angekündigt wird – immerhin 20 Prozent haben ein solches böses Omen erfahren, und 16 Prozent der Befragten berichten von Visionen Verstorbener – ein Phänomen, das ja im Kern des Spiritismus steht. Übersinnliche Kräfte an Tieren haben 15 Prozent der Befragten selbst erlebt, und den Spuk kennen immerhin noch 12 Prozent. UFOs werden zwar selten wahrgenommen, doch sind es immerhin noch drei Prozent der Befragten, die diese Erfahrung bestätigen.

Ohne uns hier bei den einzelnen Phänomenen aufzuhalten, erstaunt auch hier das schiere Ausmaß dieser Angaben: Insgesamt berichteten mehr als drei Viertel der Befragten (75,2 Prozent) von mindestens einem außergewöhnlichen Erlebnis, dass sie selbst erlebt hatten. Anders gesagt: Weniger als ein Viertel der Befragten (24,8 Prozent) konnten von keiner der ausgewählten Erfahrungen berichten.

Obwohl sich die Untersuchung auf diesseitige, innerweltliche Erfahrungen konzentrierte, deutet sich auch hier eine Grenzüberschreitung in die andere, religiöse Richtung an. So bemerken Schetsche und Schmied-Knittel zu den qualitativen Ergebnissen der Untersuchung, dass es hinter diesen Erfahrungen »große Deutungs- und Interpretationsspielräume unter den Erlebenden gab«. ⁷³ Diese Spielräume betreffen die Frage der »Andersweltlichkeit« der Erfahrungen, ob es sich also bei Wahrträumen etwa um religiöse Visionen oder geträumte Illusionen handelt. Viele dieser in der schriftlichen Umfrage als diesseitig unterstellten Erfahrungen werden also durchaus auch in einem religiösen oder spirituellen Sinne verstanden. Aber auch die »Transzendenz ins Diesseits« kommt vor: In vielen Fällen wurden diese außergewöhnlichen Erfahrungen unter Rückgriff auf laienwissenschaftliche Erklärungen verständlich gemacht: »Betroffene wie Nichtbetroffene rahmen die Erlebnisse profan-lebensweltlich, als Ereignisse, die einfach zum mannigfaltigen Spektrum menschlichen (Er-)Lebens dazugehören – eben als Alltagswunder.« ⁷⁴

73 Schetsche & Schmied-Knittel, »Zwischen Pragmatismus und Transzendenz«, 2005, 183
74 Ebd. 187

Nimmt man diese Ergebnisse ernst, dann muss man folgern, dass nicht einmal unser heutiger Alltag entzaubert ist. Zwar werden die außergewöhnlichen Erfahrungen meist innerweltlich gedeutet, doch handelt es sich nicht um die nüchterne berechenbare Welt des Rationalismus, sondern um eine Welt, in der Unerklärliches und Außergewöhnliches geschehen kann. Dass diese außergewöhnlichen Erfahrungen, die von der Grenze des Alltäglichen über das Spirituelle bis zum Religiösen reichen, also kein Randphänomen, sondern massenhaft verbreitet sind, belegt die erwähnte Studie eindrücklich. Gleichwohl sollte man die Spiritualität keineswegs als ein bloß im einzelnen Menschen angesiedeltes Phänomen subjektiven Erfahrens betrachten, wie dies in den Umfragen meist geschieht. Vielmehr sind die damit verbundenen Phänomene Teil einer Kultur, die man als populäre Kultur bezeichnen kann. Als populäre Kultur haben diese Phänomene nicht nur eine massenhafte Verbreitung, sie sind auch mit den sozialen Institutionen von Medien und Märkten verbunden. Als populäre Kultur nehmen diese Phänomene sichtbare Formen an, die man auch qualitativ näher beschreiben kann. Das soll im Folgenden an einigen Beispielen geschehen.

Die populäre Spiritualität

Heilung und Krankheit

Für die gesellschaftliche Anerkennung der Spiritualität spielt die Medizin sicherlich eine wichtige Rolle, was angesichts der Bedeutung der Heilung für die Spiritualität, die Körperlichkeit und Erfahrung verknüpft, auch nicht verwundert. Ob es sich um die chinesische Medizin handelt, Akupunktur, Hildegard- und Bachblütenmedizin, Yoga oder Kräutermedizin – all diese in esoterischem Denken verankerten Praktiken sind mittlerweile ein allseits bekannter Bestandteil der modernen Gesellschaften geworden, der fast ins medizinische System integriert ist. Immerhin nennen sich von den 120.000 Ärzten in Deutschland etwa 4.500 homöopathisch, und die größte Akupunktur-Organisation umfasst 11.000 Ärzte.

Blieben wir zunächst noch bei ein paar Zahlen: Auch was die Patienten angeht, bestätigen Umfragen nicht nur die Bekanntheit, sondern auch die Akzeptanz dieser Praktiken. Die meisten Menschen, die sie nutzen, haben jedoch nicht nur ein pragmatisches Interesse. Es zeigt sich vielmehr, dass die Klienten solcher Praktiken selbst spirituelle Züge aufweisen; sie haben zumeist Vertrauen in eine höhere Macht, glauben aber noch mehr an ihre

eigene innere Stärke. Krankheit wird von vielen nicht nur als Hinweis angesehen, ihr Leben zu ändern, sondern als Chance für die innere Entwicklung.⁷⁵ Dabei erleben Frauen die Krankheit sehr viel häufiger als eine Chance denn Männer. Die Bewältigung der schweren Krankheit führt keineswegs häufig in die traditionelle Religiosität zurück: Beten, Kirchengang, Lesen religiöser Bücher wird von den wenigsten Patientinnen ausgeübt. Auch wenn die Praktiken nicht sehr religiös sind, so äußert doch fast die Hälfte der Befragten wegen ihrer Krankheit den Wunsch, sich mehr mit spirituellen und religiösen Fragen zu beschäftigen. Dabei ist die Gruppe derer, die sich als spirituell bezeichnen und auf die inneren Kräfte setzen, deutlich stärker vertreten (75 Prozent) als die Kirchlich-Religiösen (52 Prozent). Die Tendenz der Spiritualität zum praktischen Lebensbezug kommt auch darin zum Ausdruck, dass die Spirituellen am häufigsten die Auffassung vertreten, ihr spiritueller Zugang könnte ihre Krankheit günstig beeinflussen (55 Prozent) – eine Annahme, die ja auch von den Ärzten und den Medien gerne aufgenommen wird und damit zur Ausbreitung des Glaubens weiter beiträgt. Wir haben es hier offenbar nicht mit einer esoterischen Fassung der Spiritualität zu tun, in die sich Schwerkranke sozusagen flüchten; vielmehr geht es um eine praktische Fassung der Spiritualität, die den handelnden Umgang mit der Krankheit erlaubt: »Ein großer Anteil der Patienten weist eine existentialistisch oder naturalistisch geprägte Spiritualität auf: sie arbeiten häufig an ihrer geistigen Entwicklung und versuchen eine höhere Bewusstseinsstufe zu erlangen, machen sich Gedanken über den Sinn des Lebens und suchen Erkenntnis (auch über sich selber), versuchen anderen positive Werte und Ansichten zu vermitteln, wenden sich der Natur zu und versuchen sogar regelmäßig achtsam mit der Umwelt umzugehen.«⁷⁶

Die Rolle spiritueller Praktiken wird besonders auf der Ebene des direkten Kontaktes mit dem Gesundheitssystem deutlich, in dem sich das Alternative erkennbar etabliert hat. Bezeichnenderweise betrifft das weniger die Ärzte – also die »Schulmediziner« –, obwohl auch sie von dieser Bewegung erfasst sind. In sozialer Hinsicht macht sich der alternative Charakter dadurch bemerkbar, dass es zunächst Außenseiter und die mit weniger Status behafteten Akteure im Gesundheitssystem erfasste, wie etwa Pflegerinnen, Pfleger und Hebammen. Betrachten wir exemplarisch die Ansichten einer

75 Büssing & Ostermann, »Caritas«, 2004. Allerdings muss man bedenken, dass die Zahl der Befragten häufig so gering ist, dass von Repräsentativität nicht die Rede sein kann.

76 Büssing & Ostermann, ebd., 120

Hebamme, die sie angehenden Müttern routinemäßig vermittelt:⁷⁷ Himmel und Hölle gebe es, doch seien diese auf der Erde angesiedelt. Wenn man sterbe, komme man als Reinkarnation entweder in den Himmel, also die zivilisierte westliche Welt, oder in die Hölle, also etwa Ruanda oder Bosnien – je nachdem, ob man ein guter Mensch gewesen sei oder nicht. Auf die Gefahr von Frühgeburten angesprochen, antwortet sie, dass die Seelchen der zukünftigen Kinder herumschwebten und sich die Eltern anschauten und aussuchten. Sterbe das Ungeborene, habe das Seelchen festgestellt, dass die zukünftige Mutter doch nicht zu ihm passe. Ein wesentlicher Einflussfaktor sei der Mond. Bei Vollmond würden die meisten Kinder geboren. Um die positive Einstellung zu verstärken, empfiehlt sie Bücher wie »Kraftzentrale Unterbewusstsein« und natürlich auch esoterische Bücher aus dem Umfeld des New Age (etwa von Thorwald Dethlefsen oder Joseph Murphy). Zur Geburtsvorbereitung wird eine Kombination von Homöopathie, Naturheilmitteln und Schulmedizin vorgeschlagen. Das Versagen der Homöopathie sei eigentlich nicht möglich, außer man sei psychisch von der herkömmlichen Schulmedizin abhängig. Als eine homöopathische Salbe gegen eine Pilzinfektion nichts nutzte, rät sie: »Nehmen sie das mal trotzdem zusätzlich, weil es auf jeden Fall heilend wirkt.« Daneben kommt die Fußreflexzonenmassage zum Einsatz, und natürlich wird das Geschlecht der Kinder ausgependelt.

Ayurveda, Feng Shui und Yoga

Ein eindrückliches Beispiel für die spirituelle Form der Medizin ist sicherlich Ayurveda, das sich seit den 1990er-Jahren in Deutschland ausbreitet. Aufgebracht von Indologen, Medizinhistorikern und Ärzten wurde Ayurveda 1983 mit der deutschen Gesellschaft für Ayurveda institutionalisiert. Weil sie über wissenschaftliche Experten eingewandert ist, nennt Koch diese popularisierte Form der Medizin deswegen »reflexiv« – Frank sieht in ihr sogar einen Ausdruck der »Globalisierung« der alternativen Medizin.⁷⁸ Deutlich ist vor allem ihr alternativer Charakter, der durch die enge Verbindung des Ayurveda zur religiösen Bewegung der »Transzendentalen Meditation« noch unterstrichen wird. Die Popularisierung dieser zunächst

⁷⁷ Ich danke meiner Frau Barbara Goll, die diese Mitteilungen »unter anderen Umständen« aufzeichnete und mir zugänglich machte.

⁷⁸ Koch, »Spiritualisierung«, 2005

randständigen religiösen Praxis geschieht durch einige Schriften wie auch durch Institutionsgründungen. Zusätzlich erleichtert wird sie durch die liberalere Gesetzgebung, die seit 1976 schon die Einrichtung alternativer Therapieeinrichtungen im Bereich der Homöopathie, Naturheilkunde und anthroposophischen Medizin ermöglichte. Wurde diese Phase noch eng im Zusammenhang mit dem New Age wahrgenommen, so diversifiziert sich das Angebot in einer dritten Phase, die man tatsächlich als Popularisierung bezeichnen kann: Die Angebote reichen nun von Duft über Ernährung bis zu Massagen und von Heilen, Ayurveden-Kamasutra, Reise-Veranstaltungen bis hin zu Wellness. Die Produkte umfassen Kosmetika, Reisen, praktische Übungen, Klinik- und Kuraufenthalte sowie Bücher. Dass nur etwa 50 Ärzte bundesweit auf Ayurveda spezialisiert sind, dürfte unter anderem an dem hohen Ausmaß der Selbsttherapie liegen, was auch durch Umfragen bei Ärzten belegt wird.⁷⁹

Dass Ayurveda nicht als »Religion« auftritt und nicht als solche eingeschätzt wird, liegt auch hier am lebenspraktischen therapeutischen Bezug dieser Produkte, die als Teil des Konsum-Marktes auftreten. Deswegen wird auch der Begriff der »Spiritualität« in der Szene selbstverständlich verwendet. So heißt es in der Naturkostzeitschrift »Schrot und Korn«, Ayurveda sei »die Empfehlung einer Lebensweise, bei der man gar nicht erst krank wird: geregelte Lebensverhältnisse, ein klarer Lebensrhythmus, Maßhaltigkeit und Hygiene in allen Lebensbereichen: physisch, emotional, sozial, geistig und spirituell«. ⁸⁰ Spiritualität also bezeichnet auch hier ein Heilswissen, das aufs Lebensganze bezogen ist, das die ganze Lebensführung umfasst. In der Analyse der Webseiten von Ayurveden zeigt sich, dass Ayurveda als ein Wissen angesehen wird, das sich als »Wissen vom langen Leben« neben die »life science« und die Biowissenschaften ansiedelt. Die Naturlehre der ayurvedischen Fünf-Elemente-Theorie kann als ausgeprägt ganzheitlich angesehen werden – sicherlich einer der Gründe für den Erfolg von Ayurveda.

Beachtlich ist der Akzent, der auf die Machbarkeit durch den Einzelnen gelegt wird. »Die Dosha-Lehre von Schleim, Luft und Galle wird dadurch glaubhaft gemacht, dass diese drei Begriffe mit weiteren körperlichen Substanzen identifiziert werden, wobei dies selbstredend nicht gemäß schulmedizinischen Gliederungskategorien geschieht. [...] Da das Dosha-Verhältnis ein dynamisches über Tages-, Jahres und Lebenszeit hinweg ist, erhöht sich die Aufmerksamkeit des Rezipienten auf diese und weitere Faktoren (Ernäh-

79 Frank, *Globalisierung alternativer Medizin*, 2004, 23

80 Koch, »Spiritualisierung« 2005, 22

rung, Kosmetik) in seinem Leben. Die ayurvedische anthropologische Theorie kann damit für ein bewussteres Alltagsleben benutzt werden.«⁸¹ Dabei sollte man beachten, dass diese ganzheitliche Betrachtung keineswegs ein abgetrennter Gegenstand einer abstrakten religiösen Lehre ist, sondern in die Alltagspraxis eingeht und sogar in der professionellen medizinischen Betreuung im Mittelpunkt steht: Die Konsultationen ayurvedischer Ärzte, so stellen Frank und Stollberg fest, umfassen eine große Bandbreite psychosozialer Anliegen mit besonderem Blick auf die Diät des Patienten.⁸²

Der Fall Ayurveda macht die Bandbreite der Ganzheitlichkeit deutlich, weil hier auch das Essen eine spirituelle Dimension annehmen kann. Zwar ist diese spirituelle Dimension des Essens in den institutionalisierten Religionen ebenso von Bedeutung – man denke nur an das Abendmahl oder die Tischgemeinschaft –, doch tritt sie hier nun eben ohne ausdrückliche religiöse Bezüge auf, und zwar nicht nur bei den Produkten »Gut zum Leben« der Sekte »Universelles Leben« oder den anthroposophischen »Demeter«-Produkten. Die Titel der gängigen Gesundheitszeitschriften weisen ebenfalls darauf hin: »leib & leben. Alltag/Gesundheit/Medizin« oder »Natur & Heilen. Monatszeitschrift für gesundes Leben«, in der energetische, anthroposophische, Hildegard-Medizin, östliche Medizin und Naturheilverfahren propagiert werden.⁸³ Die spirituelle Dimension wird dort ausdrücklich benannt. So fasst das Kochbuch »Gesund genießen mit Ayurveda« »den Menschen als Teil der kosmischen Ordnung [...] und versucht, wieder in Harmonie mit Natur, Mensch und Tier zu leben.«⁸⁴ Die von Koch analysierten Kochbücher beziehen sich auf das (sanfte) Abnehmen wie auch auf Yoga und Meditation, Tantra und Massage. Denn auch Schlanksein muss, wie ein anderes Buch betont, ganzheitlich verstanden werden. Eigenverantwortung wird groß geschrieben, aber auch Farbtherapien, Akupunktur zur Stimulierung des Energieflusses; Rolfing oder Ozontherapie schränken sie nicht ein, denn Gesundheit ist ein »Zustand voller Lebensenergie, Widerstandskraft und innerem Glück«. Ein anderes Kochbuch sieht sich deswegen als »ein Gebot an Sie und den Heiler in Ihnen, die innere Harmonie zu schaffen«, denn, wie ein weiteres betont, »Kochen ist Gottesdienst«.

81 Koch, ebd., 42f

82 Frank & Stollberg, »Doctor-Patient interaction«, o. J, 10

83 Koch, »Religiöse Codierung moderner Ernährung«, 2005; aus diesem Text stammen auch einige der Beispiele

84 Ebd., 250

Man sollte hier den spirituellen Charakter nicht zu sehr betonen, denn für manche ist das ayurvedische Ideal schon erreicht, wenn ein Gericht »leicht, bekömmlich, schmackhaft und dem Typ entsprechend gekocht« ist. Koch betont denn auch die Freiheit des Ayurveda: Es lässt sich mit einheimischen Zutaten kombinieren, es gibt keine einengenden Regeln und ist mit jeder Weltanschauung vereinbar. Man darf alles essen, wichtig ist, dass man die Menge und die Vorlieben beim Essen bestimmt. Nicht dem Menschen allgemein, sondern dem besonderen Individuum soll hier mit dem entsprochen werden, was es jeweils aufnimmt. Oder, wie die Deutsche Akademie für Ayurveda-Medizin auf ihrer Homepage schreibt: »In der ayurvedischen Ernährungslehre geht es viel mehr um die ganzheitlichen energetischen Qualitäten der Nahrung und deren spezifischen Einfluss auf die Grundkonstitution der einzelnen Menschen.«

Das Beispiel Ayurveda macht klar, dass die »Konsumenten« hier keineswegs ein geschlossenes Weltbild übernehmen, sondern einzelne Aspekte, die allerdings auch unverbunden nebeneinander stehen können. Denn die Ayurveda-Anhänger müssen daraus keine bestimmte Weltanschauung schmieden, es besteht kein sozialer Zwang zu Schließung und deswegen auch keiner zur Abgrenzung von irgendeiner Religion. Die typische Ayurveda-Anhängerin »kauft z.B. einen ayurvedischen Lemongrasteer, den sie während ihrer homöopathischen Konstitutionsbehandlung zusammen mit Pfefferminz, Kaffee und der homöopathie-unverträglichen Zahnpasta wieder absetzt. Zugleich zapft sie im Gesundheitsmagazin zum Thema Ayurveda weiter, bleibt beim Ayurveda-Klinik-Report im Reisejournal über Kerala aber hängen. Ihr Baby bekommt eine ayurvedische Baby-Massage mit anthroposophischem Weleda-Öl oder dem nach eigener Kindheit duftenden Penaten-Öl.«⁸⁵

Die Spiritualisierung der Natur zeigt sich nicht nur in der Medizin, sondern auch in der populären Form etwa des Feng Shui, das als Form der chinesischen Divination in den letzten Jahren Eingang in das Alltagswissen vieler gefunden hat und aus der Planung von Wohnräumen kaum mehr wegzudenken ist. Sucht man bei Google nach Feng Shui, so finden sich im Jahr 2008 immerhin eine halbe Million allein deutschsprachiger Verweise. Nach dem Feng Shui wird der Fluss der Qi- oder Ch'i-Energie unmittelbar von der Gestaltung der Umwelt, insbesondere von Land und Gewässern, beeinflusst. Chi bildet die Grundlage für das Wohlbefinden des Einzelnen, wird aber auch mit physikalischen Kräften in Verbindung gebracht. So wird es in einem populären Buch über Feng Shui einmal als

85 Koch, »Spiritualisierung«, 2005

kosmischer Atem bezeichnet, dann aber auch als »Energiefelder und -ströme«, die das Universum durchfließen und die Materie sowie alle Lebewesen miteinander verbinden. In einer näheren Bestimmung werden daraus dann aber »feinstoffliche elektromagnetische Energien, die das gesamte Universum umschließen und alles, was sich darin befindet, miteinander verknüpfen.«⁸⁶ Die Kraft oder Energie, die nur mit dem geistigen Sinn erkennbar ist, wird gleichgesetzt mit jenen Kräften und Energien, die auch die Naturwissenschaft kennt.

Ein prominentes Beispiel für die Popularisierung der Spiritualität ist zweifellos das Yoga, das einen besonderen Weg in den Westen gefunden hat. Schon in der Mitte des 20. Jahrhunderts war es von einigen prominenten westlichen Intellektuellen praktiziert worden, wie Aldous Huxley, Christopher Isherwood und Charlie Chaplin. Sie hatten von einem indischen Guru schon das Jnana-Yoga erlernt, doch war Yoga im Westen ansonsten bis in die 1940er-Jahre kaum bekannt. Im Jahre 1947 öffnete Indra Devi ein Yoga-Studio – bezeichnenderweise in Hollywood. Im Laufe der 1950er- und 1960er-Jahre wurde Yoga von dort aus in populären Büchern und Fernsehsendern verbreitet und ist mittlerweile selbst aus dem Standardangebot von Fitness-Studios nicht mehr wegzudenken. Diese populäre Form des Yoga ist zumeist sehr instrumentell und benötigt wenig religiöse Bedeutung. Wie Campbell betont, tritt es auch als »spirituelle Disziplin« auf, die ein Verständnis des inneren Selbst ermöglicht. »Während die Werte der körperlichen Fitness, der Gesundheit und der Jugend durch Yoga erreichbar scheinen, wird die spirituelle Dimension keineswegs mehr als irrelevant angesehen, sondern als eine Voraussetzung, um diese Ziele zu erreichen.«⁸⁷

Engel und Reinkarnation

Eine mustergültige Ausdrucksform der populären Spiritualität ist zweifellos auch der Engelsglaube, der meist mit Erfahrungen von Engeln verbunden ist, wie sie oben geschildert wurden. Umfragen belegen die enorme Verbreitung dieses Glaubens. Im Jahre 2005 teilten 66 Prozent aller Deutschen den Glauben an Schutzengel – eine Zahl, die sogar über der des Glaubens an Gott liegt. In den USA sind es sogar 75 Prozent, die an Engel glauben (86

⁸⁶ Zitiert nach Zingerle, »Feng shui«, 2007

⁸⁷ Campbell, *Easternization*, 2007, 35 (meine Übersetzung)

Prozent glauben an Gott).⁸⁸ Dabei handelt es sich um einen ausgeprägt individualistischen Glauben, haben Engel doch einen sehr persönlichen Bezug. Zudem nehmen viele sogar eigene Engel für sich in Anspruch. (Dabei sollte man »Engel« durchaus als Sammelbegriff für höchst unterschiedliche Wesen betrachten.) Typisch für die populäre Spiritualität ist, dass angesichts der individualisierten Vielfalt eine scharfe Begrifflichkeit nicht möglich ist, auch und gerade weil viele Laien-Experten eine besondere Raffinesse in der Unterscheidung der verschiedensten Engel-Wesen entwickelt haben.

Trotz dieses höchst subjektiven Bezugs bleibt auch dieser Glaube keineswegs unsichtbar. Zwar handelt es sich im Kern um eine subjektive Erfahrung: Ein Kitzelgefühl, eine Brise, ein Kribbeln kann als Indiz für die Nähe eines Engels gedeutet werden, die dann auch in Visionen, im Fühlen oder in Gedanken erfahren werden können. Diese Erfahrung aber findet ihren sichtbaren Ausdruck: In der »Engelsarbeit« können Engel mit Menschen und anderen Engeln kommunizieren, indem sie von »Engel-Dolmetschern« übersetzt werden. Solche »Readings« können sogar live und öffentlich geschehen. Engel treten auch massenmedial in den verschiedensten Weisen in Erscheinung, unter anderem in Büchern, CDs, in Spielfilmen und im Internet. Sie bilden den Gegenstand einer ausgebauten Seminarkultur, in der es um »Selbstheilung durch die Energie der Erzengel« oder »mit der Hilfe von Engeln den Alltag meistern« geht. 2006 fand sogar der erste internationale Engelkongress in Hamburg mit über 1.600 Teilnehmern statt. Daneben hat sich eine materiale Kultur etabliert, die den Engeln gewidmet ist: Wahrnehmbar werden die Engel in Gestalt von Duftlampen, Kartensets, Kalendern, Bildern, kleinen Statuen und einem mehr oder weniger »fantastischen« »Erzengelschmuck«. Engel-Edelsteinanhänger verzaubern durch ihre Energie, Reiseengel schützen auf Reisen und Engel-essenzen sollen bei psychischen und physischen Problemen helfen. Die Engel treten natürlich auch in einem erstaunlich großen Buchmarkt in Erscheinung (ebenfalls in Form von CDs und Musikkassetten). Amazon.de listet im Jahr 2008 mehr als 8.000 deutsche Titel zum Thema. Bezeichnenderweise haben die meisten dieser Bücher keinen ausdrücklichen religiösen Bezug, zumindest was die Rubrizierung angeht; von denjenigen mit religiösem Bezug fällt die große Mehrheit in die Rubrik »Esoterik und Engel« (fast 500 Titel), während die Suchkategorie »Christentum und Engel« lediglich 75 Titel ergibt.

88 Murken, & Namini, *Himmlische Dienstleister*, 2007

Der spirituelle Zug des Engelsglaubens zeigt sich an ihrer unauffälligen Erfahrungsnähe, die ein Buch aus der Szene verdeutlicht: »Engel zeigen sich auf die verschiedenste Weise. Sie können sie wahrnehmen als Wärme im Rücken oder im Solarplexus, eine liebevolle Umarmung, Jucken an der Nasenspitze, eine warme Hand auf der Schulter, ein Gefühl der Entspannung und Weite im Herzen, ein Licht, ein Ton, z.B. ein kleines Glöckchen etc. Wie, hängt letztlich von dem individuellen Zugang ab, den Sie zu ihnen haben, und von den Sinnen, die bei Ihnen am besten ausgebildet sind. Doch eines ist allen Zeichen gemeinsam: ein Gefühl von Stille, Weite, Wärme, Entspannung, Freiheit, Geborgenheit.«⁸⁹ Engel bleiben jedoch nicht nur passive Erfahrung. Engel-Rituale sollen dazu helfen, Flüche und negative Einflüsse zu behindern, das Essen zu segnen oder Wünsche in Erfüllung gehen zu lassen. Auch Beten mit Engeln kann gelernt werden, das Schwingungen erzeugt, mit denen die richtige Energie freigesetzt wird. »Morgens, wenn ich aufstehe, gib mir Kraft, mein Schutzengel, und begleite mich auf meinem Weg. Manchmal ist die Prüfung des Lebens sehr schwer, darum bitte ich Dich, meine Zweifel in Sicherheit zu verwandeln. So soll es in Deinem Namen geschehen.«⁹⁰

Ein markantes Licht auf die grenzüberschreitende Rolle der Spiritualität wirft auch die Reinkarnation. Sie findet eine enorme Zustimmung bei Nichtkirchlichen – und auch bei Kirchenmitgliedern sowie Klerikern. Die Reinkarnation darf dabei nicht einfach als Adaption eines östlichen Glaubensinhalts angesehen werden; sie weist vielmehr besondere Eigenheiten auf, die sie zum Inhalt einer westlichen Spiritualität macht.⁹¹ Diese Unterschiede kann man wie folgt zusammenfassen: Während östliche Religionen mit dem Konzept der Reinkarnation die Auflösung des Selbst betonen, weist das Konzept im Westen auf die Kontinuität des Selbst im nächsten Leben hin. Der Weg der Wanderung der Seelen wird im Westen meist als nach oben gerichtet wahrgenommen, also von einer niedrigeren auf eine höhere Ebene der Spiritualität; die Möglichkeit des Absteigens wird gar nicht in Betracht gezogen. Drittens gibt es im Westen keinerlei Drang, den Kreislauf der Wiedergeburten zu verlassen. Vielmehr will man den Weg fortsetzen. An die Stelle des Rades der Wiedergeburt wird die nach oben führende Wendeltreppe gestellt. Deswegen wird die Reinkarnation im Westen auch als

89 Ruland & Schaeffer, *Engel-Kraftsüppchen*, 2006, 34

90 Nach Murken et al., *Himmlische Dienstleister*, 2007, 33

91 Dabei hat die Vorstellung der Reinkarnation im Westen durchaus eine eigene Vorgesichte; vgl. Zander, *Seelenwanderung in Europa*, 1999

ein positiver Prozess angesehen. »Die Aussicht, nach diesem Leben weiterzuleben, wird nicht als Schicksal, sondern als Versprechen angesehen.«⁹²

Hanegraaff spricht deswegen auch von einem »pädagogischen Evolutio-nismus«. Während die östlich verstandene Wiedergeburt ein Schicksal ist, dem der »weltflüchtige« Hinduismus oder Buddhismus entfliehen möchte, weil eben das Leben ein Leiden ist, bleibt die westliche Vorstellung der Reinkarnation auf eine eigenartige Weise in der Welt: Hier dient das Wissen um die früheren Leben nicht der Belehrung und Bekehrung, sondern der Klärung der eigenen Identität, und der Glaube impliziert die Hoffnung auf eine Wiedergeburt nach dem Tode. »Ich werde wiedergeboren« – dieser Satz, im Westen triumphierend ausgesprochen, kann im Osten nur als Ausdruck verblendeter Ich-Sucht angesehen werden.«⁹³ Allerdings sollte man sich hüten, diesen Begriff der »Ich-Sucht« als Merkmal der populären Spiritualität anzusehen, kann sie sich doch auch, wie etwa der Engels-Glaube zeigt, ausdrücklich an etwas Anderem orientieren, das das Ich transzendiert.

Taizé und Hape Kerkeling

Die Popularität der Spiritualität fand in jüngerer Zeit ihren Ausdruck in einem beachtenswerten Buch. Hape Kerkelings »Ich bin dann mal weg« erschien im Jahr 2006. Bis zum Januar 2008 wurden über 2,7 Millionen Exemplare des Buches verkauft.⁹⁴ Es handelt sich damit um das meistverkaufte Sachbuch in der Geschichte der Bundesrepublik. Der Begriff Sachbuch darf hier nicht zu eng gefasst werden. Etwas treffender wäre wohl der englische Gattungsbegriff des »Non-Fiction«, da es sich um eine Art Tagebuch seiner Pilgerreise von den Pyrenäen bis zum Marienerscheinungsort Santiago de Compostella handelt. Populär ist das Buch schon durch seinen Autoren, einen Fernsehmoderator und -komiker, der zu den bekanntesten des Landes gehört.

In dieser Kombination: Populärer Prominenter aus Film, Funk und Fernsehen und Pilgern auf dem Jakobsweg, nimmt Kerkeling ein Muster auf, das schon vor ihm erfolgreich bemüht wurde. Im Jahre 2001 nämlich war »Der Jakobsweg« von Shirley MacLaine in deutscher Sprache erschienen. Shirley MacLaine ist nicht nur eine erfolgreiche Schauspielerin, sie ge-

92 Hanegraaff, *New Age*, 1998, 378, 269 (meine Übersetzung)

93 Sachau, *Weiterleben*, 1998, 49

94 Kerkeling, *Ich bin dann mal weg*, 2006

hört auch zu den erfolgreichsten Autorinnen des »New Age«. ⁹⁵ Sie hatte schon nur einzelne medial befähigte Personen berühmt gemacht und damit (u.a. auch mit einem Bericht über Nahtoderfahrung) an der Popularisierung des New Age und der Spiritualität insgesamt maßgeblich mitgewirkt. Der deutsche Untertitel des Buches über den Jakobsweg deutet diesen Bezug kurz an: es handelt sich um »eine spirituelle Reise«. MacLaine macht schon in ihrem Prolog sehr ernst mit dem, was sie als spirituell bezeichnet. Bereits im dritten Satz betont sie: »Alles, was unserem Wissen und Verständnis nach physisch ertastbar ist und in den fünf Dimensionen existiert, (ist) in Wirklichkeit nur die Manifestation einer subtilen und unsichtbaren Energie, die gleichzeitig existiert, eben Geist. Der Geist schwingt in einer höheren Frequenz als die körperliche Dimension und ist somit eine höhere Realität.« ⁹⁶

Während MacLaine im selben Buch ausdrücklich ihre »weltanschaulichen und religiösen Überzeugungen« anspricht, stellt Kerkeling seinem Tagebuch-Roman keinen Prolog voran. Ganz im Gegenteil, sein Text bleibt weltanschaulich und religiös höchst zurückhaltend. Kerkeling ist zwar katholisch erzogen, stellt sich aber zur Religion in eine ironische Distanz, nicht indem er sich – was von einem Komiker ja zu erwarten wäre – über die Kirche lustig macht, sondern indem er die Kirche aus einer anderen, eben distanzierten Position betrachtet. Diese ironische Betrachtung gewinnt nun genau dadurch ihren Reiz, dass er sich auf den Weg zu einer Kirche macht, und zwar zu einer Kirche, die ein traditioneller Pilgerort des volkstümlichen Katholizismus ist. Die meisten Pilger erscheinen ihm so »erkatholisch«, dass er sich fragt, warum sie überhaupt pilgern. ⁹⁷ Die Distanz zum Katholizismus wird besonders am Ziel deutlich. Der Anblick der Stadt und der Massen ist »beeindruckend und verwirrend«, und er hat das Gefühl, »in einer Postannahmestelle der Renaissance gelandet zu sein«. ⁹⁸ Neben dieser amtlichen Fassung gibt es jedoch auch noch eine subjektive, denn »die Ankunft am gleichen Ort ist für jeden anders«. Die Frage, ob er nun am Ende seinen Glauben gefunden habe, beantwortet er mit dem Hinweis, dass zwei Pilgerbekanntschaften seine Freunde geworden seien. »Daran glaube ich und dafür hat sich der ganze Weg gelohnt.«

Auch wenn das Buch vor allem über die Beschwerden des Wanderns, die Begegnung mit anderen Pilgern und das mehr oder weniger genüssliche

⁹⁵ Hanegraaff, *New Age*, 1998, 41

⁹⁶ MacLaine, *Jakobsweg*, 2001, 7

⁹⁷ Kerkeling, *Ich bin dann mal weg*, 2006, 44

⁹⁸ Ebd. 338

Zusammensein und Sich-Wieder-Trennen handelt, bleibt es nicht ganz so profan. Bezeichnenderweise ist das Nicht-Profane nur selten ironisch: Zwar ruft er einmal in seiner Not (und in Anspielung auf ein durch den älteren Komiker Otto berühmt gewordenes Gedicht von Robert Gernhardt) aus: »Universum (!), ich will in den nächsten fünf Minuten ein ordentliches Frühstück, und wehe, wenn das nicht klappt«,⁹⁹ doch gibt es auch andere, ernster zu nehmende »Zeichen«. Zum einen sind es Rituale wie etwa das Aufbauen von Steinmännchen, die ihn an das imaginäre Kollektiv »mit all den Menschen, die diesen Weg gegangen sind«, binden. Denn mit ihnen fühlt er sich in Ansehung der von ihnen hinterlassenen Steinmännchen »verbunden, mit ihren Wünschen, Sehnsüchten, Träumen, Ängsten, und ich spüre, dass ich diesen Weg nicht alleine gehe«.¹⁰⁰ Immer wieder deutet er alltägliche Vorkommnisse auf eine religiöse Weise. Während er eine Ambulanz sieht und einen spanischen Musiktitel im Radio hört, der die Aufforderung enthält, »stelle dir mich in dir vor«, fragt er sich: »Schon wieder ein Lied, das mir etwas sagen will? Wen? Gott? Ich versuche mir Gott in mir vorzustellen und ich fühle mich wohl.«¹⁰¹ Natürlich fragt er sich sogleich: »Ist es das?« – eine Frage, die unbeantwortet bleibt. Nebenbei erfahren wir, dass er (und einige seiner Pilgerbekanntschaften, die ebenso wie er als Medienberichterstatter ihrer Reise unterwegs sind und ihre eigenen Erlebnisse etwa in einer Zeitung veröffentlichen) von Shirley MacLaine dazu inspiriert wurde, diesen Weg zu gehen; er erhält von einer Mitpilgerin eine Lehrstunde über den Buddhismus, weiß von so etwas wie einer eigenen Nah-toderfahrung zu berichten, seine (meist weiblichen) Freundinnen berichten von besonderen Erfahrungen, wie etwa dem »inneren Lichtwind« Evis oder den »miesen Geistern« Sheelaghs, und er erwähnt ein Reinkarnationsseminar, in dem er eine wunderbare, in einem Kloster spielende Vision seiner früheren Existenz hatte. Schließlich hat er auch seine »persönliche Begegnung mit Gott«, der zu jedem »eine individuelle Beziehung« aufbaut, und zwar in einer fast mustergültig populär gefassten Haltung: »Durch alle Emotionsfrequenzen habe ich mich langsam auf die eine Frequenz eingetunt und hatte einen großartigen Empfang. Totale gelassene Leere ist der Zustand, der ein Vakuum entstehen lässt, das Gott dann ausfüllt.«¹⁰² Was immer die Füllung sein mag – sehr persönlich war sie nicht, denn Seiten später trägt der

99 Ebd. 161

100 Ebd. 71

101 Ebd. 202

102 Ebd. 241

(wiederum einmal »genervt«) dem »Universum« eine Bitte vor.¹⁰³ So kann er mit einer Variante eines alten Witzes schließen: »Und wenn ich es Revue passieren lasse, hat Gott mich auf dem Weg andauernd in die Luft geworfen und wieder aufgefangen. Wir sind uns jeden Tag begegnet.«¹⁰⁴

Warum sich Kerkeling auf die Pilgerfahrt macht, ist ihm, wie er eingangs schon gesteht, selbst nicht so ganz klar. Eine Antwort liegt in einem Grundmotiv des Buches – es ist eben eine Pilgerreise: Im Unterschied zu den katholischen Pilgern geht es ihm nicht um das gesetzte Ziel, den Wallfahrtsort als Wallfahrtsort. Die nämlich »werden als die gleichen Menschen die Reise beenden, als die sie sie begonnen haben«.¹⁰⁵ Zwar nimmt er den buddhistischen Topos vom Weg als Ziel auf, doch kann man auch nicht sagen, dass er auf einer Reise zu sich selbst wäre. Denn das Pilgern macht gerade deutlich, dass man eigentlich fortwährend jemand anderer ist – freilich »unter Beibehaltung eines immanenten Kerns«, wie er in Anlehnung an die westliche Reinkarnationslehre festhält. »Mein Pilgerweg lässt sich nun wie eine Parabel meines Lebensweges deuten.«¹⁰⁶

Die Spiritualität dieses Pilgerns besteht also nicht darin, dass sie eine Reise zu sich selbst ist, sondern eine Reise zu dem, was man an der Welt und den Anderen findet. Wie Digance meint, ist sogar die populäre Form des Pilgerns mit der Suche nach einer magisch-religiösen Transzendenzerfahrung verbunden, also nach einem »Augenblick, in dem [die Pilger] etwas Ungewöhnliches erfahren, das den Übergang von der mundanen, säkularen Langeweile unserer alltäglichen Lebensweise in einen besonderen und sakralen Zustand anzeigt.«¹⁰⁷

Populär ist hier also nicht nur die Form, in der über das Pilgern berichtet wird; populär ist diese Form der Spiritualität selbst, weil sie sich so eng an den Alltag anbinden lässt. Zwar zehrt das Spirituelle von den besonderen Erfahrungen, doch hausen diese Erfahrungen auch in der Begegnung mit Anderen, die man als wertvoll erkennt, in der Offenheit für das Besondere, den Augenblick und die eigenen Erfahrungen. Die Bedeutung der Erfahrungen ist offensichtlich, denn sie verleihen dem ganzen Geschehen eine gewisse Tiefendimension und zeigen, dass es um mehr geht, als es scheint. Zugleich und durchaus typisch für die populäre Spiritualität bleibt

103 Ebd. 272

104 Ebd. 345

105 Ebd. 44

106 Ebd. 311

107 Digance, »Pilgrimage«, 2006, 38; (meine Übersetzung)

diese Dimension jedoch im Dunkeln. Kein Glaube wird expliziert, keine Lehre formuliert – gerade diese Abstinenz macht das Buch vermutlich auch für viele lesbar und verdaulich.

Im Sinne der Spiritualität ist deswegen auch, dass Kerkeling sich keineswegs als besonders begabten Charismatiker darstellt. Zwar ist er prominent, als Prominenter aber ein recht durchschnittlicher Mensch (eine gute Qualifikation insgesamt für gegenwärtige Prominenz). Nicht einmal der Umstand, dass er die Pilgerreise antrat, stellt eine besondere Qualifikation dar, und es ist auch bezeichnend für die Vermeidung von religiösen Traditionslinien der eigenen Haltung, dass das charismatische Vorbild Shirley MacLaines keine Rolle spielt. Denn das Pilgern ist inzwischen selbst ein prominentes Phänomen: es ist Teil des Massentourismus. Schon im Jahr 2000 machten sich etwa 240 Millionen Menschen auf Pilgerschaft, vor allem Christen, Muslime und Hindi – und die Zahl dürfte in der Zwischenzeit noch rasant angestiegen sein.¹⁰⁸ Doch nicht nur religiöse Menschen pilgern. Es gibt auch esoterische Pilgerfahrten zu »Heiligen Orten« und »Orten der Kraft«, wie etwa den amerikanischen Wallfahrtsort Sedona, oder weniger religiös explizite Pilgerreisen, etwa zu den Katastrophenorten am Ground Zero in New York, zu Kriegsdenkmälern oder zum Grab von Jim Morrison auf dem Pariser Friedhof Père Lachaise.¹⁰⁹

Die populäre Spiritualität neigt zum Pilgern. Wie die französische Religionssoziologin Hervieu-Léger meint, wenden sich diese Pilger, im Unterschied zu den praktizierenden Gläubigen, allein aus persönlichen und inneren Gründen der Religion zu: »Der Pilger erweist sich in zweifachem Sinne als typische Figur der Religion in Bewegung. Er verweist zunächst metaphorisch auf den verschwimmenden Charakter der individuellen spirituellen Entwicklungsverläufe, die sich unter gewissen Bedingungen als religiöse Identifikationswege ausgestalten. Des Weiteren entspricht die Figur einer Form der religiösen Gemeinschaftsbildung von größter Ausdehnung, die im Zeichen von Mobilität und Bindung auf Zeit entsteht [...]. Diese individuelle ›Pilger-Religiosität‹ zeichnet sich also vor allem durch die Verschwommenheit der von ihr erzeugten Inhalte der Glaubensvorstellungen aus, gleichzeitig besteht Ungewissheit über die Gemeinschaftszugehörigkeit, die sich daraus ergeben könnte.«¹¹⁰

108 Olson & Timothy, »Tourism and Religious Journeys«, 2006, 1

109 Margry, *Shrines and Pilgrimage*, 2008

110 Hervieu-Léger, *Pilger und Konvertiten*, 2004, 65f

Wie gesagt, sollte man diese Spiritualität keineswegs nur außerhalb der Kirchen suchen. Ganz im Gegenteil bietet eine kirchliche (wenn auch ökumenische) Bewegung das Musterbeispiel dieser Spiritualität: Die Taizé-Bewegung, eine 1940 vom Pastor Roger Schutz gegründete Bewegung, die seit den 1960er-Jahren vor allem unter jungen Menschen einen größeren Anklang findet. Mehrere tausend junge Leute pilgern jeden Sommer nach Taizé, wo sie einander begegnen, miteinander singen, diskutieren und beten. Seit 1977 gibt es auch ein Europäisches Jahrestreffen jeweils in einer anderen europäischen Stadt, und später bildeten sich weltweit auch lokale Taizé-Gruppen aus. Wie Hervieu-Léger bemerkt, zeichnet sich die Taizé-Religiosität durch die besondere Kombination einer extremen Subjektivierung und einer extremen Universalisierung aus: »Jeder kann seine eigene Einzigartigkeit in der Bewegung selbst geltend machen, wodurch die emotionalisierte Erfahrung der Zusammenkunft [...] die Möglichkeit eröffnet, sich gefühlsmäßig der Überzeugung anzuschließen, dass ›man der menschlichen Gemeinschaft angehört‹. Die Freiheit zur individuellen Suche wird beständig in den Vordergrund gerückt: ›In Taizé gibt man dir nicht die Antwort, bevor du überhaupt die Frage gestellt hast, und vor allem ist es die Angelegenheit jedes Einzelnen, seine Antwort zu suchen.‹ ›Hier gibt es sehr verschiedene Leute, Gläubige, und Nichtgläubige. Es scheint manchmal so, dass sie alle nach etwas suchen, aber sie wissen selbst nicht so recht, wonach«, wie es in den Worten der Pilger selbst heißt.¹¹¹

Taizé hat dazu beigetragen, dass sich die emotionale Spiritualität auch in der katholischen Kirche ausbreiten konnte, obwohl (oder gerade weil) sie sich dem Einflussbereich von Seelsorgern und lokalen Gemeinden entzieht. Spirituell ist sie schon, weil die Gaben des Geistes empfangen werden, also charismatische Erfahrungen gemacht werden. Im Unterschied zu einer individualistischen Religiosität reden wir auch hier von einer spirituellen Religiosität, weil die Erfahrung der Gemeinschaft eine ganz wesentliche Quelle der Erfahrung ist. Die kollektive Ergriffenheit, das, was Durkheim die Efferveszenz nannte, gehört auch zu dieser Religiosität, die sich deswegen gerne und fast notwendig kollektive Formate mit Eventcharakter sucht. Die großen Versammlungen sind per definitionem herausgehoben, viele von ihnen einmalig, und so wird auch eine Einmaligkeit der Erfahrung ermöglicht – etwa im Unterschied zum routinemäßigen Gottesdienst.

Wenn wir von Pilgern reden, denken wir aus gutem Grunde zunächst an jene Menschen, die mit einem inhaltlich gefüllten Ziel verreisen. Inhalt-

111 Hervieu-Léger, *Pilger und Konvertiten*, 2004, 68

lich gefüllt muss nicht der Zielort sein, folgt doch schon Kerkeling dem im Westen höchst populären »Zen«-Wahlspruch: Der Weg ist das Ziel. Das Pilgern selbst scheint jedoch zumindest mit einem ausdrücklichen religiösen oder eben spirituellen Wissen um die Bedeutung des Weges oder des Zieles verbunden zu sein. Was aber ist mit jenen ungezählten Millionen, die jährlich die Kirchen Europas besichtigen, den Abertausenden, die in großen touristischen Scharen oder kleinen Bildungsreisegruppen täglich durch die barocken Kirchen Venedigs ziehen, die sich vom Kölner Dom beeindruckt lassen oder im Reichenauer Münster das Mittelalter atmen hören wollen? Zweifellos gibt es eine große Zahl an Kulturtouristen, die sich – bewaffnet mit dem Baedeker, von Reiseführern geleitet oder im mehr oder weniger vollen Wissen um die ästhetische Bedeutung – durch die unterschiedlichen Kultorte der Erde bewegen oder gezielt einzelne Werke der Kunstgeschichte aufsuchen. Was aber ist mit jenen, die durch die Kirchenhallen ziehen und sich schlicht »beeindrucken« lassen, die von den Symbolen religiöser Kunst fasziniert sind und die »Atmosphäre« aufsaugen?

Der Code der Spiritualität und die spirituelle Atmosphäre

In ihrer Untersuchung zur Verbreitung des Begriffs der Spiritualität nimmt Barker eine idealtypische Gegenüberstellung zwischen (Schrift-)Religiosität und Spiritualität vor:

»Für eine Bewegung oder ein Individuum nahe dem Religiositätspol erscheint das Göttliche als ein transzendenter, persönlicher Gott, der sich vom Gläubigen unterscheidet, obwohl er möglicherweise in ihm verankert wird. Es herrscht ein Glaube an einen Schöpfungsmythos und an ein eschatologisches Dogma vom möglichen Ende aller Zeiten. Die Welt wird in binäre Gegensätze unterschieden (sie und wir, vorher und nachher, gut und schlecht, männlich und weiblich, göttlich und teuflisch). Wahrheit und Moral neigen zum Absoluten und werden durch Gottes Offenbarung in der Bibel oder durch besonders ausgewählte Propheten enthüllt. Weil die Menschen als sündig angesehen werden, bedürfen sie der Gnade Gottes, um das Heil zu erlangen. Nach dem Tod wird der Körper im Himmel wieder auferstehen (oder er wird zur Hölle verdammt, möglicherweise nach einer Phase des Fegefeuers). Für den spirituellen Typus ist der »innere Gott« ein wesentlicher Teil des individuellen Menschen, der wiederum als Bestandteil der Natur und/oder des Kosmos verstanden wird. Die Zeit wird im Grunde zyklisch wahrgenommen, unterteilt in Phasen und natürliche Zyklen, wie Geburt, Wachstum, Tod und Wiedergeburt. Wahrheit und Moral werden als situationsabhängig angesehen und

nicht als absolute, universale Gesetze oder Gebote. Begriffe wie Sünde oder Schuld sind ihm fremd. Dagegen wird die Komplementarität sowie das Gleichgewicht von Yin und Yang betont, wobei das Weibliche und das Umweltbewusstsein des Ausgleichs wegen eine etwas stärkere Betonung erfährt. Die persönliche Erfahrung und die persönliche Verantwortung sind grundlegende Werte.«¹¹²

Barker selbst nennt diese Gegenüberstellung eine methodische Karikatur, und in der Tat erkennt man im schriftreligiösen Typus allzu leicht das Christentum; auch die Herkunft des spirituellen Typus trägt weltanschauliche Züge der östlichen Religionen. Sie ähnelt der Gegenüberstellung, die die beiden Psychologen Albert Gilgen und Jae Hyung Cho schon 1979 in einer Umfrage zur Erhebung westlicher und östlicher Weltansichten unter Amerikanern herausgestellt haben. Die östliche Weltansicht zeichnet sich demnach dadurch aus, dass (a) Mensch und Natur eins sind; (b) spirituelle und physikalische Natur sind eins; (c) Körper und Geist sind eins; (d) der Mensch sollte seine Einheit mit der Natur, dem Spirituellen und dem Geistigen anerkennen und sie nicht analysieren, benennen, kategorisieren, manipulieren, kontrollieren oder die Dinge der Welt konsumieren; (e) wegen seiner Einheit mit allem Sein sollte der Mensch sich überall bei allen Menschen »zu Hause fühlen«; (f) Wissenschaft und Technik schaffen bestenfalls eine Illusion des Fortschritts; (g) die Erleuchtung bedeutet, ein Gefühl der Einheit mit dem Universum zu haben, in dem alle Unterschiede verschwinden; (h) die Meditation, ein besonderer Zustand der stillen Kontemplation, ist wesentlich für das Erreichen der Erleuchtung. Die westliche Perspektive stellen sie wie folgt dar: (a) der Mensch hat Eigenschaften, die ihn von der Natur und vom Spirituellen unterscheiden; (b) der Mensch wird in Körper, Gehirn und Geist unterschieden; (c) es gibt einen personalen Gott, der über dem Menschen ist; (d) der Mensch muss die Natur kontrollieren und manipulieren, um sein Überleben zu sichern; (e) rationales Denken und ein analytischer Zugang zur Problemlösung werden hervorgehoben; (f) Wissenschaft und Technologie haben uns ein gutes Leben beschert und geben uns Hoffnung für eine bessere Zukunft; und (g) Handeln und Wettbewerb sollten belohnt werden.¹¹³

Wie Campbell hinzufügt, »neigt die östliche Spiritualität zum Modell der Mystik von Troeltsch [...] mit ihrem Glauben an die Vielgestaltigkeit der Wahrheit, ihrem Synkretismus und Individualismus. Zudem ersetze das östliche Konzept der spirituellen Vollkommenheit oder Selbstvergött-

112 Barker, *Church*, 2004, 26f (meine Übersetzung)

113 Nach Partridge, *Re-Enchantment*, 2004, 107

lichung das westliche Ideal der Erlösung. Die Vorstellung einer Kirche wird ersetzt durch die Bande des Suchenden mit einem geistigen Führer oder Guru, während die Unterscheidung zwischen Gläubigen und Nichtgläubigen durch den Gedanken ersetzt wird, dass das Sein auf einer Skala der Spiritualität zu verorten ist, die über das Leben hinausreicht.¹¹⁴

Folgt man dieser Darstellung, dann zehrt die westliche Spiritualität ebenfalls ganz entscheidend von der östlichen Religion. Damit unterstellt man die These der »Easternisation«, der Veröstlichung des Westens, die von Campbell aufgestellt wurde.¹¹⁵ Demnach ist die Transformation der Religion im Westen vor allem dem Einfluss östlicher Religionen zu verdanken. So bedeutend dieser Einfluss auch sein mag, die westliche Spiritualität kennt noch andere. So bemerkt Hamilton in seiner Kritik der Veröstlichungsthese zu Recht: »Was am gegenwärtigen spirituellen Ethos des Westens besonders auffällt, ist sein außerordentlicher Eklektizismus: Es gibt nicht nur eine Vielzahl von Einflüssen, einen Supermarkt spiritueller Wahlmöglichkeiten, sondern auch eine starke Tendenz, sich nicht auf eine bestimmte zu beschränken.«¹¹⁶ Auch Roof und andere sprechen von einer »Mischung der Codes«. Diese Mischung führe zu vielschichtigen Sinnsystemen; immer mehr Menschen beziehen ihre Deutungen aus verschiedenen religiösen Traditionen: östlichen Religionen, dem New Age, christlichen religiösen Traditionen, paganen magischen Einflüssen und, nicht zuletzt, aus Wissenschaft und Philosophie.¹¹⁷

Auch wenn man der Veröstlichungsthese nicht zustimmt, so kann man doch versuchen, die westliche Spiritualität zu definieren. Wie schon am Beispiel der »alternativen Spiritualität« gezeigt, werden diese Definitionsversuche häufig im Kontrast zur Religion durchgeführt. Ein Beispiel für eine solche kontrastive Bestimmung bietet Barker mit ihrem ausführlichen und zuweilen etwas überzogenen Merkmalskatalog.¹¹⁸

114 Campbell, *Easternization*, 2007, 42

115 Ebd.

116 Hamilton, »Easternisation«, 2002

117 Roof et al., *Spiritual Marketplace*, 1995, 249

118 Barker, »Church without«, 2004, 26

	Religiosität	Spiritualität
Gottesvorstellung	Transzendent	Immanent
Quelle	Außen	Innen
Ursprung	Schöpfung	Schaffen
Quelle des Wissens	Schrift und Offenbarung	Erfahrung und Mystik
Theodizee	Das Böse, die Sünde, Satan	Mangel an Harmonie, Balance oder Bewusstheit
Leben nach dem Tod	Erlösung, Auferstehung, Verdammnis	Reinkarnation, Transmigration
Zeit	Zeitlich-historisch	Ewig, unhistorisch
Wandel	Linear: Vergangenheit, Gegenwart, Zukunft	Zyklisch: Damals, heute, dann
Perspektive	Analytisch	Ganzheitlich
Anthropologie	Mensch ist Gottes Abbild	Mensch ist Teil der Natur
Unterscheidung	Dichotom: Sie und wir	Komplementär: Wir (=Sie und Ihr)
Geschlecht	Männlich (weiblich)	Weiblich (männlich)
Beziehungen	Kontrolle	Teilen
Soziale Identität	Gruppe (Mitglied in Tradition)	Das innere, wahre Selbst
Kontrolle	Externe Kontrolle	Interne Verantwortung
Organisationseinheit	Institution / Familie	Individuum
Ort der Verehrung	Kirche, Synagoge	Informelle Gebäude, Tempel, Schreine
Kommunikation	Virtuelle Hierarchie	Horizontales Netzwerk

Abb. 9: *Religiosität und Spiritualität*

(Quelle: Barker 2004)

Diese Auflistung deutet nicht nur die Einflüsse östlicher Traditionen an, sondern weist auf eine andere Weltanschauung hin, die sich auch aus dem New Age und den anderen alternativen Traditionen speist. Sie enthält sicherlich auch einige zentrale weltanschauliche Topoi, die im Diskurs der westlichen Spiritualität eine große Rolle spielen. Allerdings betont sie noch immer die Entgegensetzung zu Kirche und Christentum, die für die gegenwärtige Entwicklung der Spiritualität keineswegs notwendig ist. Diese Kontrastierung kommt auch in der Unterscheidung von Denkstilen zum Ausdruck, die Krus und Blackman vorschlagen, auch wenn sie sich weniger gegen das Christentum als gegen die herkömmliche Wissenschaft wenden:¹¹⁹ Sie stellen der »alten« Analyse die Synthese, der Generalisierung die Totalität, der Objektivität die Subjektivität, der Kritik die Imagination, der Vernunft die Intuition, der Ordnung die Ekstase und schließlich der Rationalität die

119 Krus & Blackman, »East-West Dimensions«, 1980

Irrationalität gegenüber. Auch wenn sie die spirituelle Seite als »östlich« bezeichnen, so zehren die Topoi doch ganz wesentlich von der Gegenüberstellung der Moderne zu Traditionen, wie sie in der Kritik der Moderne immer wieder formuliert wurden: Ob der Marxismus die Totalität bemängelt, der Rationalismus die vergessene Subjektivität oder die Psychoanalyse die verschüttete triebhafte Imagination – die Spiritualität nimmt hier zweifellos Aspekte auch westlicher Traditionen auf. Allerdings zeichnet sich die gegenwärtige populäre Spiritualität dadurch aus, dass sie die Opposition gegen die westlichen Traditionen schon lange hinter sich hat und zu einem populären »Mainstream« wurde, der sich durch seine Betonung der Subjektivität gegen die (auch als Kirchen) organisierte Moderne unterscheidet.

Die Zweiteilung in zwei unterschiedliche Codes ist deswegen keineswegs notwendig. Sie folgt dem älteren Denkmuster der »alternativen Spiritualität«, die sich in Opposition zur Religion versteht. Doch die populäre Spiritualität zeichnet sich gerade dadurch aus, dass sie diese Grenze überschreitet und Religiöses mit Nichtreligiösem mischt. Gewiss lässt sich ein neuer spiritueller Code identifizieren, doch ist dieser nicht mehr vorrangig dadurch gekennzeichnet, dass er sich von der Kirchlichkeit oder der Religion distanziert. Er hat sich vielmehr in eigenen Formen auch in den Kirchen heimisch gemacht. Dieses Heimischwerden der neuen Spiritualität in den Kirchen ist übersehen worden, weil die Spiritualität zu sehr am östlichen Modell der Religion fest gemacht wurde und weil sich die Kirchen deutlich gegen sie abgrenzen. Ihre öffentliche Abgrenzungsarbeit jedoch hat das Eindringen der Spiritualität nicht aufhalten können. Weil sie die Spiritualität nicht ausgrenzen können, ohne einen Teil ihrer Mitglieder auszuschließen, reicht die Spiritualität bis tief in die Kirchen hinein.

Freilich führt dieses Eindringen zu einer Veränderung des Codes. Es geht dem Spirituellen (auch in der Religion) um die gewachsene Bedeutung des Subjekts, es geht um die Tiefendimension der Erfahrung, die wir im Transzendieren erkennen, und um die ganzheitlichen Zusammenhänge von Natur und Gesellschaft, die für das Subjekt wieder verbinden, was die Gesellschaft getrennt hat.

Diese umfassende Spiritualität findet ihren Ausdruck in einer »ganzheitlichen Sprache«, ja man kann einen neuen sprachlichen Code feststellen, der sich durch eine Reihe von Schlüsselbegriffen auszeichnet: »Harmonie«, Gleichgewicht«, »Mit-sich-eins-Sein«, »Sich-selber-Sein«, eine »Beziehung herstellen« (nicht nur im zwischenmenschlichen Bereich), »Wachsen« und »Aus-sich-Herausgehen«, »In-sich-Hineinsehen«, »Auf-seinen-Körper-Hören«. Die Sprache öffnet die Möglichkeit für Pathologi-

sierungen, die Therapie und Heilung erheischen (und damit auch einen Markt schaffen): »Blockaden« zum Beispiel hindern das »Wachsen«, wer nicht »auf sich hört«, geht den falschen Weg, wer nicht »in sich hinein blickt«, läuft Gefahr, sich zu verlieren – und die Anderen gleich mit. »Energien« und »Schwingungen« ergänzen die Sprache, die mittlerweile so veralltäglicht ist, dass ihre Wurzeln schon gar nicht mehr erkennbar sind.¹²⁰

Dabei spielen die neuen Topoi der Spiritualität, die Barker in ihrer Gegenüberstellung auflistet, durchaus eine Rolle – auch wenn sie nicht mehr als kontrastiv verstanden werden.¹²¹ Diese Topoi – etwa die Gegenüberstellung der spirituellen Weiblichkeit und der analytischen Männlichkeit – bilden Gemeinplätze, die sowohl in narrativer Weise (in mündlichen Geschichten, Büchern oder Filmen) wie auch in argumentativen Zusammenhängen in die Alltagskommunikation eingegangen sind und in Alltagsgesprächen oder »wissenschaftlichen« Texten nach Zustimmung heischen, als »accounts« eigene Erfahrungen plausibilisieren, als Themen von bildlichen Darstellungen oder auch als Metaphern das Denken leiten. Ein Beispiel dafür ist sicherlich das »Tao«, der Weg, das zu einer tragenden Kategorie wurde, die mittlerweile auch im deutschen Sprachraum geläufig ist. So bietet allein Amazon über 600 deutschsprachige Titel zu »Tao« an, die nicht nur das Tao des Heilens, der Sexualität oder das »Tao des Tees« betreffen, sondern durchaus auch die Kinder ansprechen, für die etwa »Winnie Puh« mit dem »Tao« in Verbindung gebracht wird. Die Wegmetapher ist jedoch keineswegs nur als östliches Symbol, eben als »Tao« erkennbar. Sie spielt eine Rolle beim (auch christlich verstandenen) Pilgern, und sie tritt ebenso in sehr populären säkularen Varianten auf, wie etwa dem enorm erfolgreichen »Kleinen Prinzen« von Saint-Exupéry.

Die Vermischung der Codes findet jedoch nicht nur in der Sprache statt. Wir finden sie auch in anderen kulturellen Ausdrucksformen, wie zum Beispiel in der religiösen Architektur. In der abendländischen Tradition sind die Kirchen durch nicht immer ganz bestimmte, aber doch sehr eindeutige Symbole markiert. Entsprechend der Besonderheit einer religiösen Sprache (etwa des Kirchenlatein oder der Stilebene der nationalsprach-

120 Es handelt sich hier lediglich um Andeutungen. Eine systematische Analyse des Codes der Spiritualität steht eben so aus wie eine Analyse des Wandels von Topoi der Transzendenz.

121 Wenn hier von Topoi die Rede ist, so handelt es sich um allgemeine Themen, die kommunikativ auf vielfältige Weise ausgeführt sein können. Man könnte auch von kommunikativen Kondensationskernen reden, die dem Alltagswissen als sichere Gründe erscheinen; vgl. Knoblauch, »Diskurs, Kommunikation und Wissenssoziologie«, 2001

lichen Bibelübersetzungen) hat die Architektur eigene Symbole geschaffen, die im Abendland zunächst die religiöse Architektur auszeichnet. Im Zuge der Differenzierung treten die Stile auch an profanen Bauwerken auf. Beispielhaft für solche religiös markierten Elemente sind etwa das Kirchenschiff und das Zelt, die mit anderen Symbolen – Türmen, Kreuzen, christlichen Statuen und Reliefs – bestimmten Gebäuden eine besondere religiöse, genauer: christliche Sprache verleihen.

Wie schon erwähnt, macht auch der profane Bau Anleihen bei dieser Sprache: Der Dogenpalast in Venedig, das ungarische und das britische Parlament nehmen diese Symbolik ebenso auf wie klassizistische Kunsthallen und Museen. Dass sie bald in Universitätsbauten des späten Mittelalters zu finden sind, hat sicher auch mit der Rolle der Theologie zu tun. Dennoch bleiben historische Kirchen für die Laien doch weitgehend als religiöse Gebäude erkennbar.

In der jüngeren Architektur jedoch verliert die eindeutige Symbolik ihre Bedeutung. Insbesondere die modernistische Debatte nach Bultmanns scharfer Kritik an den »mythologischen« Elementen des Christentums führte zunächst zu einer starken Anlehnung des Sakralbaus an den Profanbau, so dass manche Kirchen nicht mehr von weltlichen Versammlungsräumen zu unterscheiden sind. Selbst die mit der »Postmoderne« ermöglichte Wiedereinführung klassischer Symbole hat nicht zu einer »Resakralisierung« der Kirchen geführt. Das »wiedererwachte Streben der Kirchen nach Andersartigkeit und ›Sakralität‹ ihrer Bauwerke [wurde] begleitet von der Tendenz zur gestalterischen Veredelung architektonischer Formen in der öffentlichen und repräsentativen Profanarchitektur. So gesehen stellt die Entsakralisierung – verstanden als Versuch, die Trennung der Welt in einen ›sakralen‹ und einen ›profanen‹ Bereich aufzuheben – der Form vielleicht doch kein gescheitertes Projekt dar, sondern prägt auch die heutige Architektur, allerdings unter umgekehrten Vorzeichen: als Versuch einer ›sakralisierten‹ bzw. nobilitierten Entsakralisierung.«¹²² Mit anderen Worten: auch in der kirchlichen Architektur finden wir eine Form der Entgrenzung des Codes, die gleichsam Stein geworden ist. Wohlgemerkt: Entgrenzung, nicht aber Auflösung des Codes. So betont Wittmann-Englert die Umstellung des Prinzips der Symbolisierung, denn »an die Stelle eines weitgehend ›geschlossenen‹ Zeichensystems, wie es uns in der mittelalterlichen Architektur begegnet, [tritt] ein zeichenbasiertes, aller-

122 Wittmann-Englert, *Zelt, Schiff und Wohnung*, 2006, 184

dings subjektzentriertes Assoziationssystem«. ¹²³ Nicht also nur Entgrenzung, sondern auch eine Subjektivierung, die jedoch keineswegs, wie die Moderne befürchtete, in Beliebigkeit aufgeht. Es ist schwer zu übersehen, dass diese Subjektivierung mit der populären Spiritualität verknüpft ist – durch ihre besondere »Atmosphäre«.

Wittmann-Englert bestimmt den Begriff der Atmosphäre mit Bezug auf Gernot Böhme: »Atmosphäre ist die gemeinsame Wirklichkeit des Wahrnehmenden und des Wahrgenommenen. Sie ist die Wirklichkeit des Wahrgenommenen als Sphäre seiner Anwesenheit und die Wirklichkeit des Wahrnehmenden, insofern er, die Atmosphäre spürend, in bestimmter Weise leiblich anwesend ist.« ¹²⁴ Architektonisch handelt es sich um einen »gestimmten Raum«, der durch das Subjekt erfüllt wird.

Diese Vorstellung der Atmosphäre ermöglicht es uns, zu den Fragen zurückzukehren, was die oben erwähnten weniger religiösen Pilger in die Kirche treibt, die sich nicht als Kunstinteressierte weiterbilden wollen. Denn Böhme bezeichnet mit Atmosphäre die von der Architektur angeregte Gestimmtheit als besondere subjektive Erfahrung. In der Architektur gründet die Atmosphäre darin, dass man einen Raum nicht nur sieht, sondern ihn erfährt. »Raum wird genuin erfahren dadurch, dass man im Raum ist. Durch leibliche Anwesenheit.« Deswegen spüren wir, »was das für ein Raum ist. Wir spüren seine Atmosphäre.« ¹²⁵ So schafft etwa die christliche Architektur durch feierliche Größe und Erhabenheit eine besondere Atmosphäre. Atmosphäre liegt also einmal in der subjektiven Erfahrungsqualität der Gebäude, die auch das Spirituelle ausmacht. Im Unterschied zur religiösen Verehrung, die sich an die in Büste, Bild oder Bauwerk repräsentierten Inhalte (Jesu Kreuzweg, Heilige oder Buddhas Verzückung) richtet, die auch gewusst werden müssen, macht sich die spirituelle Atmosphäre an der Stimmung fest, die von religiösen Symbolen erzeugt wird – ohne dass deren besondere Inhalte eine Rolle spielen oder gar gewusst werden müssten. Die spirituelle Atmosphäre hat eine (in diesem Falle) in Stein gemeißelte Symbolsprache zur Voraussetzung, die man nicht sprechen muss: Nicht nur der Raum, sondern auch seine Elemente Altar, Kanzel, Taufstein, Lettner oder Chor versetzen den Menschen in eine Stimmung, der ihre Differenz zu anderen Gebäuden empfindet. Dies gilt sicherlich für den religiösen Menschen, der sich damit in einem Gotteshaus weiß und die Ehrfurcht

123 Ebd., 179

124 Ebd., 178

125 Böhme, *Architektur und Atmosphäre*, 2006, 110f

gelernt hat. Es gilt sicherlich auch für den ästhetischen Menschen, der um die Epochen, Stile und Schulen weiß, die sich in den Kulturobjekten niederschlagen. Aber auch jene Mehrheit, die – unter beachtlichem finanziellem Aufwand – mit Bussen, Zügen und Autos zu den zahllosen heiligen Bauwerken westlicher und anderen Traditionen reist, und sie staunend bewundert, ohne sich für religiös oder kunstsinnig zu halten, empfindet etwas, das mit Atmosphäre trefflich umschrieben ist.

Wie in der gewohnheitsmäßigen touristischen »Begehung« muss diese Symbolik nicht mehr gewusst werden; für die populäre Spiritualität genügt der Verweisungscharakter, der das Transzendieren gleichsam nur leer andeutet.¹²⁶ Man weiß (und so viel kulturelles Gedächtnis ist noch vorhanden), dass es verweist – historisch, ästhetisch, religiös – und empfindet dieses Verweisen als etwas Besonderes. Diese Empfindung ist (vermutlich) keine Erfahrung der großen Transzendenz – wohl aber eine Art der Teilhabe an einer solchen Erfahrung, die vom Code religiöser bzw. spiritueller Kommunikation gleichsam ausgelöst wird. Der Code hüllt die Alltagswelt ins Spirituelle ein und verleiht ihm damit eine spirituelle Atmosphäre.

Ein Beispiel für eine solche spirituelle Atmosphäre wurde oben im Zusammenhang mit der Marpinger Marienerscheinungen schon angedeutet. Ihre spirituelle Dimension zeigt sich ja schon daran, dass die Seherinnen selbst nicht den Eindruck erweckten, Maria tatsächlich in der äußeren Wirklichkeit wahrzunehmen. Sie wird auch dadurch belegt, dass das gesamte, viele tausend Gläubige umfassende Publikum gar nicht auf ein Auftreten in der äußeren Wirklichkeit zu hoffen scheint; nur ganz vereinzelt folgen die Zuschauer an einzelnen Stellen den Blicken der Seherinnen, es sind (im Unterschied zu anderen religiösen Pilger-Veranstaltungen) kaum Fotoapparate zu sehen. Die Menschen sind still in sich gekehrt, manche vertiefen sich ins Gebet und haben so am Ereignis »teil«. Es mag der Geist des Augenblicks sein oder eben auch die besondere Atmosphäre, die ebenso bei den riesigen Pilgermessen etwa in Lourdes verspürt wird als die Besonderheit der »heiligen Orte«.

Dieser Begriff der Atmosphäre eignet sich in meinen Augen sehr gut, um die Popularisierung des Spirituellen zu verstehen. Wenn etwa der Trainingsplatz von Bayern München mit zahllosen Buddha-Statuen vollgestellt wird – wie dies zum Amtsantritt des neuen »kalifornischen« Trainers Klinsmann 2008 geschah – dann wird von den Spielern keine Meditation

126 Der Bildungstourismus, der das tradierte Wissen mit explizitem kunsthistorischem Wissen füllt, unterscheidet sich davon lediglich durch seinen ausgeprägten Historizismus.

verlangt. Allerdings handelt es sich auch nicht nur um eine bloße Dekoration, sondern es soll eine »Stimmung« geschaffen werden. Diese »Stimmung« kann man als Atmosphäre bezeichnen, wenn sie mit Symbolen verbunden wird, die das Spirituelle verkörpern. Die einzelne Person macht dann zwar nicht selbst die Erfahrung einer großen Transzendenz – sie partizipiert aber daran, da sie vom Symbol konnotiert wird. Die Teilhabe ist selbst eine Erfahrung, eben die der Stimmung, oder der Atmosphäre. Man kann einen Teil dieser symbolisch vermittelten Erfahrungen – einerlei ob sie im Feng Shui, in der Fußzonenreflexmassage oder im Yoga auftritt – durchaus mit Wellness in Verbindung bringen, einen Begriff, dessen alltägliche Ausformungen uns allen deutlich vor Augen stehen.

Ein Beispiel ist zweifellos der »Urlaub im Kloster«, bei dem säkulare Professionelle über Tage oder wenige Wochen »genießen« und sich dabei »entspannen«. Einen leichten Hauch davon vermitteln auch die gregorianischen Gesänge von Mönchen, die es mittlerweile in die Hitparade schaffen und die bei »Wetten Dass« neben anderen Popgrößen auftreten durften (vgl. Abb. 11, S. 248) oder der schlicht tanzende Derwisch, der in einer hektischen Fernseh-Casting-Show den ansonsten zynischen Fernsehmoderator »tief in der Seele trifft« und zum Schweigen bringt.

So oberflächlich und vordergründig diese Wellness-Bewegung auch sein mag, ist es ihr doch einmal gelungen, eine Reihe von magischen Praktiken und Techniken des New Age in die Öffentlichkeit zu bringen und ohne jeden Ruch auf dem Markt zu etablieren. Die Bandbreite der subjektiven Erfahrungen reicht vom »Wohlgefühl« bis hin zu »außergewöhnlichen« Erfahrungen, die im Wellness-Kontext in der Regel keine inhaltliche Füllung erhalten, sondern als entschleunigtes Entspannen lediglich den Charakter eines Gegenentwurfes zum beschleunigten Rationalismus aufweisen. Dennoch bleibt ein Hauch des spirituellen Codes enthalten: Denn die Suche nach dem Wohlfühlen zielt nicht nur auf das bloße Wohlergehen, sondern (im Sinne der zeitgenössischen Rekomposition: »irgendwie«) auf den Einklang von Körper, Geist und Seele – ein Einklang, der mit dem symbolischen Repertoire des spirituellen Codes erreicht wird. Angesichts der Abgrenzungsarbeit der Kirchen geht die Wellness-Bewegung vorsichtig mit dem Code der Religion um – sieht man von der Popularität etwa Hildegards von Bingen ab). Dafür bedient sie sich umso entschiedener beim symbolischen Repertoire östlicher Religionen und alternativer Weltanschauungen. Da klingelt die New-Age-Musik beim Sole-Baden, an der Wand hängen die Bilder aus dem Jenseits, im Eingangsbereich des Wellness-Bereichs eines sonst mundanen postsozialistischen Hotels steht ein Buddha von einem

Meter Größe, und die Zimmer sind, wie der Prospekt verkündet, nach den Prinzipien des Feng Shui gestaltet. Gesunde Nahrung, gesunde Kosmetik, organische Produkte aller Art, alternative Medizin und Ferien für die Seele sind zum Teil des Alltags vieler geworden. Spiritualität ist hier wenigstens als Ganzheitlichkeit angelegt, die den ganzen Menschen ansprechen soll.

Auch wenn Wellness als eine »Konsumreligion«¹²⁷ erscheint, so zehrt ihr Erfolg doch von der Etablierung und Anerkennung eines symbolischen Codes, der sich als Alternative zur modernen Weltanschauung versteht. So ist die vor zwanzig Jahren noch höchst esoterische Pyramide, deren magische Kräfte selbst rohes Fleisch konservieren soll, mittlerweile zum selbstverständlichen Teil des Wellness-Saunierens geworden. Diese Etablierung vollzieht sich jedoch nicht in Absetzung von der christlichen Religion, sondern durch die Ausbildung einer populären Kultur, die auch die Religion mit einbezieht. Aus der theologischen Sicht wird diese Popularisierung vielfach als »Bagatellisierung« verstanden. So halten Polak und Zulehner die »Vermarktungsspiritualität« für »geradezu lächerlich gegenüber dem, was ernsthafte Suche vieler interessanter Menschen zu sein scheint«. Wenn sie allerdings auch bemerken, »dass die spirituellen Angebote niederschwellig und einfach, ohne große Vorleistungen oder spezielle religiöse Kenntnisse zu erwerben sind«,¹²⁸ weisen sie eben darauf hin, dass die Unterscheidung dies aus der Sicht der Theologie nicht ernst zu nehmen ist. Aus der Sicht der Soziologie ist ihr Erfolg erklärens-wert, der sich in ihrer enormen Popularität ausdrückt. Dieser Popularität möchte ich mich nun ausführlicher zuwenden.

127 Bauman, *Postmodern Religion*, 1998

128 Polak, & Zulehner, »Theologisch verankerte Respiritualisierung«, 2004, 211f

V

Die populäre Religion

»Populäre Religion« kann in einem doppelten Sinne verstanden werden. Religion ist in dem Sinne wieder populär geworden, als sie in den unterschiedlichen Kreisen und Diskursen »hoffähig«, akzeptiert und sogar chic ist. Populäre Religion meint jedoch nicht (nur), dass die Religion, die wir schon immer kannten, nun populär ist, sondern auch dass es sich um eine neue Form der Religion handelt, die sich durch ihre Popularität, ihren populärkulturellen Grundzug auszeichnet. Schon die Verbreitung der Spiritualität und die im vorigen Kapitel angezeigten Popularisierungen machen auf nur einen Aspekt dieser wachsenden Popularität aufmerksam: ihre große Ausbreitung und ihre Ausweitung über das Feld der Religion hinaus.

Mit dem Begriff der populären Religion möchte ich darauf hinweisen, dass die oben skizzierte populäre Spiritualität sozusagen eine »Teilmenge« eines größeren kulturellen Komplexes ist. Wie wir etwa am Feng Shui oder am New Age gesehen haben, stellt sie jene Teilmenge dar, die sich aus der einst oppositionellen alternativen Spiritualität« oder aus der sozusagen »parakirchlichen« christlichen Spiritualität herausgebildet hat. Als populäre Spiritualität ist sie inzwischen jedoch ein akzeptierter, ja selbstverständlicher Teil der Kultur geworden, die ich hier als »populär« kennzeichnen möchte. In dieser populären Kultur stoßen wir auf einen neuen Code der Spiritualität, der sich tief in unsere lebensweltlichen Sinnwelten eingegraben hat und unsere Subjektivität fordert. Wir stoßen aber auch auf populärkulturell sichtbare Formen, die nicht aus oppositionellen Traditionen stammen oder eine besondere subjektive Erfahrung erfordern. Während jedoch die Spiritualität einen entschiedenen Erfahrungsbezug aufweist, stellt die populäre Religion eine kulturelle Form dar, die in der Kommunikation auftritt. Und während sich die populäre Spiritualität an einem zum Allgemeinwissen gewordenen Code orientiert, kann sich die populäre Religion durchaus auch des herkömmlichen Codes der organisierten Kirchen bedienen (den sie allerdings in neue Formen fasst).

In diesem Kapitel möchte ich mich nun näher mit dem befassen, was wir als Popularisierung bezeichnen können. Ähnlich wie sich die populäre Kultur durch die Verwischung des Gegensatzes von »Hochkultur« und »Volkskultur« (oder »High Brow« und Low Brow«) in beide Richtungen ausweitet, findet auch die populäre Religion nicht nur bei immer mehr Menschen, sondern auch in zunehmend mehr sozialen Milieus und bei den verschiedensten Institutionen Akzeptanz. Man kann diese wachsende Akzeptanz der populären Kultur an einem einfachen Beispiel verdeutlichen: Vor kaum zwei Jahrzehnten vergab die Wochenzeitschrift »Stern« an mehrere Werbeagenturen den Auftrag, Werbekampagnen für die Kirche zu entwerfen. Die Plakat-Entwürfe wurden auf Doppelbildseiten wiedergegeben – und führten zu einem Skandal, der dem stark säkularen »Stern« keineswegs unerwünscht kam. Dass man mit den Mitteln der Wirtschaftswerbung für die Kirche werben könne, erschien damals den meisten Menschen und vor allem den Vertretern und Mitgliedern der Kirchen zumindest in Deutschland als geradezu frevelhaft. Zu sehr vermittelte die Werbeanzeige den Eindruck der Banalität, um mit dem tiefen Anspruch der Kirche in Verbindung gebracht zu werden. Doch nur knapp zehn Jahre später wurde die erste Werbekampagne von der Kirche in Auftrag gegeben: Der evangelische Stadtkirchenverband Köln startete 1994 die Kampagne »Misch Dich ein«, die allerdings, wie der Spiegel süffisant berichtete, kaum ankam und die Austrittswelle nicht stoppen konnte.¹ Heute sind Werbung und Marketing für die Kirchen schon so selbstverständlich, dass man das einstige Skandalon kaum mehr verstehen kann, werden doch inzwischen ganze, gut genutzte Kirchengebäude als Werbefläche sogar für die Wirtschaftswerbung verwendet.

Die Werbung als eine Form der Wirtschaftskommunikation verweist nicht nur auf die Verbindung zur Wirtschaft, auf die ich noch eingehen werde. Das Werbepostcard ist ebenso eine Gattung der populären Kultur, die dank ihrer Öffentlichkeit und Bekanntheit zur Ästhetik des Alltags beiträgt, wie König schon in den 1960er-Jahren betont hat.² Der Einzug der Werbung in die religiöse Kommunikation, ja in die Mission, bietet deswegen ein gutes Beispiel für die Popularisierung auch der kirchlichen Religiosität, was kaum mehr beanstandet und von den Mitgliedern und Außenstehenden als selbstverständlich angesehen wird. Bei aller Selbstverständlichkeit in der Gegenwart ist die populäre Religion in ihrer gesellschaftlichen Breite doch ein neues Phänomen.

1 Evangelischer Stadtkirchenverband Köln, *Misch Dich ein*, 1994; Der Spiegel 23 (1994), 63

2 König, »Die Funktion der Werbung«, 1965

Freilich könnte man auch fragen: Was ist daran überhaupt neu im Vergleich zur herkömmlich organisierten Religion? Das wird schon klar, wenn wir die Phänomene der populären Spiritualität genauer betrachten. Das Spirituelle im Bereich von Wellness und allgemein des Wohlfühlens bezieht sich nur noch symbolisch auf das Transzendente, das bestenfalls noch als Atmosphäre erfahren wird. Entsprechend könnte man sagen, dass die populäre Religion »fließend« in die populäre Kultur übergeht, doch sollte man vor der Metapher dieser Aussage warnen. Denn sie betrachtet »Kultur« wie ein Behältnis, das Dinge enthält.³ Kultur aber setzt sich aus Sinngebilden zusammen, die in der Kommunikation sozial verteilt werden, so dass die Trennung der Kulturbereiche eigentlich bedeutet, dass wir es mit unterschiedlichen Formen der materialen Kommunikation und unterschiedlichen Sinnorientierungen zu tun haben und dass manche dieser Formen eine Familienähnlichkeit mit dem aufweisen, was ich hier eingehender als populäre Religion beschreiben möchte.

Wie erwähnt, ist der Begriff der populären *Religion* weiter als der der populären *Spiritualität*, denn er schließt auch die spezifischere kirchliche religiöse Kommunikation mit ein, und zwar sowohl die Kommunikation in den Kirchen wie auch die zwischen den Kirchen und ihren Mitgliedern. Der Einbezug der Kirchen in die populäre Religion bedeutet keineswegs, dass die Kirchen nicht auch eine mehr oder weniger scharfe Abgrenzungsarbeit betrieben. Der sogenannte Fundamentalismus ist ein deutliches Beispiel einer solchen Abgrenzung, doch zeigen die damit verbundenen religiösen Bewegungen auch, dass diese Abgrenzung nur dann das Sektierische vermeidet und erfolgreich ist, wenn sie zugleich in populäre Formen der Kommunikation verpackt wird. (Akzeptierte man nicht die Annahme einer Entgrenzung, dann erschiene es als geradezu paradox, dass die Identität der organisierten Religion dadurch am besten gesichert wird, dass sie ihre Grenzen überschreitet.) Am Beispiel der protestantischen Electronic Church, aber auch der Kommunikationsformen der katholischen Kirche lässt sich gut zeigen, wie die Kirchen selbst deutlich erkennbare populäre Formen der Kommunikation verwenden.

Sofern die kirchlichen Formen der Kommunikation als kirchliche und damit als religiöse erkennbar sind, können wir sie als »religiös markiert« ansehen. Dies gilt etwa für die eindeutigen religiösen Symbole, wie etwa das Kreuz oder den Halbmond, die Liturgie der Gottesdienste oder die religiöse Sprache. Religiös markiert sind sie in dem Sinne, als sie selbst von

3 Knoblauch, »Kultur«, 2007

Angehörigen der Gesellschaft, die wenig über Religion wissen und keinen eigenen Bezug zur organisierten Religion haben, als Aspekte einer Religion wahrgenommen werden. Ehemalige Bürger sozialistischer Gesellschaften etwa, die vollständig »atheistisch« aufgezogen wurden, scheinen an solchen religiösen Markierungen zu erkennen, wann es sich um Religion handelt.⁴

Mit der religiösen Markierung meine ich also diejenigen Aspekte der Kommunikation, die von den meisten Menschen mit Religion in Verbindung gebracht werden. Die »Markierung« entstammt natürlich der traditionellen Trennung von Sakralem und Profanem, die wir alltäglich etwa durch die räumliche Separation (Kirchen und »heilige Orte« im Unterschied zu den profanen Stätten), durch die zeitliche Separation (Weihnachtszeit, Ostern oder die biographischen Passagen etwa der Taufe, der Konfirmation oder der Trauung) oder sozial markiert sind (Taufkind im Taufkleid, Priester im Ornat, Mönch in der Kutte). Die Markierung des Religiösen kann natürlich auch durch rahmende Symbole vollzogen werden, die als Dinge vergegenständlicht sein können, wie Kreuze, Halbmonde oder Altäre, oder als handelnde Symbole, als Handlungsrituale und kollektive Zeremonien, wie etwa Bekreuzigungen, Taufrituale oder Fronleichnamsprozessionen. Natürlich werden auch kommunikative Gattungen – Gebete, Responsorien oder Beichten – hierunter gefasst.⁵

Freilich finden sich in Kirchen auch Formen der Kommunikation, die nicht religiös markiert sind. Wie in jeder Organisation müssen Pläne erstellt, Beiträge bezahlt und Arbeitsberichte geschrieben werden. Wenn ich von populärer Religion auch im kirchlichen Raum rede, meine ich keineswegs diese profanen Formen der Kommunikation. Mit geht es vielmehr um jene Formen, die zwar das Religiöse thematisieren, aber eindeutig der weltlichen populären Kultur entlehnt sind. Die populäre religiöse Musik, die sich sogar nach den verschiedenen Stilrichtungen der Pop-Musik ausrichtet, bietet dafür ein gut »hörbares« Beispiel, auf das ich auch noch kurz eingehen werde. Umgekehrt schließt sie jene Formen der religiösen Kommunikation ein, die in die »Niederungen« der populären Kultur aufgenommen werden. Verschiedene Stilrichtungen der populären Musik – von Punk über Gothic bis zum »Goa«-Stil des Techno – bieten sich als Beispiele hier an. Schließlich impliziert die populäre Religion auch, dass religiöse Themen, die mit der religiös markierten kirchlichen Kommunikation ver-

4 Wohlrab-Sahr, Karstein & Schaumburg, »Ich würde mir das offenlassen«, 2005

5 Ausführlicher zur Rahmung religiöser Kommunikation: Knoblauch, »Transzendenz-erfahrung und symbolische Kommunikation«, 1998

bunden sind, in großem Maße außerhalb religiöser Institutionen kommuniziert werden – häufig ebenso auf Weisen, die keineswegs die Formen der religiösen Kommunikation aufnehmen.

Die »Entgrenzung der Religion« gründet nicht nur im wesentlich transzendierenden Grundzug alles Religiösen, der in der Spiritualität einen besonderen Ausdruck findet. Die Entgrenzung bezieht sich auch auf die Grenzüberschreitungen der religiösen Kultur, genauer: der religiösen Kommunikation. Damit ist nicht nur die (vor allem in den Cultural Studies⁶ breit getretene) Erkenntnis gemeint, dass die Populärkultur mit Vorliebe religiöse Symbole aufnimmt und damit eine Grenzüberschreitung vollzieht. Ich meine damit auch die populärkulturelle Aufnahme religiös markierter Themen. Die populäre Religion schließt überdies die Ausprägungen der populären Spiritualität mit ein. Und schließlich weist der Begriff der populären Religion darauf hin, dass Formen des Populären auch in die organisierte Religion einziehen und ihr damit auch selbst eine Popularität verleihen.⁷

Die dabei vollzogene Entgrenzung bezieht sich also auf die Formen und Symbole wie auch auf die Themen. Während in der Theologie und ihren Verbreitungsmedien (von Gottesdienst-Predigten über die religiösen Printmedien bis zum Wort zum Sonntag im Fernsehen) seit einigen Dezennien schon ausdrücklich profane »alltägliche« Themen aufgenommen werden, finden sich auch viele Themen, die traditionell im »Heiligen Kosmos« des Christentums wie der Religion überhaupt standen, mit aller Selbstverständlichkeit in der populären Kultur wieder, und zwar ohne jeden Anschein religiöser Markierung (ich werde dies am Beispiel des Themas »Tod« erläutern.)

Diese Entgrenzung der Kommunikation bedeutet nicht, dass alle Grenzen zwischen dem Sakralen und dem Profanen eingerissen werden. Manche Kirchen und Sekten betreiben ja eine entschiedene Abgrenzungsarbeit zum Profanen und zu anderen Religionen und markieren damit das Religiöse. Zugleich aber können die Symbole, Formen und Themen eben auch außerhalb dieser Bereiche auftreten – und vice versa. Die Entgrenzung kann deswegen als ein Teil jenes Verlustes der religiösen Tradition angesehen werden, den Hervieu-Léger beobachtet.⁸ Viele Menschen kennen die institutionelle Verortung von Symbolen, Formen und Themen nicht mehr,

6 Vgl. Winter, *Eigensinn*, 2001

7 Dies ist nicht nur dem Katholizismus gelungen, sondern auch den dynamischen Teilen des Protestantismus und, nicht zu vergessen, dem Islam.

8 Hervieu-Léger, *Chain*, 2000

weil sie nicht mehr in den religiösen Traditionen aufgezogen werden.⁹ Dieser Verlust der Tradition führt aber nicht zu einer Rationalisierung der Kommunikation, sondern es kommt zu einer Rekomposition der Religion. Diese Rekomposition folgt keineswegs einem postmodernen Zufall. Sie ist vielmehr davon abhängig, wie sehr bestimmte soziale Gruppen und Milieus mit der Institution Religion verbunden sind.¹⁰ Auch die Ausbildung des spirituellen Codes zeigt, dass die Entgrenzung nicht zur postmodernen »Beliebigkeit« führt, sondern in der Kommunikation neue Formen findet. Dazu kommt, dass die Entgrenzung der Kommunikation nicht notwendig eine Entgrenzung der Kommunikatoren bedeutet; wir finden in den Kirchen natürlich durchaus noch Vertreter der »Jenseitigkeit« – doch wir finden eben auch alle Übergänge, die bis in die populäre Kultur hineinreichen.

Historiker könnten nun einwenden, dass das alles nicht neu sei. In der angelsächsischen Literatur werden diese historischen Ausprägungen einer »volkstümlichen« Religion als »popular religions« bezeichnet.¹¹ Obwohl sich für dieses »Volkstümliche« im Englischen auch der Begriff der »Folk-Religion« anbietet, ist die Bezeichnung »populäre Religion«, wie ich sie verstehe, keine Übersetzung der »popular religion«. Wenn ich von populärer Religion rede, dann in dem Sinne, dass sich die Religion an die neue Form der Populärkultur anpasst. Im Unterschied zu traditionellen Volkskulturen stellt die Populärkultur eine sehr moderne Entwicklung dar, die sich zunächst als Massenkultur über die Grenzen der verschiedenen Bevölkerungsschichten hinweg entfaltet. Obwohl sie in verschiedenen »Stilvarianten« auftritt, die Lebensstilen entsprechen können, kann man sie nicht einem besonderen Lebensstil zuordnen. Denn die verschiedenen Stilvarianten verfügen über ein gemeinsames, übergreifendes Repertoire an Zeichen, Symbolen und Themen, die überall verstanden werden. Der Diskurs der Todesnähe zum Beispiel wird quer über die Ungleichheiten der Sozialstruktur geführt – vom »einfachen Bild-Leser« (wenn das Klischee erlaubt

9 Auf diese religiöse Entsozialisierung hatte Luckmann schon hingewiesen. Er beschreibt in der *unsichtbaren Religion* die Stufen der generationellen Entwöhnung von der offiziellen religiösen Rhetorik.

10 Die Vielfalt der Neuordnung des Religionsunterrichts und die Akzeptanz der Änderungen macht die Differenzen der Milieus sehr deutlich: Während etwa in ostdeutschen Landgemeinden der Ethik-Unterricht sehr stark angenommen wird (auch in manchen Vierteln der größeren Städte), begegnet man in den anthroposophischen Schulen einer westdeutschen Variante der Kirchenferne; dagegen wird in anderen Regionen und Milieus ein klassischer kirchlich betriebener Religionsunterricht, möglicherweise in einer konfessionellen Schule gefordert.

11 Sharot, *Sociology of World Religions*, 2001

ist) bis hin zum Top-Manager. Die Populärkultur ist damit so etwas wie eine kulturelle Klammer, die moderne Gesellschaften umspannt und gemeinsame Kommunikation möglich macht. Die Populärkultur hat zweifellos auch einen jeweils nationalen Zuschnitt, doch nimmt sie ebenso international vermittelbare und verstehbare Formen an; sie ermöglicht damit nicht nur die globale Kommunikation, sondern auch die globale Diffusion kultureller und damit auch religiöser Ausdrucksformen und Inhalte.

Die sichtbarsten Grenzen, die für die populäre Religion verbleiben, sind die Grenzen besonderer spezialisierter Institutionen, wie etwa der Schulen oder der Universitäten, die die Definition von Religion (oder Kultur – also z.B. »guter Musik«, »guter Photographie« etc.) zum Gegenstand haben. Die akademische Theologie, die Kirchen, aber auch die Wissenschaften der Religion setzen der populären Religion deswegen Grenzen und bestimmen, was richtige Religion ist. Die Fronten werden gezogen durch Begriffe wie »rückwärtsgewandter« Fundamentalismus, »naiver« Aberglaube oder »Banalisation« der Religion. Andere, wenig verdächtige Kampfbegriffe lauten »Profanisierung«, »Trivialisierung« oder »Vulgarisierung«, die eine noble Distanzierung von den Kommunikationsformen zu ermöglichen scheinen, die indessen von den Kirchen selbst betrieben werden.

Nicht zufällig sind die Grenzen zu den spezialisierten Institutionen schärfer gezogen als etwa zwischen den sozialen Milieus, wird doch die populäre Kultur selbst von Institutionen getragen, die anderen Regeln folgen als das »religiöse System«, das »Wissenschaftssystem« oder das »Bildungssystem«. Zu diesen Institutionen der populären Religion zählen einmal die vielen »Institute« etwa des New Age, alternative Therapieeinrichtungen oder freikirchliche Seminare, die am Rande des religiösen Systems angesiedelt sind. Dazu zählen auch einige publikumsabhängige und deswegen inhaltlich offenere und durchaus staatlich geförderte Bildungseinrichtungen nicht nur im Bereich des Heilwesens und der psychischen Therapie. Volkshochschulen erweisen sich ebenso als effiziente Vermittler eines religiösen Wissens, das von den Nachfragern auf eine höchst synkretistische Weise genutzt wird.¹² Solche Einrichtungen galten schon für Luckmann als Musterbeispiele »sekundärer Institutionen«, denen man deswegen lediglich eine marginale Bedeutung zuschrieb. Bei dieser Marginalisierung hat man jedoch eine dritte Gruppe von Institutionen übersehen, die eine zunehmende Bedeutung für die Vermittlung religiösen Wissens und die Prägung religiöser Erfahrungen annahmen. Genauer gesagt, sollte man von zwei

12 Vgl. Kurth, *Individualsynkretistische Religiosität*, 2008

ganzen Institutionsbereichen reden, die nicht nur die weltliche populäre Kultur wesentlich mittragen, sondern auch die populäre Religion.¹³ Es sind dies die Medien und die Wirtschaft.

Weder die Medien noch die Märkte dienen überwiegend der Vermittlung der Religion. Die Religion ist beiden Institutionsbereichen nur ein Thema oder ein Gut neben anderen. Doch genau diese Indifferenz, die Medien und Märkte gegenüber der Religion an den Tag legen, erzeugt die Popularisierung. Indem sie Religion wie jedes andere Thema oder wie jedes andere Gut behandeln, befördern sie die Entgrenzung der Religion in die populäre Religion. Die Medien pressen zwar Inhalte in besondere Formen – ansonsten sind ihnen die Inhalte aber gleichgültig. Auch der Markt will vor allem das, was nachgefragt wird. Inhalte sind für ihn nur insofern von Interesse, als sie erfolgreich sind oder nicht. (Erfolg bemisst sich auch hier nicht nur an der »Masse, sondern durchaus auch an bestimmten unterschiedlich bewerteten »Zielgruppen«).

Medien sind allerdings keineswegs nur »Transporteure« der Kommunikation. In jedem Medium nimmt Kommunikation besondere Formen an, die populärkulturelle Züge tragen können. Daneben bilden die Medien einen eigenen Institutionsbereich: Fernsehsender, Anbieter von Internetdienstleistungen oder Redaktionen von Zeitschriften und Zeitungen sind nur die bekannteren unter ihnen. Die Liste weist schon darauf hin, dass die Strukturen der Institutionen eine dramatische Veränderung durchlaufen, die mit den Veränderungen der Medientechnik einhergehen und auch auf die Medienformate durchschlagen. Diese Veränderungen revolutionieren die Struktur der Kommunikation zwischen den Menschen. Sie betreffen natürlich auch die religiöse Kommunikation und sind, wie am Beispiel des Internet deutlich wird, verantwortlich dafür, dass sich die heutige populäre Kultur und populäre Religion von der »Volkskultur« und »Volksreligion« früherer Zeiten so deutlich unterscheiden.

Die Medien folgen, mit Ausnahme eines großen, von der Politik kontrollierten und eines kleinen, von den Kirchen getragenen Bereichs, einer Marktlogik. Da mehr Erträge meist von mehr Nachfrageorientierung abhängen, führt diese mediale Marktlogik beinahe automatisch zur Populari-

13 Hier wie im gesamten Buch verwende ich »Bereiche spezialisierter Institutionen« (im Sinne von Berger und Luckmann) neben gesellschaftlichen »Subsystemen« im Sinne Luhmanns oder auch »Feldern« (im Sinne Bourdieus). Diese Begriffe bezeichnen dieselben Strukturen, legen aber den Akzent auf unterschiedliche Aspekte: Einmal die besonderen Formen des Handelns und Wissens, zum anderen die besonderen Kommunikationsformen und drittens die Herrschaftsverhältnisse.

sierung der Vermittlung und damit zur Förderung der populären Kultur. Das betrifft auch die populäre Religion. Selbst die von den Kirchen kontrollierten Medien haben sich unter dem Druck des Marktes für solche Popularisierungen geöffnet.¹⁴ Wie wir sehen werden, darf man den Markt jedoch nicht auf bloß ökonomische Prozesse reduzieren; vielmehr spielen staatliche und religiöse Institutionen ebenso eine große Rolle, so dass auch andere als individuelle nachgefragte Kommunikationsformen auftreten können. Doch selbst bei diesen nicht freiwirtschaftlichen Institutionen hat sich in den letzten Jahren eine wenigstens oberflächliche Orientierung am ökonomischen Marktmodell durchgesetzt. Sogar die Kirchen verstehen sich zunehmend als »Anbieter«, die ihre Adressaten wie »Kunden« ansprechen.

Wenn man eine vereinfachende Formulierung gebrauchen will, die das Neue etwas undifferenziert auf den Punkt bringt: Der Markt und die Medien sind die »Kirche« der populären Religion. Diese »Kirche« zeichnet sich jedoch durch ihre Indifferenz gegenüber der Religion aus. Weil Markt und Medien diese zentrale Rolle spielen, ist die populäre Religion alles andere als eine »unsichtbare Religion«. Im Gegenteil, sie ist sehr sichtbar, weshalb Casanova als herausragendes Kennzeichen der gegenwärtigen Religion ihre Öffentlichkeit hervorhebt. Casanovas Rede von einer »public religion« ist hilfreich für eine nähere Bestimmung der populären Religion.¹⁵

Private und öffentliche Religion

Der Eindruck einer Wiederkehr der Religion ist sehr stark mit dem öffentlichen Auftreten der Religion verbunden, das wir etwa durch die plötzliche mediale Aufmerksamkeit auf den Islam, am Beispiel des Todes von Johannes Paul II. oder der Wahl des neuen Papstes kaum übersehen konnten. Die Religion, so scheint es vielen, tritt immer mehr an die Öffentlichkeit – und das bedeutet auch, dass sie zuvor offenbar weniger öffentlich war.

In der Tat richtet sich Casanovas These der öffentlichen Religion gegen die Annahme einer zunehmenden Privatisierung der Religion. Wir wollen uns diese vor allem von Luckmann formulierte These, die ich eingangs ange-

14 Sehr anschaulich wird das an der sehr populären Formatanpassung des »Wortes zum Sonntag« nach der Kritik durch Ayass – eine Popularisierung, die nachträglich wieder leicht zurückgenommen wurde; vgl. Ayass, *Das Wort zum Sonntag*, 1997

15 Casanova, *Public Religions*, 1994

deutet hatte, noch einmal in Erinnerung rufen: Wie erwähnt, hatte Luckmann der Säkularisierungsthese entgegen gehalten, dass sie sich zu sehr an der kirchlichen Ausprägung der Religion ausrichte. Zwar nehme die »Kirchlichkeit« der Menschen sichtbar ab; allerdings dürfe diese abnehmende Kirchlichkeit nicht mit einem Schwund der Religiosität überhaupt gleichgesetzt werden. Säkularisiert werde zwar durchaus die Sozialstruktur, weil der Einfluss der Kirchen sowohl auf Politik, Wirtschaft, Kunst und Wissenschaft wie auch auf die Öffentlichkeit und die Orientierungen der Menschen schwinde. Dies aber bedeute nicht, dass die Religion ganz und gar verloren gehe. Denn gerade in den europäischen Gesellschaften, die sehr große kirchliche Organisationen kennen, sei die Differenz zwischen der Kirche und der individuellen Religiosität beträchtlich. Deswegen bestehe die Möglichkeit, dass die Religion gar nicht verschwinde, sondern lediglich ihre Form verändere. Da diese Formveränderung mit einer Entinstitutionalisierung verbunden sei, benutzte Luckmann die Metapher der »unsichtbaren Religion«.

Unsichtbar ist diese Religion für ihn nicht nur deswegen, weil sie gleichsam aus den großen kirchlichen Organisationen auswandert; unsichtbar ist sie in Luckmanns Augen auch, weil sie einem Prozess der Privatisierung unterworfen sei. Das bedeutet zunächst, dass Religion immer mehr zur Privatsache werde. Ob jemand katholisch, atheistisch oder protestantisch sei, spiele weder für Ausbildung noch Beruf eine entscheidende Rolle (abgesehen vom institutionellen Bereich selbst: natürlich könnten nur Katholiken katholische Pfarrer werden). Die religiösen Auffassungen würden zu einer Angelegenheit, die nurmehr die Einzelnen und ihre engsten Kreise angehe, insbesondere ihre Familien und Haushalte.

Weil sich die Religion in den privaten Raum verlagere, würden die Kirchen in immer stärkerem Maße zu Dienstleistungsanbietern und träten vor allem als symbolisch-repräsentative Institution in Erscheinung, die immer weniger Ansprüche an ihre Mitglieder stellen könnten. Da sie zum Beispiel nicht mehr an eine öffentliche Kultur und bestimmte Institutionen gebunden sei, habe die bloße Zugehörigkeit zu einer Kirche immer weniger Auswirkung auf die Werte, Einstellungen und Lebensformen ihrer Mitglieder. Zugleich sei die kirchliche Religion immer weniger in der Lage, die für die Menschen wichtigen Themen aufzunehmen, die zunehmend um ihre individuellen Probleme, um die Selbstverwirklichung der Einzelnen und damit um ihre Privatsphäre kreisten. Die Privatsphäre ihrerseits sei in verschiedene Institutionen eingebettet, zu denen – neben der Familie – immer mehr andere »sekundäre Institutionen« zählten, die auch als Sinnanbieter für die einzelnen Personen auftreten könnten. Darunter fasst Luckmann etwa

Therapie-, Beratungs- und Lebenshilfeeinrichtungen, Selbsthilfegruppen, aber auch mediale Versorger von Sinnangeboten.

Luckmanns These der Privatisierung umfasst, genau betrachtet, mehrere Aspekte: Den ersten Aspekt könnte man im Kontrast zum »öffentlichen Raum« bestimmen. Privatisierung bedeutet dann eine Ablösung der religiösen Vorstellungen und Praktiken der Einzelnen von den lokalen Öffentlichkeiten (Dorf, Nachbarschaft, Hausgemeinschaft, Haushalt oder Familie). Diese Ablösung kann soweit gehen, dass sie zu einer völligen Individualisierung des Entscheidens führt. Entsprechend definiert Roof auch die Spiritualität: »Sowohl der herkömmliche gefasste Glaube wie auch die Spiritualität in ihrer extremen Fassung als Alternative zum Glauben geben Anlass zum Nachdenken und machen eine Entscheidung erforderlich, vor allen Dingen dann, wenn kein besonderer Typ der religiösen Organisation oder spirituellen Aktivität das symbolische Feld des Heiligen beherrscht.«¹⁶ Die neue Form der Religiosität oder Spiritualität zeichnet sich nach Roof dadurch aus, dass sie im Alltag auftritt. Sie wird im Kontext des täglichen Lebens verfolgt, geschaffen oder erfahren.¹⁷ Doch selbst dann wäre der Begriff der Individualisierung nicht in vollem Umfange zutreffend,¹⁸ können sich die Einzelnen ja immer auch für Gemeinschaften entscheiden.

Ein zweiter Aspekt betrifft eher die Subjektivierung des religiösen Diskurses bzw. der religiösen Kommunikation. Luckmann betont in diesem Zusammenhang eine entscheidende Verlagerung der religiösen Themen auf die Probleme des individuellen Lebens. Er spricht sogar von einer »Schrumpfung der Transzendenzen«, also der abnehmenden Bedeutung der großen sakralen Deutungen.¹⁹

Privatisierung bezieht sich drittens auf die Rolle bzw. »Funktion« der Öffentlichkeit in ihrer Wechselwirkung mit Politik, Wirtschaft, der Wissenschaft oder auch dem Bildungssystem. Privatisierung bedeutet in diesem Zusammenhang, dass die Religion sich aus dem öffentlichen Raum zurückzieht und damit ihre Bedeutung in der Interaktion mit anderen »Systemen« einbüßt.

16 Roof, *Spiritual Marketplace*, 1999

17 Roof definiert die postmoderne Spiritualität der amerikanischen Nachkriegsgeneration mit fünf Merkmalen: Die Betonung der subjektiven Wahl, das Mischen der Codes, die Bezugnahme auf New Age bzw. östliche Traditionen und konservative, evangelikale, häufig pfingsterliche oder charismatische Religionen; die hohe Bewertung der religiösen Erfahrung und des Wachstums sowie die Vermeidung von Institutionen und Organisationen. Roof, Carroll & Roozen, »Conclusion: The Post-War Generation«, 1995

18 Pollack, *Säkularisierung*, 2003

19 Luckmann, »Shrinking Transcendence«, 1990

Casanovas These einer öffentlichen Religion richtet sich in der Hauptsache gegen den letzten Aspekt der Privatisierungsthese. Wenn er sagt, die Religion sei gar nicht privatisiert, sondern zu einer »öffentlichen Religion« (»public religion«) geworden, dann meint er damit, dass sich die Religion sichtbar in der gesellschaftlichen Moral und in der öffentlichen Ordnung niederschlägt. Zugleich mischten sich politische Institutionen immer mehr in bislang als privat betrachtete religiöse Angelegenheiten der Menschen ein (Abtreibung, Kopftuch). Diese »religionization« bzw. Politisierung der Religion verstärke sogar noch die öffentliche Rolle der Religion. Anstelle einer Privatisierung hätten wir es mit einer Entprivatisierung zu tun.²⁰

Unter Entprivatisierung versteht er genauer »den Prozess, in dem die Religion den ihr angestammten Ort in der Privatsphäre verlässt und die undifferenzierte Sphäre der Zivilgesellschaft betritt, um sich dort an den laufenden Auseinandersetzungen, diskursiven Rechtfertigungen und neuen Grenzziehungen zu beteiligen«.²¹ Entprivatisierung betrifft also die Funktion der Religion mit Blick auf andere Systeme. So hebt Casanova etwa die Rolle der Religion für das Rechtssystem hervor: In vielen Gesellschaften tritt die Religion vehement etwa für das Recht auf Leben in einer Weise ein, die nicht nur die gesetzgebenden Einrichtungen beeinflusst, sondern direkt auch für die Rechtssprechung relevant wird. Entprivatisierung findet auch statt, wenn die rechtliche Autonomie der Bestimmung über verschiedene ethische Fragen durch die Religion in Frage gestellt wird oder wenn traditionelle Lebenswelten vor administrativen Zugriffen oder staatlichen Interventionen geschützt werden sollen. Entprivatisierung findet in seinen Augen sogar schon dann statt, wenn sich die Gesellschaft durch das Auftreten der Religion in der öffentlichen Arena nicht mehr bedroht fühlt.

Diese Maßnahmen haben keineswegs eine Beschränkung der Privatsphäre zur Folge, sondern führen seiner Ansicht nach zur Entstehung einer öffentlichen Religion, einer »public religion«. Wie er für den Fall Polens, Spaniens, aber auch für Brasilien oder die USA zeigt, tritt die organisierte Religion als ein Akteur auf, der sich erkennbar in die Belange der Zivilgesellschaft einzumischen versucht und dessen Einmischung als Öffentlichkeit sichtbar wird, und zwar hinsichtlich verschiedener Institutionen: Es gibt nun eine Öffentlichkeit, die sich zwischen dem Staat und der Religion ausbildet, eine Öffentlichkeit zwischen der Politik und der Religion und schließlich eine Öffentlichkeit zwischen der Zivilgesellschaft und der Religion.

20 Bielefeldt & Heitmeyer, *Politisierte Religion*, 1998

21 Casanova, *Public Religions*, 1994, 65f (meine Übersetzung)

Casanovas Hinweis auf die »öffentliche Religion« ist sicherlich begründet, besonders wenn er auf den dritten Aspekt der Privatisierung abhebt: Religion – im Sinne der organisierten Religion, also hierzulande als Kirche und Konfession – bleibt als Institution eine sichtbar wirkende öffentliche Kraft, die sich damit auch fortwährend selbst zum Thema macht. Allerdings ist schon seine damit verbundene Zusatzthese zumindest für den deutschen Fall zweifelhaft, dass diese öffentliche Rolle das Ergebnis eines Prozesses der Entprivatisierung sei. Wenn man annehmen darf, dass die Religion wenigstens in der Bundesrepublik der 1950er-Jahre eine öffentliche Rolle einnahm, dann lässt sich zwar durchaus eine leichte Veränderung für die 1960er- und 1970er-Jahre nachweisen.²² Die Kirchen geraten zu dieser Zeit offenbar in eine Krise, doch halten sie prinzipiell ihre Position aufrecht und bleiben eine der bedeutenden Stimmen im öffentlichen Konzert. Während sie in der DDR an Einfluss verlieren,²³ treten die Kirchen in der Bundesrepublik weiterhin als »zivilgesellschaftliche Akteure« auf, die auch im Kreise der anderen Institutionsbereiche sehr stark wahrgenommen werden. Auch wenn es durchaus folgenreiche Rückschläge gab – etwa der Niedergang der deutschen konfessionellen Presse –, haben insbesondere die beiden großen Kirchen in Deutschland recht konstant ihre Rolle als öffentliche Akteure erfüllt, ohne deutlich und durchgängig in einen Widerspruch zu den führenden politischen Parteien zu geraten. Die Aufmerksamkeit auf diese öffentliche Religion ist sicherlich nach der Wahl Kardinal Ratzingers zum Papst noch gewachsen, doch wäre es etwas übertrieben, daraus eine grundlegende Änderung ihrer Rolle als Akteur innerhalb der gesellschaftlichen Institutionen abzuleiten.²⁴

Wie aber sieht es mit der Thematisierung der Religion in der öffentlichen Kommunikation aus? Wenn wir uns zunächst auf die bundesdeutsche Medienöffentlichkeit beschränken, können wir ab den 1960er-Jahren ein zunehmendes Interesse innerhalb der Massenmedien beobachten,²⁵ doch gleichzeitig nimmt der Einfluss der Kirchen auf die mediale Öffentlichkeit ab. Griff die Kirche in den 1960er-Jahren noch massiv etwa in die Zensur von Filmen ein, um ihre moralischen Vorstellungen durchzusetzen, so verzichtete die ausführende Organisation, die »Freiwillige Selbstkontrolle«, seit

22 Hannig & Städter, »Die kommunizierte Krise«, 2007

23 Pollack, *Kirche in der Organisationsgesellschaft*, 1994

24 Gleichwohl muss man wellenartige Veränderungen einräumen; die allerdings nicht untersucht wurden. In der Bundesrepublik dürfte die organisierte Religion zwischen Mitte der 1980er und Ende der 1990er ihren Tiefstand erreicht haben.

25 Hannig & Städter, ebd.

dem Ende der 1960er-Jahre auf alle religiösen Zensurargumente. Die von ihr betriebene Beobachtung der Zeitschriften wird im Jahr 1970 eingestellt.

Dafür verlagert sich der thematische Schwerpunkt des öffentlichen Interesses an der Religion: Zum einen nehmen die kritischen Berichte über die Kirchen im Rahmen eines mehr und mehr antikirchlichen Journalismus massiv zu. Und zum anderen – für uns sehr bedeutsam – bringen die Medien immer mehr andere religiöse Themen selber auf: »Dabei wurde nicht mehr nur – so belegen es beispielsweise die großen Serien in Stern und Twen – rein anlassorientiert berichtet, es waren nicht allein bestimmte Ereignisse wie Kirchen- oder Katholikentage, die ein Medienecho auf sich zogen. Eher wurden religiöse Themen seitens der Massenmedien vermehrt eigenständig auf die Agenda gesetzt. Die kirchlich normierte Religion war dabei oft nur noch Ausgangspunkt der journalistischen Auseinandersetzungen. Vielerorts unternahmen die Redakteure nun den Versuch, Religion selber neu zu definieren, meist im vermeintlich demokratischen Rückbezug auf Lesermeinungen und Repräsentativ-Umfragen.«²⁶ Die Thematisierung der »Jugendreligionen« durch den Stern und die Bildzeitung spielte hier sicherlich hinein, die nun »andere Formen« der Religion in das Interesse der Öffentlichkeit stellten. So deutet sich in den 1960er- und 1970er-Jahren schon an, was hier als populäre Religion bezeichnet wird. Die Medien selbst übernehmen die Thematisierung der Religion; sie thematisieren die herkömmliche Religion auf eine neue kritische Weise, und sie thematisieren andere Formen der Religion.

Der Versuch einer Ausweitung von den Massenmedien auf andere Formen der öffentlichen religiösen Kommunikation ist empirisch schwer nachzuweisen.²⁷ Die Hinweise deuten eher ein gleichbleibendes, ja eher anwachsendes Interesse an Religion an. So zeigt etwa der »Trendmonitor ›Religiöse Kommunikation« eine zunehmende Bereitschaft zum Gespräch über religiöse Themen.²⁸ Dabei falle es den meisten Menschen (59 Prozent) leicht, über Religion zu sprechen; in der Regel fänden sich auch geeignete und interessierte Gesprächspartner. Doch auch dies sollte man nicht als Ausdruck einer zunehmenden oder gar gleichbleibenden kirchlichen Kommunikation deuten, denn nur noch 16 Prozent der weiblichen bzw.

26 Hannig & Städter, »Die kommunizierte Krise«, 2007

27 Mit Gerhards und Neidhardt kann man die massenmediale Öffentlichkeit von der Versammlungsöffentlichkeit und der Encounteröffentlichkeit unterscheiden. Gerhards & Neidhardt, »Strukturen und Funktionen moderner Öffentlichkeit«, 1991

28 Institut für Demoskopie Allensbach, *Trendmonitor Religiöse Kommunikation*, 2003

fünf Prozent der männlichen katholischen Befragten derselben Umfrage gaben an, über eine enge Bindung zu den Kirchen zu verfügen, und eine ebenso geringe Übereinstimmung zeigte sich bei den befragten Katholiken mit der offiziellen Haltung der Kirche (34 Prozent waren mit der Rolle des Papstes einverstanden, nur zwölf Prozent mit der kirchlichen Empfängnisverhütung oder dem Zölibat).

Entgrenzung von Privatheit und Öffentlichkeit

Während sich also die institutionelle Öffentlichkeit der organisierten Religion in den letzten Jahrzehnten nicht grundlegend geändert hat, sind mit Blick auf die anderen zwei Aspekte der Privatisierung durchaus tiefgreifende Veränderungen zu beobachten. Was die Kommunikation angeht, hat sich nicht nur die Thematisierung des Religiösen von den Vorgaben der Kirchen offenbar weitgehend abgekoppelt. Zugleich änderten sich auch die Strukturen der religiösen Kommunikation auf revolutionäre Weise, und zwar aus zwei Gründen: Die Durchsetzung der kommerziellen Massenmedien zum einen haben vielen Medien der hieszulande so finanzstarken Kirchen den Garaus gemacht. Sie haben überdies zu einer Orientierung an der Nachfrage und zum Wettbewerb geführt – also zur Durchsetzung eines Marktmodells. Zum Zweiten hat sich die religiöse Kommunikation durch die Einführung der neuen digitalen Medien verändert, und zwar auf eine Weise, die die grundlegende Struktur der medialen (und damit auch der face-to-face) Kommunikation berührt.

Dies hat weit reichende Folgen für das Verhältnis von Privatheit und Öffentlichkeit, insofern die rasant zunehmende Nutzung der neuen interaktiven, von Einzelnen zu bedienenden Medien dazu führt, dass Menschen zunehmend »in« ihrer Privatsphäre öffentlich zugänglich werden und sich auch öffentlich zugänglich machen: Schon der Anrufbeantworter hat gleichsam ein akustisches Vorzimmer in jede Wohnung gestellt²⁹; auch das Handy ist ein Instrument, das vor allem eines leistet: Eine Öffentlichkeit in jeder möglichen Situation herzustellen (und das sogar im doppelten Sinne, denn man ist nicht nur überall und in jeder öffentlichen Situation erreichbar, sondern führt auch die private Kommunikation in aller Öffentlichkeit). Derselbe Effekt wird durch Webcams, Emails und das Internet erzeugt: Hier kann

29 Knoblauch & Alvarez-Caccamo, »I was calling you«, 1992

jeder und jede Einzelne mit eigener Homepage sogleich eine ganze Weltöffentlichkeit ansprechen. Die technischen Überwachungssysteme verstärken das noch: Unsere privaten Bewegungen werden in privatwirtschaftlichen wie öffentlichen Gebäuden, in Parkhäusern, Fußgängerzonen und öffentlichen Verkehrsmitteln beobachtet, aufgezeichnet und verfügbar gemacht, und das gilt auch für jede Form der digital übertragenen Kommunikation, wie Telefonate, Internetaktivitäten oder Emails.

Die Auflösung der Grenze von Privatheit und Öffentlichkeit ist nicht allein den interaktiven Medien zuzuschreiben, sondern begann schon mit den »Massenmedien«.³⁰ Dennoch ist daran zu erinnern, wie explosionsartig die digitalen interaktiven Medien verbreitet wurden. War es vor zehn Jahren noch eine kleine Minderheit, so ist mittlerweile schon die große Mehrheit der Deutschen im Netz, und die Schwellenländer ziehen mit rasanter Geschwindigkeit nach. Seine Bedeutung erkennt man daran, dass das Internet die Struktur der Musikindustrie, der Buchverlagsbranche, der Publizistik und des Fernsehens grundlegend verändert, und zwar auf eine Weise, die eine Anpassung dieser Medien an das Internet (und die Ausbildung von Mischformen) zur Folge haben wird.

Ich möchte diese technische Aufweichung der Grenzen von Privatheit und Öffentlichkeit hier nicht als eine Form der Kolonialisierung durch eine fremde Macht (das »System« oder »Big Brother«) überzeichnen, weil dieser Entwicklung eine zweite entspricht, die in der Macht des Subjekts steht, also auf freier Entscheidung beruht. Diese Entwicklung besteht in der massenhaften »Veröffentlichung« des Privaten oder Individuellen, seien es Logbücher, Videoaufnahmen aus dem Schlafzimmer oder intimste Berichte über die privatesten sexuellen Interessen.

Die Unterscheidung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen wird brüchig.³¹ Wenn man sich nämlich die gegenwärtigen Ausprägungen der populären Religion ansieht, dann scheint es keineswegs mehr statthaft, sie durch den Unterschied von Privatheit und Öffentlichkeit zu bestimmen. Man kann auch nicht sagen, das Populäre schiebe sich sozusagen zwischen Privatheit und Öffentlichkeit. Das Populäre führt vielmehr zu einer Entgrenzung von Privatem und Öffentlichem: Das Private okkupiert den öffentlichen Raum und zerstört ihn dadurch, dass es die Grenze auf-

30 Keppler, *Wirklicher als die Wirklichkeit*, 1994, 83ff

31 Das ist jedenfalls die These von Sennett, der deswegen auch von einer Tyrannei der Intimität spricht, die die Grenzen zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten sprengt. Sennett, *Tyrannei der Intimität*, 1986

hebt oder das Verhältnis von Öffentlichem und Privatem umkehrt. »Damit werden private Interessen und private Fragestellungen zu Gegenständen des Öffentlichen gemacht.«³² Die Überschreitung der Grenze zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen ist sicherlich ein Merkmal der populären Kultur: Was thematisch privat ist, kann öffentlich zugänglich gemacht werden, und diese öffentliche Zugänglichkeit kann selbst in einer Präsenz-öffentlichkeit mit Anderen geschehen oder eben alleine.

Für die Religion und ihre spirituelle Ausprägung ist hervorzuheben, dass gerade das Private des Religiösen – die Rituale der Einzelnen oder die besonderen religiösen Erfahrungen – einen offenbar massenhaft gewünschten Ort im Internet finden. Wo früher die Betroffenen mit den ethisch kontrollierten Mitteln der Forschung noch zu diesen privaten und sensiblen Themen aufwändig befragt werden mussten, stellen sie ihre einst so geschützten Erlebnisse für jeden verfügbar ins Netz oder sie »treffen« sich dort mit Wildfremden, um mit ihnen gemeinsame Rituale durchzuführen. Man kann zum Beispiel seine Todesnäheerfahrung nun in ein entsprechendes Forum stellen und macht damit für jede interessierte Person öffentlich zugänglich, was noch vor wenigen Jahren höchst privat und nur unter vorgehaltener Hand berichtet wurde; man trifft sich mit Unbekannten, um in Erinnerung an gemeinsam bekannte oder den anderen jeweils unbekannt Tote Kerzen aufzustellen, man entwirft Avatare mit Phantasiennamen und Phantasieaussehen, um in einer virtuellen Kirche die eigene Beichte abzulegen. Dies wird ergänzt durch die massenhafte Veröffentlichung der eigenen privaten und zum Teil sehr intimen Bilder und Videos. Zu jedem religiösen Thema finden sich massenhafte Erfahrungszeugnisse, die für alle Interessierten leichthin zugänglich sind – von den Buchläden, in denen die Bekenntnisliteratur vorherrscht, bis hin zum Internet, das mit diesen Erfahrungen vollgestellt ist. So unbedeutend diese privaten und damit gleichsam »vulgären« Verlautbarungen gerade für die Experten der Religion sein mögen, sollte man nicht die grundlegende Transformation übersehen: Dass damit auch die vermeintlich privatisierte Religion die Öffentlichkeit nicht nur sucht, sondern leichthin findet. Das ist die Stelle, an der sich die Spiritualität des Subjekts und die Popularität der Religion treffen.

Man könnte diese neue Bedeutung der Öffentlichkeit zwar auch als einen Grund für die »Entprivatisierung« ansehen, doch haftet dem Veröffentlichten immer auch der Zug dessen an, was einst verborgen in der Privatsphäre lag. Das wird am deutlichsten, wenn man es mit der »öffentlichen

32 Junge, *Zygmunt Bauman*, 2005, 84

Religion« vergleicht, von der Casanova spricht. Im Unterschied dazu geht es nämlich nicht um öffentliche Verlautbarungen von Institutionen und auch nicht um die Gemeinschaft rasonnierender Bürger im öffentlichen Raum, die er prototypisch im englischen Pub, im Pariser Salon oder im Wiener Kaffeehaus repräsentiert sieht; es geht um die individualisierte Nutzung eines technischen Mediums, die mit dem Personal Computer jede Kommunikation zunächst zu einer einseitigen Sache des Einzelnen macht. Die technisch-mediale Entwicklung erlaubt die lokale Entkoppelung der Kommunikation von den Anderen und schafft damit eine Privatsphäre ohne notwendige Gemeinschaft. Diese technische Individualisierung bewirkt jedoch auch eine soziale Individualisierung, wenn man das Soziale ganz wesentlich als Kommunikation ansieht. Und in der Tat kommt es zur sozialen Individualisierung dadurch, dass die Einzelnen kraft des technischen Mediums kommunizieren und damit sozusagen direkt an die Öffentlichkeit angeschlossen sind, ohne darin aufzugehen. Dennoch erscheinen sie, bei allem was sie tun, als »Nachfragende«. Schon ihre bloße Beteiligung an der Kommunikation kann in Form von »Einschaltquoten« oder »Klicks« unmittelbar ökonomische Relevanz gewinnen. Dies bildet die ökonomische Grundlage für die Medienorganisationen und diejenigen, die sie mit Inhalten versorgen. Aus diesem Grund bilden die Medien und der Markt die zwei wesentlichen Komponenten der populären Kultur und damit auch der populären Religion.

Bevor ich die Grundzüge der populären Religion skizziere, erläutere ich die Rolle der Medien für die Religion und lenke den Blick darauf, wie sich die Ökonomisierung auf die Religion auswirkt – ein Thema, das breit unter dem Titel des »Marktes der Religion« verhandelt wird. Ohne mich nur auf die »strukturellen« Aspekte zu beschränken, werde ich zwischen- durch wieder einzelne Beispiele für die populäre Religion anführen.

Die populäre Religion und die Medien

Medienwandel und Religion

Weil Religion erst durch ihre Kommunikation sozial wahrnehmbar und wirksam wird, spielen die Medien der Kommunikation eine große Rolle nicht nur dafür, in welcher Weise die Religion auftritt. Es gibt auch durchaus Autoren, die der Meinung sind, dass die Medien und ihre Veränderungen eine Auswirkung auf die Inhalte der Religion haben. In einfachen Gesellschaften erfolgte religiöse Kommunikation zunächst mündlich – und

die Face-to-face-Kommunikation spielt auch heute noch eine bedeutende Rolle. Für die Verbreitung der Religion und ihre Organisation in komplexen Gesellschaften aber wurde die Schriftlichkeit immer wichtiger. Sie führt zur Ausbildung eines Expertentums von »Schriftgelehrten«, sie ändert auch den Charakter einer Religion grundlegend: Mündliche Kommunikation wird über formelhafte Wendungen und festgefügte Formen tradiert und ist mit einer Denkweise verbunden, die als »synthetisch« bezeichnet wird, die also typische Erfahrungszusammenhänge und deren Bezeichnungen nicht voneinander trennt. Dagegen führt die Schriftlichkeit durch ihre größeren Möglichkeiten zur Abstraktion einen »analytischen« Charakter in die Kommunikation ein. Denn während die Mündlichkeit wenig Abstand und Abstraktionsmöglichkeiten von Erfahrungen erlaubt, können Worte durch die dauerhafte schriftliche Materialisierung zum Objekt von analytisch-logischen Betrachtungen und argumentativen Auseinandersetzungen werden.

Diese Rolle der Medien beschreibt in einer etwas saloppen Sprache Hörisch, wenn er den Erfolg des Frühchristentums erklärt: »Dank eines gut funktionierenden römischen Postsystems hat der Medienprofi Paulus dann eine Mega-Organisation geschaffen, die sich über zweitausend Jahre halten konnte. In ihrer Hochzeit hat sie mit der Kathedrale, die Fensterlichtspiele, Musikklänge, Worte, liturgische Tanzschritte und – bis heute cybertechnisch unerreicht – Gerüche zu einem hochkomplexen Erlebnis integriert, die die Idee des Multimedialen ins Werk setzt.«³³

Ein weiterer Wandel aber führt zu einer Vertiefung dieses Unterschieds von Mündlichkeit und Schriftlichkeit: der Übergang von der Handschrift zur Druckschrift und der damit einhergehenden Entwicklung einer Druck- und Medienindustrie. Die technischen Hintergründe dieses Wandels sind allgemein bekannt: Um 1450 hatte Gutenberg Techniken zum Drucken und zur Prägung metallischer Lettern so weit entwickelt, dass er sie wirtschaftlich anwenden konnte. Die Art, wie die Druckerpresse eingesetzt wurde, zeitigte rasch Folgen, die von Eisenstein herausgearbeitet wurden. So ist die Renaissance ohne den Buchdruck ebenso undenkbar wie die wissenschaftliche Revolution und – die Reformation.³⁴ Denn die von ihr geforderte individuelle Selbstvergewisserung darüber, was in der Bibel steht, setzte zunächst voraus, dass die Bibel als Buch massenhaft verfügbar war – also den Buchdruck. Zudem förderte die individuelle Bibellektüre auch den Individualismus des Glaubens. Und schließlich hatte die bessere Verfügbarkeit

33 Hörisch, *Gott, Geld, Medien*, 2004, 166

34 Eisenstein, *The Printing Press*, 1979

von Texten und die Interaktion zwischen Berufen wie etwa Druckern und Gelehrten, die solche Texte schufen, veränderte Lernvorgänge zur Folge.

Eine indirekte Folge der Druckerpresse war also die abnehmende Bedeutung der religiösen Institutionen, insbesondere der römisch-katholischen Kirche. Zwar hatte die Kirche anfänglich noch die neuen Methoden der Textherstellung unterstützt (Der Klerus beauftragte Drucker, liturgische und theologische Werke herzustellen, und viele Klöster hatten Drucker in ihren Mauern angestellt). Doch konnte die Kirche die Aktivitäten der Drucker und Buchhändler nicht mehr auf dieselbe Weise kontrollieren wie die der Schreiber und Kopisten ihrer Manuskripte, und zwar allein schon deswegen, weil es schlicht zu viele Druckereien gab, die ihre Texte in großem Maßstab vertreiben konnten. Die Versuche religiöser und politischer Autoritäten, Gedrucktes zu unterdrücken, waren wenig erfolgreich. Wer in einem Land nicht drucken konnte, wick auf ein anderes aus und schmuggelte das Druckwerk wieder zurück. Die Zensur regte einen lebhaften Handel mit verbotenen Büchern an. Das Wachstum der Druckerpresse führte zur Entstehung neuer Zentren und Netzwerke, die sich zunehmend außerhalb der Kontrolle der Kirche (und zunehmend auch des Staates) befanden.

Das Aufkommen der Druckerpresse wird nicht nur als der Beginn der »Massenkommunikation« angesehen. Für die Religion hat sie auch schon damals eine zunehmende Marktorientierung zur Folge. Denn die frühen Druckerpressen waren großteils kommerzielle Unternehmen, die sich kapitalistisch organisierten. Ihr Erfolg hing davon ab, dass Gedrucktes auf profitable Weise hergestellt wurde – dass also symbolische Formen wie Waren vertrieben wurden. Die Entwicklung der Presse wurde damit zu einem wesentlichen Movers der kapitalistischen Wirtschaft, die sich im späten Mittelalter und der frühen Neuzeit allmählich entwickelte.³⁵ Zugleich wurde dieser Medienmarkt selbst zu einer symbolischen Macht, deren Stellung sowohl zu den religiösen Institutionen auf der einen Seite wie auch zu den politischen Einrichtungen der neuen Nationalstaaten auf der anderen Seite noch wenig geklärt war. Während in Europa die Politik diesen Markt stark regelte, konnte er sich in den Vereinigten Staaten ziemlich ungeregelt entfalten.

³⁵ Das kann man auch in Bezug zu Webers Frage nach der Sonderentwicklung des abendländischen Kapitalismus setzen, zeichnet sich die abendländische Nutzung der Druckerpresse im Unterschied zur chinesischen ja gerade durch ihre Marktorientierung aus; vgl. Weber, *Wirtschaftsethik der Weltreligionen*, 1988

Die Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit, wie sie oben beschrieben wurde, stellt sich erst durch die Nutzung der Massenmedien ein. Sie werden von zentralen, großen Organisationen angeboten, die sehr kapitalintensiv sind. Zwar besteht ihre Aufgabe darin, sich an die Einzelnen zu wenden. Doch sind diese Einzelnen lediglich als Konsumenten des Angebots eingebunden, ohne auf dessen Inhalte einen Einfluss nehmen zu können – und ohne auch wirklich antworten zu können. Diese Passivität bildet allerdings auch einen Schutzraum: Die Einzelnen sind nicht wirklich identifizierbar und »unbekannt«, ja man weiß nicht einmal so recht, ob sie als einzelne, in Paaren oder Gruppen kommunizieren – und es spielt auch für die Medien-Institutionen lange Zeit keine zentrale Rolle.

Im Bereich der Religion ist diese Umstellung auf die Massenmedien als »electronic church« bezeichnet worden. Elektronische Kirche bezeichnet allgemein die Verkündigung der christlichen Heilsbotschaft über Fernsehsender und andere neue Medien (Videokassetten, Radiokanäle, World Wide Web usw.).³⁶ Schon seit den 1940er- und 1950er-Jahren arbeiteten die großen Denominationen mit den ersten amerikanischen Fernsehsendern zusammen. Seit den achtziger Jahren traten dann vor allem fundamentalistische Kreise mit dem intensiven Einsatz der Massenmedien in Erscheinung. Dazu zählt die tägliche oder wöchentliche Ausstrahlung von Fernsehpredigten mit ihrer Verbindung von Verkündigung und Show-Elementen, die auf die momentane Bekehrung der Zuschauer drängt.

Die »elektronische Kirche« schuf eigene Sendeformate, die sich später auf die Formen der Gottesdienste und »events« auswirken sollten. Sie entwickelte auch eine eigene Organisationsstruktur innerhalb des Medienbereichs, die einen Einfluss nicht nur auf religiöse, sondern auch auf politische und kulturelle Institutionen ausübt. Im Jahr 2000 gab es in den Vereinigten Staaten 245 kommerzielle und fünfzehn nichtkommerzielle Fernsehsender, und etwa 800 Radiosender gaben an, dass wenigstens ein Teil ihres Programms christlich oder religiös sei; 650 nannten sich »Gospel«-Sender und 43 wurden dem »New Age« zugerechnet. Daneben widmen sich mehrere Kabelsender der Religion, einschließlich dem »Catholic Eternal World Television Network«, das angibt, über 58 Millionen Subskribenten zu haben. Der protestantische Odyssey Kanal gibt 28 Millionen Subskribenten an.³⁷ Es gibt 221 christliche Fernsehstationen sowie 60 Programme, die in andere Sender integriert sind. Den Angaben der Sendean-

36 Hoover, *Mass Media Religion*, 1988

37 Hoover, *Religion in the Media Age*, 2006

stalten zufolge sollen 130 Millionen Amerikaner diese Programme sehen, Kritiker räumen immerhin 28 bis 30 Millionen ein.

Die Verbindung von Religion und Medien beschränkt sich keineswegs auf die Electronic Church in den Vereinigten Staaten. Vielmehr gehen die elektronischen Medien schon im Fernsehzeitalter, noch mehr aber in Zeiten des Internets mit einer Globalisierung der religiösen zur einer »transkulturellen« Kommunikation einher.³⁸ Die neuen elektronischen Medien, Internet, World Wide Web und Web 2.0 werden besonders intensiv auch von Gruppierungen benutzt, die zu den Neuen Religiösen Bewegungen gezählt werden, wie auch von all den Einrichtungen, die als Anbieter der populären Spiritualität auftreten. Die Globalisierung der medialen Kommunikation ist natürlich auch in der katholischen Kirche zu beobachten. In Brasilien etwa betreibt sie gegenwärtig 122 Rundfunkstationen. Die globale Mediatisierung wurde mit den Weltreisen des Papstes Johannes Paul II augenfällig. Aber auch die protestantischen Bewegungen nutzen diese Medien in einem massiven Ausmaß. So wurden allein die Veranstaltungen von Billy Graham über Satellit in 165 Länder an zehn Millionen Menschen ausgestrahlt.

An den Veranstaltungen von Billy Graham lassen sich auch die Veränderungen der religiösen Kommunikation veranschaulichen, die die Blaupause der Popularisierung der Religion abgab. Zwar gab es schon vorher mediale religiöse Medien-Kampagnen. Grahams Kampagnen aber zeichneten sich als erste durch ein intensives Zusammenspiel von Medien, Marketing und religiöser Botschaft aus. Das umfasst zum einen die professionelle mediale Inszenierung, die auch die Annahme massenmedialer Formate, wie etwa Interviews, mit einschloss. Dazu zählte auch die Beteiligung von prominenten Personen des öffentlichen Lebens, insbesondere Vertretern der amerikanischen Populärkultur, wie etwa die Countrysänger Stuart Hamblen und Johnny Cash. Dieser Einsatz der Massenmedien erfolgte im Rahmen eines professionellen Managements, umfassender Kampagnen und riesiger »Events«, die die Medien unterstützten. Graham mietete den Madison Square Garden erstmals für eine Serie religiöser Veranstaltungen und begleitete sie mit einer Werbekampagne (einschließlich 35.000 Werbepostern); zusätzlich trat er in lokalen Sendern sowie in den landesweiten Fernsehprogrammen auf, so dass er am Ende über 1,8 Millionen Menschen in seinen Veranstaltungen begrüßen konnte.

Die religiöse Kampagne war keineswegs isoliert, sondern hatte – besonders im heiß laufenden Kalten Krieg – durchaus politische Unterstützung

38 Hepp, *Transkulturelle Kommunikation*, 2006

erfahren. Eisenhower stand hinter Graham, da er die Bedeutung der Religion für eine effiziente Regierung erkannte. Wie Balbier hervorhebt, war Grahams Kampagne auch für die Subjektivierung dieser Art der Religion verantwortlich. Denn die Veranstaltungen waren Medienevents, so dass die Bekehrung nun nicht nur zu einer »Fernsehkonzersion« Einzelner vor großem Publikum wurde; nun konnte auch das einzelne Konversionserlebnis vor den Massen öffentlich bekundet werden.³⁹

Online Religion

Die neuen interaktiven Kommunikationsmedien verändern auch die Möglichkeit der Interaktion: Sie verwandeln die »Massen« der Massenkommunikation die »Rezipienten« in Einzelne, und zwar isolierte Einzelne als Ansprechpartner und als Mitproduzenten, das heißt in der Kommunikation handelnde Subjekte. Das betrifft unmittelbar die Grundstruktur der Kommunikation: Einzelne stehen nicht (unmittelbar) großen Organisationen gegenüber; vielmehr stellen diese selbst wiederum nur einzelne Anbieter dar. Zwar gibt es mittlerweile sehr große vermittelnde Einrichtungen, wie etwa Software-Konzerne, Suchmaschinen und digitale Informationsversorger, die Wahlmöglichkeiten gewichten können. Allerdings vermeiden sie es im Rahmen der rechtlichen Normierungen, inhaltliche Vorgaben zu machen und entscheidend in das Wahlverhalten einzugreifen. Die aktive und gestaltende Rolle, die den Handelnden in der Kommunikation mit den interaktiven Medien zukommt, stellt ein Grund für die Verschiebungen dar, die aus der »Massen«kultur eine populäre Kultur macht – und damit auch für die Verschiebung von der »massenkulturellen« zur »populären« Form der Religion sorgt.⁴⁰

Die erwähnte Durchlässigkeit des Verhältnisses von Öffentlichkeit und Privatheit liegt in dieser Kommunikationsstruktur begründet, stehen sich doch im Internet meist einzelne Nutzer/innen gegenüber. Zwar können Geräte von mehreren genutzt werden, doch ist in der Regel eine Person durch ein Konto oder einen Namen identifiziert (auch wenn diese Person mehrfach auftreten kann). Die Kommunikation wird von jeweils Einzelnen durchgeführt, die sich jedoch nicht nur wieder an Einzelne, sondern an eine große, ja eine prinzipiell unbegrenzte Zahl einzelner Adressaten wenden können – also im Prinzip eine Öffentlichkeit bilden. Und diese Öff-

39 Balbier, »Billy Grahams Crusades«, 2008

40 Vgl. Luckmann, »Die ›massenkulturelle‹ Sozialform der Religion«, 1988

fentlichkeit hat keine Grenzen – außer denen der digitalen Kommunikation selbst, die heute schon eine globale Ausdehnung hat.

Das Medium selbst ist jedoch nicht schon die Botschaft, wie es in dem berühmten Buch von Marshall McLuhan heisst. Vielmehr schafft das kommunikative Handeln in jedem Medium eigene Formen. Als Form der Öffentlichkeit im Internet stehen einige, bei allen technischen Unterschieden gar nicht so vielfältige kommunikative Gattungen der Internetkommunikation zur Verfügung. Die bekannteste Gattung der Darstellung der Einzelnen ist (neben der Email-Adresse) zweifellos die Homepage, die als eine Art des »Prospekts für sich selbst« geradezu einen Zwang zur Selbstdarstellung repräsentiert. Das gilt auch für die Blogs, die wie die Homepage auch visuelle Darstellungsformen nutzen und sogar Videos enthalten können. Vorherrschend ist dabei das aus Film und Fernsehen bekannte »Talking Heads«-Format, also das »sprechende Brustbild«. Interaktiver als diese Formen sind Emails, Newsgroups, Chats und Foren, in die jeweils unterschiedliche Kommunikationsfunktionen (Rückmeldungen, Bilder, Videos etc.) eingebaut sein können. Interaktivität und potentielle Simultaneität räumlich verteilter Akteure sind denn auch das ausgezeichnete Merkmal dieses Mediums.

Als Thema der Kommunikation spielt die Religion im Internet eine bedeutende Rolle. 2004 waren schon 82 Millionen Amerikaner im Netz, um sich mit Religion zu beschäftigen – eine Zahl, die seither deutlich gestiegen sein dürfte. Dabei kann ausdrücklich von »Thema« gesprochen werden, weil das Internet thesaurisiert ist, also wie ein Lexikon mit Suchbegriffen durchforstet werden kann und ebenso nach Themen seine Gattungen (Foren, Blogs, u.a.) sortiert. Im Jahr 2004 erhielt das Thema »Religion« bei Altavista 105 Millionen Treffer, nachdem es 1999 noch 1,8 Millionen Treffer waren. 2008 waren es bei Google mehr als 492 Millionen Treffer – allerdings nur halb soviel wie »sex« (»money« erzielte 1,6 Milliarden – nur »game« erzielte mehr Treffer!).⁴¹ Die Zahl der christlichen Webseiten stieg von 1999 bis 2004 von 610.000 auf 9,1 Millionen; die Zahl der kirchlichen Webseiten von 7 auf 65 Millionen.

Weil Religion ein so bedeutendes Thema im Netz ist, schlägt Helland auch vor, »Online Religion« als eine eigenständige Form der Religion zu betrachten. »Online-Religion« erinnert ihn in gewisser Weise an die protestantische Reformation, weil Kirche und Priesterschaft nicht mehr als wichtige Mittler zwischen den Menschen und den »religiösen Praktiken« fun-

41 Hosgaard, & Warburg, »Introduction«, 2005, 3

gieren.⁴² Zweifellos dient das Internet nach wie vor auch als Medium für die etablierten Kirchen, die darin ihre Vorstellungen verbreiten. Daneben entstanden vereinzelt auch neue Organisationen, wie etwa eine katholische Internetdiözese, oder virtuelle und von Avataren begehbbare Kirchen, von denen manche ausschließlich virtuell existieren, wie die von Henderson begründete protestantische Church of Cyberspace. Außerdem fördert es in einzigartiger Weise die Verbreitung auch anderer Formen der Religion, vor allem aber das Zusammenfügen von bislang noch unverbundenen religiösen Elementen, und zwar sowohl von Glaubenselementen wie auch von Praktiken. Im Unterschied zu bisherigen Medien wird dabei »das gesamte Spektrum an Variationsmöglichkeiten für singuläre religiöse Cluster und individualreligiöse »Patchwork«-Konstellationen« genutzt.⁴³ Dazu zählt etwa das Ritualdesign: Die Nutzer nehmen Rituale aus verschiedenen religiösen Traditionen (deren Herkunft selten wirklich klar bekannt ist und angegeben werden kann) und gestalten sie zu einem neuen Ritual, das sie im Netz beschreiben, damit es von anderen Nutzern nachgeahmt werden kann.⁴⁴ Wie Krüger in seiner Analyse von Diskussionsforen zur Hexerei beobachtet, wird das religiöse Wissen dabei von den realen Gemeinschaften abgelöst; man muss nicht mehr von den Älteren lernen, sondern kann selbst als solitärer Eklektiker eigene Formen gestalten. Das bedeutet auch, dass die Initiation etwa zur Hexe außerhalb von Gemeinschaften durchgeführt werden kann: Während herkömmliche Hexenorden großen Wert auf Exklusivität legen (die auch durch Zugangsberechtigungen verknüpft werden können), stehen den heutigen Nutzern alle nötigen Informationen bereit. Allerdings wird das Wissen nicht vollständig aus sozialen Gemeinschaften herausgelöst, denn die Nutzer werden automatisch wieder in ein System von religiösem Wissen mit einem neuen sozialen Status integriert.⁴⁵

Freilich ist das Internet nicht vollständig offen. Durch passwortgeschützte Bereiche und Intranets gibt es durchaus nennenswerte Begrenzungen, doch ist der freie Teil so gigantisch, dass er die bisherigen ökonomischen und politischen Grenzen der (meist national organisierten) Öffentlichkeiten schon gesprengt hat. Das zeigt sich auch an der Sprachdominanz

42 »Online religion is in some ways reminiscent of the Protestant Reformation, in that the Church and the priesthood are no longer considered as important intermediary between the people and their religious practice«; Helland, »Online Religion«, 2005

43 Ahn, »Kommunikation von Religion im Internet«, 2007, 197

44 Radde-Antweiler, »Rituals Online«, 2006

45 Krüger, »Discovering the invisible internet« 2006

des Englischen als *Lingua franca*, die allerdings von den wachsenden Sprachöffentlichkeiten des Chinesischen oder Arabischen ergänzt wird.

Die englischsprachige Dominanz erlaubt eine immens große Verbreitung der verschiedensten Inhalte. Und genau dies wird zum einen Merkmal der Globalisierung: Nicht nur können sich Mitglieder der unterschiedlichsten Kulturen nun miteinander austauschen; sie haben damit auch Zugang zu den unterschiedlichsten Inhalten anderer Kulturen. Dabei wird der Bildungseffekt noch verstärkt, der die Rezeption alternativer Religiosität befördert hat. Man braucht hier keine besonderen Kenntnisse (oft genügt ein dürftiges Englisch), um die unterschiedlichsten Informationen zusammenzuführen. Zudem wirkt ein schon genanntes Merkmal der Internet-Kommunikation: Für die Vermittlung des religiösen Wissens ist keine Instanz zuständig – auch nicht das religiöse oder religionswissenschaftliche Expertentum. All dies fördert eine Entwicklung, die man als globale Bricolage bezeichnen könnte. Diese Entwicklung ist keineswegs von den Medien oder der Technologie verursacht.

Wir erkennen diese Entwicklung in der Ausbreitung des »New Age«, das schon im Namen die globalisierte Weltmarke mit sich führt. Das »New Age« war vielleicht sogar die erste breite Bewegung der Aneignung von global verfügbarem religiösem Wissen. Aber auch im Islam zeitigt das Internet sichtbare Folgen. Denn es trägt nicht nur zur Ausbreitung des Islam, einer »virtuellen Umma« bei und führt auch dazu, dass die spezifischen kulturellen und nationalen Differenzen des Islams eingeebnet und standardisiert werden. Diese Standardisierung des Islam wird etwa durch Fatwa-Datenbanken geleistet, in denen die für das alltägliche Benehmen so relevanten Rechtsgutachten von Rechtskundigen angefordert werden können. Zudem haben sich Monopol-artige »Cyber-Muftis« etabliert (IslamOnline). In Kombination mit den sogenannten Ethnomedien (2004 existieren schon über 2500 fremdsprachige Medien in Westeuropa⁴⁶) führt dies, wie Malik betont, zu einer Kreolisierung des Islam, also einer Vermischung der verschiedenen kulturellen Ausprägungen des Islam. Ein Ausdruck dieser Entwicklung ist auch die Form der Pop-Musik, in der sich eine Fusion türkisch-, punjab-arabisch-östlicher Hip-Hop-Rhythmen abzeichnet; die populäre Kultur wird schließlich durch ethnoislamische Produkte gestützt: islamische Kleidung (»Muslim Gear«), Getränke (»Mecca-Cola«), Pop-Idole und Komödianten. Im Fernsehen treten Fernsehprediger wie Amr Khalid auf. »Seine Aufmachung mit Anzug und gut getrimmtem Schnurr-

46 Malik, »Diaspora, Medien und Muslime«, 2007, 48f

bart grenzt ihn schon äußerlich von den typischen religiösen Gelehrten ab. Wie ein Tupperware-Verkäufer predigte er zunächst auf Privatveranstaltungen und nahm seine Predigten mit unternehmerischem Geschick auf Kassetten und Videos auf.« Später wurde eine Show konzipiert, in der Amr Khalid Fragen vor einem Live-Publikum beantwortet; Titel solcher Sendungen lauten etwa »Triff die geliebten Gefährten«, in dem die Gefährten Mohammeds vorgestellt und mit der heutigen Jugend verglichen werden.⁴⁷

Sind die Medien selbst religiös?

Weil sich die Religion zusammen mit den Medien verändert, sind einige Forscher zur Auffassung gelangt, die Medien nähmen nun einen religiösen Charakter an, es entstehe eine Medienreligiosität. Die Massenmedien, so der amerikanische Massenkommunikationsforscher George Gerbner, seien »die neue Religion, die uns alle kontrolliert«, ja »die neue Staatsreligion der Postmoderne«.⁴⁸ Immerhin verbrachten schon 1985 die Amerikaner und Amerikanerinnen durchschnittlich mehr Stunden vor dem Fernseher als bei der Arbeit, in der Ausbildung oder, wie man sagen könnte, in der »realen Welt«: 58 Stunden pro Woche. Deswegen nehme der Fernseher nicht nur zeitlich eine dominierende Rolle im Alltagsleben der Menschen ein; wie ein Hausaltar throne er im Zentrum des privaten Lebensbereichs, helfe den Alltag rituell zu gliedern und liefere darüber hinaus noch ein Ordnungsmuster und ein Symbolsystem, das zwar nicht deutlich ausformuliert sei, dafür aber das Bedürfnis nach Ordnung erfülle. Soap operas, Fernseh-Shows oder Musik-Schlager leisteten einen Seelentrost, indem sie etwa das Thema Liebe zu einem heiligen Wert erklärten. »Die Massenmedien«, bemerkte Benedict schon 1976, seien »in die Lücke gestoßen, die Religion und Kunst überlassen haben«.⁴⁹ Die von den Massenmedien geschaffene Ordnung erhalte eine religiöse Konnotation, weil es den modernen Medien gelinge, Fragmente und Sequenzen zu einem Ganzen zu integrieren. Diese Medienreligiosität komme auch etwa im Sonntagabend-Krimi oder in der Werbung zum Ausdruck. So leiste die Werbung die »re-ligio«, die Rückbindung an bleibende, verbindliche Werte, und der Sonntagabend-Krimi

47 Richter, »Live Fatwas und Online-Counselling«, 2007, 69f

48 Gerbner, & Conolly, »Television as New Religion«, 1978

49 Benedict, »Fernsehen als Sinnsystem?«, 1978, 99; vgl. dazu auch Albrecht, *Religion der Massenmedien*, 1993; Friedrichs & Vogt, *Sichtbares und Unsichtbares*, 1996

schaffe und bekräftige die Vorstellung einer gerechteren Welt, denn im Kampf mit den Übeltätern und dem Bösen behaupte sich am Ende auf wundersame Weise immer wieder die Gerechtigkeit. Solche Formen der Medienreligiosität werden auch im deutschsprachigen Raum ausfindig gemacht, etwa in Sendungen wie der »Traumhochzeit«, in denen quasi-religiöse Zeremonien televisionär überhöht werden, so dass sie für die Beteiligten eine symbolische Ritualpraxis darstellen.⁵⁰

Diese Medienreligiosität wird auch gerne auf das Internet übertragen. So vertritt schon der berühmte (katholische) Medientheoretiker Marshall McLuhan die Hoffnung: »Der Computer enthält das Versprechen eines technisch ermöglichten universalen Zustandes gemeinsamen Einverständnisses und einer Einheit oder einer Verschmelzung mit dem Logos, der die gesamte Menschheit zu einer Familie zusammenführen und dauerhafte kollektive Harmonie und Frieden schaffen könnte.«⁵¹ Der Anklang des New-Age-Netzwerk-Gedankens ist keineswegs zufällig, denn McLuhan folgt hier durchaus bewusst den holistischen Vorstellungen des katholischen Philosophen Teilhard de Chardin, der die Evolution als Prozess hin zu einem Gesamtorganismus ansah, in dem der Einzelorganismus aufgeht. Die elektronischen Medien werden ihm zur »kosmischen Membrane, die um die Erde gespannt ist.«⁵² Das Mediennetzwerk des »global village« wird auf diese Weise selbst zu einer Art Supergeist, das den einzelnen übersteigt. Die Brücke zur Religion bleibt nicht nur auf vage Einflüsse beschränkt. Vielmehr werden McLuhans und Teilhard de Chardins Vorstellungen sowohl von eher säkularen Cyber-Theoretikern aufgenommen, wie sie auch zum Glaubensinhalt einer spirituellen Bewegung werden, die man »Cyberplatonismus«, »Cybergnosis« oder »Techgnosis« nennt.⁵³

Im Sinne der Medientheorie werden die Medien »eigensinnig«, da sie den Sinn nicht nur vermitteln, sondern selbst prägen. Das Medium ist nicht mehr nur materialer Träger von Botschaften, es ist in den Augen der Vertreter einer Medienreligiosität selbst die Botschaft, und zwar durchaus im religiösen Sinn. Zur Illustration kann eine Travestie des Glaubensbekenntnisses dienen, das von Schülern einer Böblinger Mittelschule verfasst wurde:

»Ich glaube an Gott, den Hauptprogrammierer, der den binären Code geschrieben hat und damit alle Bits und Bytes zum Leben erweckt hat. Und an Jesus Christus,

50 Vgl. Reichertz, *Frohe Botschaft*, 2000

51 McLuhan & Zingrone, *The Essential McLuhan*, 1995, 262, (meine Übersetzung)

52 McLuhan, nach Krüger, »God, Gaia, and the Internet«, 2007

53 Krüger, *Virtualität und Unsterblichkeit*, Freiburg 2004

sein Update für die Welt, installiert von der CD des Heftes ›Heiliger Geist‹, ins Internet gebracht durch die unbeschriebene Festplatte, bedroht vom Pontius-Pilatus-Virus, das von Hackern in Rom geschrieben wurde. Formatiert, entmagnetisiert und ausgebaut, hinabgestiegen in das Reich der Gelöschten. Nach drei Tagen wieder installiert und neu gebootet. Zurückgesendet zum Oberprogrammierer. Er sitzt nun zur Rechten des Oberprogrammierers als Informatiker. Aus dem Internet wird er gesendet, um Scandisk bei den benutzt und den gelöschten Programmen auszuführen. Wir glauben an den unbegreiflichen Cyberspace, an den globalen Datentransfer und an die Ansammlung der Server, Vergebung der Bugs, Wiederherstellung der Gelöschten und das ewige Bios. Enter.«⁵⁴

So ironisch dies klingt, kommt darin durchaus Hörischs These zum Ausdruck, der »höchste Sinn« liege in der Vermittlung selbst. So laute das Heilsversprechen auch der neuen Medien zwar nicht mehr, »dass wir in ferner oder näherer Zukunft dieser oder jener Erlösungserfahrung teilhaftig werden könnten – sondern vielmehr, dass eben hier und jetzt eine Kommunikation stattfinde, die die Grenze zur Kommunion überschreite. Die tradierte Fixierung auf Zukunfts- und Erlösungshorizonte werde neumедial durch einen Kult der Simultaneität ersetzt.«⁵⁵ Allen Medien, so Hörisch, wohne ein Heilsversprechen inne. »Zu senden, zu schicken und zu empfangen, das ist das religiöse Grundgeschehen überhaupt.«⁵⁶

So sehr Hörisch damit die Rolle der Kommunikation für die Religion erkennt, so problematisch erscheint es, die Kommunikation auf das Medium zu reduzieren. Zweifellos verändert sich die Religion mit dem Wechsel der Medien. Ein religiöses Buch hat eben eine andere Form als eine religiöse Fernsehsendung. Allerdings liegt der Unterschied nicht im Medium selber, sondern in seiner Nutzung in der Kommunikation: Verschiedene Medien werden jeweils unterschiedlich genutzt – und es ist, wie eingangs bemerkt, diese kommunikative Nutzung und ihre Veränderung, die gesellschaftliche Strukturen schafft und verändert. Diese Veränderung liegt also nicht einfach in den Medien, ihrer Materialität oder ihrer Art der (schriftlichen, bildlichen, symbolischen, abbildlichen etc.) Zeichenhaftigkeit, sondern ist eine Folge der Arten kommunikativen Handelns, in denen wir mit den Medien umgehen: Treffen wir uns gemeinschaftlich in Kirchen, vertreiben wir Bücher, die einzeln gelesen werden, oder chatten wir zu mehreren im Internet? Wer in diesem Zusammenhang nur von den Medien der Kommunikation spricht, übersieht diesen sozialen Prozess der Kommuni-

54 Zitiert nach Hörisch, *Gott, Geld, Medien*, 2004, 38f

55 Hörisch, ebd. 169

56 Hörisch, ebd. 167

kation oder reduziert ihn auf die der Beobachtung leicht zugänglichen materialisierten Vermittler von Mitteilungen. Diese Reduktion erleichtert die Forschung, sind Medienprodukte ja offen zugänglich, und sie vereinfacht den Überblick – allerdings auf eine Weise, die den Zusammenhang mit gesellschaftlichen Phänomenen mystifiziert. Die Medien sind Teil dieses Prozesses der Kommunikation, in den auch die Religion verstrickt ist. Wenn dieser Prozess der Kommunikation, wie dies häufig in der Medientheorie geschieht, ausgeblendet und auf die Medienprodukte reduziert wird, erscheinen sie deswegen als magische Objekte. Ihre vermeintlich magische Kraft aber besteht wirklich in den Prozessen, in denen nicht die Religion kommuniziert, sondern die gesamte Gesellschaft konstruiert wird. Deswegen kann die populäre Religion (wie die populäre Kultur insgesamt) nicht auf eine »Medienkultur« reduziert werden. Ganz im Gegenteil spielt das Wissen der Handelnden, ihre Aneignung der Technologien und Medien, ihr körperliches Verhältnis zu ihnen und ihre kollektiven Rituale und Events eine ebenso bedeutende Rolle wie die gesellschaftlichen Formen, die dadurch ausgebildet werden. Ich möchte diese Einbettung der Medien in die religiöse Kommunikation an einem schon eingeführten Beispiel aufzeigen.

Medien, Marienerscheinungen und die populäre Religion

Die Entwicklung der populären Religion setzt keineswegs erst mit dem Internet ein. Vorreiter der populären Religion erkennen wir etwa im »religiösen Kitsch« der Pariser »Kulturindustrie«, die im 19. Jahrhundert einen eigenen Stil kreierte, »l'art Saint-Sulpice«. Der Name bezieht sich auf eine Pariser Straße, in der sich schon im Jahre 1862 mehr als 120 Betriebe angesiedelt hatten, die den Katholizismus mit materialer Kultur versorgten. Behältnisse für Weihwasser, Medaillen, Statuen, Kruzifixe, Rosenkreuze, Heiligen-Karten, Votivbilder, religiöser Schmuck, Kerzen, Wandteppiche gehörten ebenso dazu wie Monstranzen, Kelche und bemalte Fenster. Als Kitsch wurde diese Kunst schon seit Mitte des 19. Jahrhunderts empfunden, zunächst von säkularen und protestantischen Kunstkritikern. Später aber wurden auch in der katholischen Kirche Stimmen laut, die vor allem den sentimental, romantischen und ornamental Stil kritisierten und ausdrücklich vor einer damit in Zusammenhang gebrachten »Verweiblichung« der Kirche warnten. Im 20. Jahrhundert setzte sich denn auch ein »männlicherer« sachlicherer Stil (auch in den Jesus-Darstellungen) durch, gegen den diese Kunst vollends als Kitsch erscheinen sollte.

Kultursoziologisch auffällig ist dabei nicht nur die einstige Abwertung des weiblichen Stils. Die Abwertung als Kitsch stellt natürlich auch eine kulturelle Distinktion dar, mit der sich die bürgerliche Kunst von den kleinbürgerlich-ländlichen Schichten distanziert und damit erst den Eindruck einer »Volkskunst« erzeugt.⁵⁷ Die Differenz zwischen der industrialisierten katholischen Alltagskunst und der bürgerlichen Alltagskunst des 19. und 20. Jahrhunderts beruht auch auf den Differenzen der kulturellen Milieus, die sich noch heute in den Randgebieten der katholischen Frömmigkeit zeigen: Wer einen Wallfahrtsort besucht, wird das leicht an den Produkten des religiös-künstlerischen Kleingewerbes erkennen. Allerdings werden dort nicht nur die Ähnlichkeiten mit dem exotisch-ökologisch-esoterischen Kleingewerbe eines durchschnittlichen Weihnachtsmarktes oder anderer Kulturevents sichtbar. An beiden Orten wird man auch Überschneidungen erkennen, die in gemeinsamen Produkten zum Ausdruck kommen: Badges mit Symbolen oder Aufschriften, T-Shirts, Mützen und andere weithin sichtbare Kulturprodukte werden mit religiösen Aufschriften und Symbolen verziert. Diese materiellen Objekte einer gemeinsamen religiösen Populärkultur sind in ihrer Form mittlerweile global bekannt und verfügbar. Dies gilt durchaus auch für die »klassischen« Formen der Religion. Ich möchte dies am Beispiel der Marpinger Marienerscheinung illustrieren, auf die ich im letzten Kapitel schon zu sprechen kam. Marienerscheinungen können als ein vorzügliches Beispiel für die populäre Religion dienen, denn so sehr sie heute auch als »volkstümlich« erscheinen, sind sie doch ebenso sehr ein Produkt der Moderne. Mit dem »marianischen« Jahrhundert erneuert, stellen diese Erscheinungen weniger einen Restbestand der Tradition dar, der von der Entzauberung verschont wurde. Vielmehr erfahren sie ja mit der Säkularisation erst ihren Aufschwung, der das noch andauernde »marianische« Jahrhundert einläutete.

Die Erscheinung ist keineswegs nur eine Wahrnehmung weniger Einzelner, sondern eine besondere soziale Veranstaltung, ein »Event«, das von vielen tausend Menschen besucht wird. Dieser Event ist auch zeremoniell gegliedert. Doch orientiert sich die Gliederung des Events durchgängig mehr an einer Liturgie als an einer Show: Die Erscheinung folgt dem kollektiven Beten des apostolischen Glaubensbekenntnisses, und sie selbst wird – nach einer kurzen Pause des gemeinsamen Schweigens – begleitet vom Beten des Rosenkranzes. Seherinnen und Organisatoren vermeiden

57 Genau genommen erscheint der »Kitsch« erst durch die Avantgarde als Kitsch, der sie recht zur Nachhut macht; vgl. dazu McDannell, *Material Christianity*, 1995, 163ff

zudem jeden Anklang an eine Show: Es wird nichts gezeigt, was nicht schon (in der Form der Marien-Statue im Stile von St. Sulpice) ohnehin am Erscheinungsort ist. Die Vermeidung des Show-Charakters wurde deutlich, nachdem eine der Seherinnen, eine gelernte klassische Sängerin, das Ereignis einmal genutzt hatte, um Lieder vorzutragen, die sie auch kommerziell vertrieb. Um den dadurch entstandenen Eindruck einer Vermischung von Kommerziellem und Religiösem zu vermeiden, stellte sie dies zur nächsten Erscheinung sofort wieder ein, wie auch jede andere Anspielung auf berufliche oder kommerzielle Verstrickungen der Protagonistinnen vermieden wird. Diese kommerzielle Dezenz bedeutet jedoch keineswegs, dass wir es hier mit einem Relikt der Volksfrömmigkeit des 19. Jahrhunderts zu tun hätten – noch bedeutet es, dass das fehlte, was wir hier als Popularität bezeichnen. Um diese zu entdecken, muss man sich das Ereignis zweifellos etwas genauer ansehen.

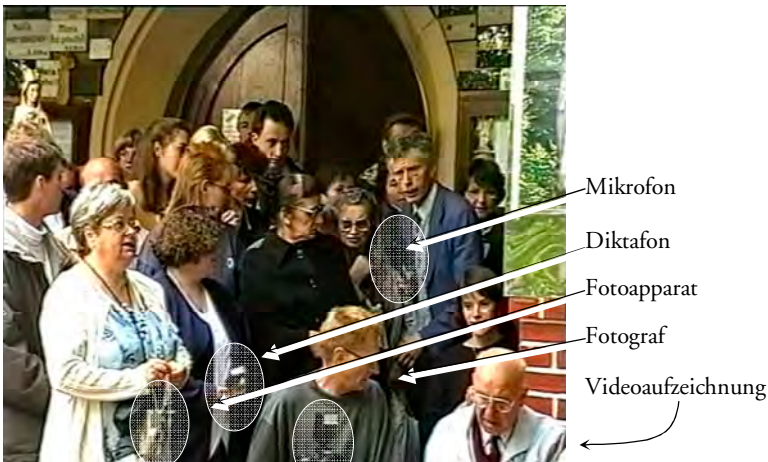


Abb. 10: Beginn einer Vision in Marpingen

(Quelle: privat)

Da wir über Videoaufzeichnungen der Erscheinungen verfügen, ist eine solche detaillierte Betrachtung auch möglich. Allein die Tatsache, dass wir über eine solche Aufzeichnung verfügen, ist schon ein Ausdruck der Popularisierung. Denn die Aufzeichnungen wurden von den Veranstaltern selbst erstellt, und die Aufnahmen wurden dann zu einem Film verarbeitet, den man als audiovisuelles Glaubenszeugnis betrachten kann. Dieser Film wiederum wurde als VHS-Video kommerziell im Medienhandel angeboten. Die mediale Durchdringung der Marienerscheinung beschränkte sich je-

doch nicht auf das Video. Um sich ein »Bild« zu machen, mag eine Standfotografie aus dem Video helfen (vgl. Abb. 10).

Das Ereignis wurde nicht nur von einer Videokamera dokumentiert. Daneben war auch ein Fotograf im Einsatz. Die Erscheinung selbst wurde zudem noch auf einem Diktafon festgehalten, und schließlich hatten die Organisatoren ein Mikrofon, das ein Vertreter des lokalen Marienvereins dazu einsetzte, um die Liturgie zu leiten. Dabei muss bedacht werden, dass ein professioneller Priester fehlte bzw. keine Rolle spielte – wie dies für (nicht oder noch nicht als orthodox anerkannten) volksfromme, aber auch für populäre Veranstaltungen typisch ist. Beachtet werden sollte auch, dass die Medien schon räumlich »zentral« waren. So steht die Videokamera an vielen Stellen (ebenso wie in Fernsehstudios) im Mittelpunkt des Geschehens, und an zentralen Punkten stellen sich die Seherinnen frontal zur Videokamera, so dass sie in die Kameras hineinzusehen scheinen.⁵⁸

Die Medien gehen nicht nur räumlich in das Ereignis ein: So dient das Mikrofon zur zeitlichen Regelung der Liturgie wie auch zur Verkündigung des Zeitpunktes der Erscheinung. Und das Diktafon, das schon dadurch eine zentrale Stellung einnimmt, dass es von einer der Seherinnen fortwährend vor die Gesichter der anderen Seherinnen gehalten wird, dient zur Aufzeichnung der Erscheinung – während der Erscheinung. Das mag man wohl für neu halten: Die Erscheinung wird zeitgleich mündlich protokolliert, und zwar von den Beteiligten selbst. Sie sprechen (allerdings ohne akustische Verstärkung) »live« in das Diktafon, was sie gerade sehen und was sie hören. Während bei früheren Erscheinungen mühsam rekonstruiert werden musste, was während der Erscheinung geschah und was gesehen wurde (so dass auch die meisten Zuschauer damals nicht wussten, wann und wo die Erscheinung geschah – selbst wenn sie präsent waren), haben wir es hier mit einem »Live«-Event zu tun, der unmittelbar »übertragen« wird. Weil »live« hier gerade durch die den Augenblick konservierenden Medien nicht nur »aktuell« bedeutet, bezeichnet man ein solches »mediatisiertes« Ereignis besser als Hybrid-Event.⁵⁹ Der hybride Charakter des Ereignisses wird besonders deutlich, als die Erscheinung beendet ist: Die Seherinnen nehmen vor dem Ort, auf den sie blickten, Aufstellung und berichten nun »rückblickend« (mit Mikrofon und wiederum Diktafon), was sie gesehen und gehört haben – im Stile eines Medienkommentars

58 Weder der Fotograf noch der Videokameramensch scheint sich in irgendeiner sichtbaren Seiten an den Liturgien zu beteiligen.

59 Auslander, *Liveness*, 1999

oder einer Pressekonferenz, wie er nach anderen Großereignissen an der Stelle des Geschehens erfolgt.

Der mediale Charakter des Events wird noch offenkundiger, wenn man nach seinem Entstehen fragt. Die Erscheinungen nämlich erfolgen weniger als ein Jahr, nachdem der Historiker Blackburn sein Buch über die Marienerscheinung von 1876 in einer Marpinger Gaststätte, die auch schon hundert Jahre zuvor als Pilgergaststätte diente, vorgestellt hatte. Diese Vorstellung geriet zu einem großen lokalen Medien-Skandal, da sich Anhänger und Gegner heftig stritten. An diesem Tag – dem 122. Jahrestag der ersten Erscheinung – lernten sich auch zwei der Seherinnen kennen. Dass alle drei denselben Beichtvater teilen, dem eine sehr bedeutende Stellung in der marianischen Bewegung zugeschrieben wird, darf zumindest als ein Quell für die Herkunft des für eine solche Erscheinung relevanten Wissens angesehen werden.



Abb. 11: Die »Pressekonferenz«

(Quelle: privat)

Der »hybride« Charakter des Geschehens fällt ins Auge, wenn man sich die weiteren Nachwehen vor Augen führt. Das Ereignis wird auf Video aufgezeichnet und zu einem Film verarbeitet. Es entstehen auch Fotografien, die in populären gläubigen Büchern verwendet werden (darunter auch Ta-

schenbücher mit ansehnlichen Auflagen). Die gesprochenen Texte werden transkribiert und als Drucktexte in die Bücher aufgenommen, aber auch als graue Literatur verbreitet und verkauft. Dass daneben der Handel mit traditionellen religiösen Produkten ebenso floriert, sollte nicht verwundern – wird doch ein Marienerscheinungsort sogar von den lokalen Gemeinden ebenso vermarktet wie eher esoterische Anziehungspunkte – in Marpingen etwa durch den Verkauf von Wasser aus der am Erscheinungsort entspringenden Quelle (ähnliche Vermarktungsinteressen finden sich auch bei nichtchristlichen »Orten der Kraft«).

Wer sich am Begriff des »hybriden« Events stört, mag nicht nur stilistische Gründe vorbringen. Denn die Beobachtung einer Vermischung von Elementen kann nur dann als Erkenntnis gelten, wenn das, was vermischt wird, zuvor säuberlich getrennt war. Genau dies soll der Begriff der populären Religion bezeichnen. Die Grenzen zwischen dem, was man als religiös bezeichnen kann, und anderen Aspekten der Kultur, die historisch noch deutlich erkennbar sind, lassen sich nicht mehr säuberlich ziehen. Die Grenzen zwischen dem Religiösen und dem Nichtreligiösen sind flüssig; der Fall zeigt auch höchst anschaulich, dass es nicht die Medien selbst sind, die die Situation verändern. Sie sind vielmehr nur ein Teil der umfassenden Transformation der Kommunikation zwischen Menschen, die »hybride« Ereignisse schafft. Nicht nur die »Medien« also verändern sich, sondern die gesamte Struktur der Kommunikation, die aus einer (modern) »traditionalen« Form der Religion eine populäre macht.

Der Markt der Religion

Im Zusammenhang mit der Religion ist die Marktmetapher schon lange im Gebrauch. In jüngerer Zeit jedoch hat sie sich ihres metaphorischen Charakters entledigt. Selbst die Kirchen in Deutschland reden mittlerweile unverblümt von einem Markt der Religion, lassen sich von Betriebswirtschaftlern beraten und ziehen Marketing-Experten heran, die ihre Kampagnen gestalten. Während dieser Marktcharakter hierzulande noch rezenter Natur ist, hat er sich in den Vereinigten Staaten schon seit langem durchgesetzt. Bezeichnenderweise ist die Entwicklung eines Marktes der Religion dort sehr eng mit der religiösen Kommunikation und den Medien verknüpft. So stoßen Druckerzeugnisse und andere Medien schon früh auf eine große Nachfrage in dem sich ausbildenden kapitalistischen Markt. In

den Vereinigten Staaten stellen religiöse und theologische Texte vom 17. bis zum 19. Jahrhundert die wichtigsten medialen Produkte dar.⁶⁰ Schon die frühe Druckerpresse produziert weitgehend religiöse Literatur, die auf einem sich vom Einfluss der kirchlichen und staatlichen Zensur befreienden Markt vertrieben wurde. Mit dem Aufkommen nichtreligiöser Druckerzeugnisse hatte sich aber die Konkurrenz verschärft. Die amerikanischen religiösen Denominationen hatten sich diesem Wettbewerb stellen müssen. Sie gründeten Gesellschaften, die religiöse Druckwerke kommerziell, aber beinahe im Stile heutiger »non profit organizations« vertrieben. Schon Anfang des 19. Jahrhunderts produzierte eine dieser Gesellschaften Millionen von Druckerzeugnissen für den Markt, eine andere jährlich dreihunderttausend Bibeln, und die am weitesten verbreiteten Zeitungen wurden von religiösen Gemeinschaften herausgegeben. Die Offenheit dem kommerziellen Vertrieb der Medien gegenüber zeigte sich dann auch im Umgang mit Radio, Film und später Fernsehen, so dass ein erfolgreicher Vertreter der Social Gospel-Bewegung schon 1923 sagen konnte: »Der Geistliche ist ein Verkäufer. Sein Erfolg oder Misserfolg hängt davon ab, wie gekonnt er Leute davon überzeugen kann, das anzunehmen, was er anbietet.«⁶¹

In den Sozialwissenschaften kommt die Vorstellung eines religiösen Marktes erst durch die Arbeiten von Peter Berger und Thomas Luckmann auf. So bemerkte Peter Berger in einem der ersten Aufsätze über den Markt der Religionen, dass vor allen Dingen auch Dienstleistungen im Bereich der Erziehung, der Gesundheits- und Sozialfürsorge zu den gefragtesten »Produkten« der Kirchen gehören, und er konnte anschaulich aufzeigen, dass zumindest in den Vereinigten Staaten sowohl viele Gemeindemitglieder als auch immer mehr Kirchen wie Nachfrager und Anbieter anderer ökonomischer Leistungen reagieren⁶² (u. a. wegen dieser Nachfrageorientierung, die potentielle Mitglieder zum Beitritt motivieren soll, wird auch von Denominationen und nicht von Kirchen gesprochen). Während die Kunden immer häufiger anhand der angebotenen Leistungen abwägen, welcher Gemeinde sie beitreten, stellen sich die großen Denominationen dem Wettbewerb mit kleineren und randständigeren religiösen Gemeinschaften und konstituieren durch diesen Wettbewerb die Religion als einen Markt. Dies kann zwar zu einem »Massenangebot« führen, doch kann sich auch im religiösen Bereich eine Differenzierung des Angebots und der Nachfrage einstellen:

60 Moore, *Selling God*, 1994

61 Ebd., 217 (meine Übersetzung)

62 Berger, »Marktmodell«, 1965

Wie die Angebote große Unterschiede aufweisen, sind auch die ›Kunden‹ dieser Firmen in ›Marktsegmente‹ von Gruppen unterteilt, die ähnliche religiöse Präferenzen haben und sich im Sinne des Prinzips der Nutzenmaximierung an ihnen orientieren. So neigen Angehörige höherer Schichten zu Religionen, die weniger Ansprüche stellen und besser in die Gesellschaft integriert sind als Angehörige benachteiligter sozialer Gruppen. Diese wachsende Kundenorientierung auf der einen Seite und Nutzenmaximierung auf der anderen Seite führte andere Autoren dazu, die soziale Form der Religion auch vollständig im ökonomischen Sinne zu verstehen.

Der freie Markt der Religion?

Hauptsächlich in der amerikanischen Religionssoziologie hat sich zum Ende des letzten Jahrhunderts ein »neues Paradigma der Religionssoziologie« durchgesetzt, das ausschließlich ökonomische Modelle zur Erklärung religiöser Prozesse heranzieht. Dieses »Marktmodell der Religion« geht von der Annahme aus, dass Menschen sich ausschließlich am ökonomischen Prinzip der Nutzenmaximierung orientieren.⁶³ Individuen gewichten ihre Entscheidungen nach den antizipierten Kosten und Erträgen ihrer Handlungen so, dass sie ihre Nettoerträge maximieren. Das gilt auch für die Religion. Der religiöse Markt funktioniert demnach vollständig nach denselben Grundsätzen, bezieht seine Eigenheit aber daraus, dass hier besondere »ideelle« Güter gehandelt werden: Für diesseitige Einsätze (finanzielle Unterstützung, aktive Beteiligung zum Beispiel beim Kirchbesuch, Zeitaufwand und Einsatz für religiöse Organisationen etwa in der Gemeindearbeit) werden jenseitige »übernatürliche« Erträge angeboten. Im Unterschied zu weltlichen Waren versprechen religiöse etwa ewiges Leben, Erlösung, Heil oder den »ewigen Frieden«. Weil diese Waren in der diesseitigen Welt unerhältlich sind, beruht Religion in besonderem Maße auf Vertrauen und bedarf besonderer Sicherheiten. Das Vertrauen wird dadurch gesichert, dass Religion in Gemeinschaften Gleichgesinnter organisiert wird, die um so mehr Garantien leisten, je weniger persönlichen, diesseitigen Gewinn sie aus der Religion ziehen und je mehr Einsatz sie erfordern: strenge Kleidungsvorschriften, Speise- und Alkoholverbote,

63 Iannaccone »Religious Markets and the Economics of Religion«, 1992, Finke, & Stark, *The Churching of America*, 1992; Bainbridge, *Sociology of Religious Movements*, 1997

Kopfrasuren und Heiratsregeln sowie Einschränkungen des Sexualverhaltens erhöhen das Vertrauen und verhindern, dass »Schwarzfahrer« die Vorzüge der religiösen Gemeinschaft nutzen, ohne selbst einen eigenen Beitrag zu leisten. Daraus erklärt sich auch der Unterschied zwischen verschiedenen religiösen Organisationen, der an den Extremen von Kirchen und Sekten illustriert werden kann: Kirchen bieten ein allgemeines, pauschales religiöses Angebot gegen wenig diesseitiges »Entgelt«; Sekten errichten dagegen hohe Barrieren für den Eintritt, bieten dafür aber auch »sicherere« übernatürliche Kompensationen. Weil sie größere Anforderungen an ihre Mitglieder stellen, stehen Religionen, die große und sichere Versprechungen bzw. »Kompensationen« im Jenseits anbieten, allerdings auch in größerem Konflikt zur Gesellschaft als Religionen, die weniger »Kompensationen« versprechen.

Auf der Grundlage solcher Kalküle, so argumentieren die Vertreter dieses Ansatzes, sei nicht nur das Funktionieren des Marktes zu erklären; dieses Modell sei auch in der Lage, das Wachstum der Religion durch die auf dem Markt herrschende Konkurrenz zu erklären – und auch die Stagnation durch »monopolistische« Marktsituationen besonders in Europa. Als Beispiel kann die (im Grunde schon aus der Untersuchung der religiösen Diaspora bekannte) Beobachtung dienen, dass Gesellschaften, in denen der Katholizismus eine Monopolstellung einnimmt, einen enormen Priester-mangel aufweisen. So kommen in Argentinien durchschnittlich zwei Priester auf 100.000 Einwohner, in Kolumbien 1,3 und in Brasilien 1,1. In Gesellschaften mit einer starken religiösen Konkurrenz, in denen Katholiken eine Minderheit bilden, nehmen weitaus mehr Menschen die hohen persönlichen Kosten des katholischen Priesterberufs auf sich: in Kanada sind es 10,8, in den USA 10,9 und in England sogar 14,3 pro 100.000 Katholiken. Solche Unterschiede zeigen sich sogar innerhalb von Gesellschaften. So weisen die amerikanischen Diözesen mit dem geringsten Anteil an Katholiken in der Bevölkerung die höchste Zahl an Priesterweihen auf. Ähnliche Ergebnisse finden sich auch hinsichtlich der Fragen, wie groß der Anteil der Kinder ist, die auf kirchliche Schulen geschickt werden, wie viele Menschen kirchliche Zeitschriften abonnieren usw. Ritzer bringt diese Ökonomisierung auf den Begriff, wenn er von der »Wal-Mart-ization of American Religion« spricht, also der Anpassung der religiösen Großanbieter an die Dienstleistungshaltung des modernen flexiblen und kundenorientierten Kapitalismus, der aus dem Gottesdienst ein Erlebnis machen möchte.⁶⁴

⁶⁴ Vgl. Possamai, *Religion and Popular Culture*, 2005, 46

Dieses Marktmodell ist die Voraussetzung für eine Annahme, die man beinahe als eine Übersetzung des Neoliberalismus auf religiöse Verhältnisse ansehen könnte: Wo Konkurrenz herrscht, dort blüht das Geschäft. Deswegen fördere ein freier Markt das religiöse Leben, während es durch Monopolisierung eingeschlafert werde. Dieser Vergleich zum Marktliberalismus ist keineswegs unschuldig und wird von Berger sogar mit einem deutlichen Vorwurf verbunden: Die Annahme der Säkularisierung sei ein rein europäisches Produkt; weil dort Monopole vorherrschten, hätte man den Eindruck gewonnen, die Religion verliere überall an Bedeutung. In Wirklichkeit treffe dies aber nur auf Europa zu. Europa aber sei der Ausnahmefall, denn im Rest der Welt – allen voran in den USA – blühe die Religion.

In der Tat scheint dieses Marktmodell erklären zu können, warum wir etwa in den skandinavischen Ländern eine so geringe Beteiligung an religiösen Aktivitäten (etwa am Kirchgang) verzeichnen, herrscht dort doch ein kaum gebrochenes Monopol der lutheranischen Kirche. Es kann auch verständlich machen, warum die Kirchen in den lateinamerikanischen Gesellschaften aufblühen, in denen der Katholizismus nun plötzlich von frischen protestantischen Bewegungen herausgefordert wird und durch diese Konkurrenz wieder Leben in die religiöse Landschaft kommt.

Allerdings ist diese Erklärungskraft ebenso schwach wie die Behauptung des »European Exceptionalism«. ⁶⁵ Wenn man nämlich die Unterschiede der religiösen Situation in den europäischen Gesellschaften betrachtet, werden die Grenzen dieser Annahme sehr schnell deutlich: So herrscht zwar in Polen weitgehend ein religiöses Monopol des Katholizismus – und dennoch finden wir dort eine äußerst aktive und lebendige kirchliche Religiosität, die nach dem Fall des Kommunismus ohne eine nennenswerten Konkurrenz angetrieben wird. Polen bildet dabei keine Ausnahme: Auch Irland könnte als Beispiel genannt werden, und in Südeuropa finden wir einen lebendigen und vielfältigen Katholizismus, der trotz Fehlens einer nennenswerten Konkurrenz blüht. Die Situation in Deutschland und in der Schweiz stellen dieses Modell ebenfalls in Frage, haben wir es hier doch traditionell mit einer Konkurrenz zweier bzw. dreier Konfessionen zu tun. ⁶⁶ Zwar haben die Konfessionen das Marktmodell nicht nur rhetorisch aufgenommen, sondern auch teilweise in der Reorganisation ihrer Aufgaben

⁶⁵ Daneben wirft etwa Bruce, *God is Dead*, 2002, den vorderhand imponierenden empirischen Argumenten der Vertreter des Neuen Paradigmas vor, sie seien fehlerhaft und unhaltbar.

⁶⁶ Zur Bedeutung der Dreikonfessionalität vgl. Graf, *Wiederkehr*, 2004

berücksichtigt und damit die Kundenorientierung eines Teiles ihrer Mitglieder mit ausgelöst. Zugleich aber kann dieses Modell die anhaltende Mitgliedschaft eines großen Teiles der Bevölkerung in den Kirchen und die seiner Bereitschaft zum Zahlen der Kirchensteuer ebenso wenig erklären wie seine anhaltende Distanz zu den kirchlichen Praktiken und dogmatischen Anforderungen.

Zivilreligion, institutionelle Regulierungen und die Auflösung des religiösen Feldes

Vor dem Hintergrund dieser Schwierigkeiten liegt es nahe, die Bedeutung der Institutionen selbst in Betracht zu ziehen, die den Markt besetzen und die ihn (auch von außen) regulieren oder (auch von außen) vor nicht dem Feld zugeschriebenen Regulierungen schützen. Das gilt ebenso für die Vereinigten Staaten, wo der »freie Markt« ja selbst die Folge einer besonderen politisch institutionellen Regulierung ist: Die juristisch sehr entschiedenen durchgehaltene Trennung von Staat und Religion. Auch der vermeintlich freie Markt hat also (allen neoliberalen Ideologien zum Trotz) massive institutionelle Rahmenbedingungen zur Voraussetzung: Die Politik muss sich bemühen, die Religion aus ihrem Bereich herauszuhalten, und das Rechtssystem muss diese Trennung ebenso massiv unterstützen wie die Exekutive, die, wie in den Vereinigten Staaten ja schon mehrfach geschehen, radikalen Sekten durchaus mit sehr massiver Gewalt begegnen kann. Dass die Trennung von Religion und Politik keineswegs zu einem freien Markt der Religion führen muss, macht das Beispiel Frankreich deutlich. Hier ist der Laizismus des Staates ein grundlegendes Prinzip, das dazu führt, dass er sich aus allen religiösen Belangen heraushält.

Im Unterschied zu Frankreich findet die Religion in den Vereinigten Staaten ihren Ausdruck in einer auf höchster Ebene gepflegten Zivilreligion, wie Bellah sie (im Anschluss an Rousseau) nennt. Bellah fiel nämlich auf, dass in der politischen Kultur der USA religiöse Elemente eine besondere Rolle spielen. Obwohl die Trennung von Staat und Kirche schon 1776 verfassungsrechtlich festgelegt war, teilt die Bevölkerung der USA gewisse grundlegende Elemente religiöser Orientierungen, die auch in der Entwicklung der amerikanischen Institutionen eine entscheidende Rolle gespielt haben und dem öffentlichen Leben, gerade auch der Politik, eine religiöse Dimension verleihen. Es handelt sich um eine religiöse Dimensi-

on, die sich jedoch nicht auf eine spezifische Religion bezieht. Diese »Dimension drückt sich in einer Reihe von Überzeugungen, Symbolen und Ritualen aus, welche ich die amerikanische Zivilreligion nenne. [...] Bis zum Bürgerkrieg war die amerikanische Zivilreligion vor allem auf das große Ereignis der Revolution ausgerichtet, die als der Schlussakt im Exodus aus dem alten Land jenseits der Meere angesehen wurde. Die Unabhängigkeitserklärung und die Verfassung waren die heiligen Schriften und Washington der von Gott ausgewählte Moses, der sein Volk aus den Händen der Knechtschaft herausführte.«⁶⁷ Die gegenwärtigen Inhalte dieser unspezifischen amerikanischen »Civil Religion« bestehen für Bellah aus folgenden Elementen: 1. Es gibt einen Gott; 2. sein Wille ist durch die demokratische Verfahrensweise erkennbar; 3. somit ist das demokratische Amerika wichtigstes Werkzeug Gottes in der Geschichte und 4. die Nation ist die wichtigste Identitätsquelle des Amerikaners.⁶⁸

Wenn wir einräumen, dass der Markt selbst das Produkt institutioneller Regelungen ist und vor allem durch ihr Verhältnis zum Staat geprägt ist, können wir unterschiedliche Typen solcher institutioneller Regelungen unterscheiden, die sich auf einer Skala anordnen lassen.⁶⁹ Am einen Ende finden wir eine ausdrückliche Gegnerschaft oder Feindschaft von Staat und Kirche, wie sie etwa für manche sozialistischen Staaten prägend war. In Frankreich liegt zwar kein feindliches Verhältnis vor, doch schützt sich der Staat seit der Revolution vor dem Einfluss der katholischen Kirche. Die USA stellen einen zweiten Typus dar, der für eine strikte Trennung plädiert und jegliches Miteinander von Staat und Kirche, etwa im Religionsunterricht ebenso vermeidet wie das organisatorische Mitwirken von Kirchen in staatlichen Bereichen oder eine Vermischung von religiösen und staatlichen Botschaften. Deutschland stellt aus dieser Perspektive einen dritten Typus dar, indem es zu Trennung und Kooperation kommt. Es gibt eine enge Zusammenarbeit auf vielen Ebenen: Von der Kirchensteuererhebung

67 Bellah, »Zivilreligion in Amerika«, 1986, 22, 27

68 Es ist breit diskutiert worden, ob sich Bellahs Beobachtungen auch auf andere Gesellschaften anwenden lassen. So formulierte Schieder einen allgemeinen Begriff der »Civil Religion«, der alle Versuche umfasst, »den Sinnhorizont eines Gemeinwesens zu konstruieren. Diese Sinnstiftungsversuche können in der Form von Überzeugungen, von Symbolen oder von Ritualen auftreten. [...] Civil Religion ist derjenige Teil der politischen Kultur, in dem es um Sinn- und Letztbegründungsfragen geht.« In diesem Sinne könnte man auch im französischen Falle von einer Zivilreligion reden, die jedoch einen anderen Bezug auf die organisierte Religion nimmt; vgl. dazu Schieder, *Civil Religion*, 1987, 21f

69 Brugger, »Von Feindschaft über Anerkennung«, 2007

über den schulischen Religionsunterricht und die universitäre Theologie bis hin zur Zusammenarbeit bei der Militärseelsorge oder der Beteiligung der Kirchen in den öffentlichen Medien. Noch enger fällt die Kooperation in Großbritannien, Griechenland oder Israel aus, wo es eine formale Einheit von Kirche und Staat gibt, auch wenn im Einzelnen die Einflussmöglichkeiten dann doch deutlich geschieden werden: Beide bilden unterschiedliche Organisationen, die auch zuweilen stark differierende Ziele verfolgen, wobei die Kirchen keine Staatsmacht darstellen und deswegen keine Sanktionen ausüben können. Dies ändert sich im letzten Fall einer formalen Einheit von Kirche und Staat, wie dies etwa im Iran der Fall ist. Die organisierte Religion setzt der weltlichen Gewalt nicht nur Grenzen, sondern kann sogar die Leitung der politischen Ziele und Strukturen bestimmen.

So deutlich damit der Einfluss des Staates auf die Kirche geworden ist, so schwer lässt sich behaupten, die Situation der Kirchen sei vom Staat vollkommen reguliert – steht doch diese Ansicht in einem diametralen Gegensatz zur durchaus plausiblen, wenn auch lückenhaften Sicht des freien Marktes. Wenn wir ein Modell suchen, das beide Vorstellungen – eines strategischen Handelns auf der einen, einer institutionellen Ordnung und Regulierung auf der anderen Seite – vereint, werden wir bei Pierre Bourdieu fündig, der ebenso von einem Markt der Religion redet.⁷⁰ Dieser Markt konstituiert ein *religiöses Feld*, in dem sich die verschiedensten individuellen und kollektiven Akteure bewegen. Diese Akteure verfolgen das Ziel, als Vertreter des religiösen Wissens Anerkennung zu finden, und sie tun dies auf unterschiedliche Weise. Kirchen mit Priestern, Hierarchien, großen Verwaltungen und vielfältigen Dienstleistungen konkurrieren mit prophetischen Sekten oder Anbietern von magischen Dienstleistungen. Aus dieser Konkurrenz entsteht der Charakter eines Marktes, da diese Angebote für Institutionen und Gesellschaftsmitglieder außerhalb des Feldes gemacht werden. Deswegen ist der Erfolg auf diesem Markt von der Anerkennung nach außen abhängig. Diese Anerkennung kann in der Macht bestehen, die etwa politische Institutionen verleihen – man denke nur an die kirchlichen Lobby-Einrichtungen. Sie kann in den ökonomischen Zuwendungen und Spenden bestehen, die von Seiten des politischen Systems wie auch in Form von Steuern erbracht werden. Die Wissenschaft verleiht Zertifikate, die anerkennen, dass jemand legitimes religiöses Wissen erworben hat usw. Die Grundregel lautet sehr einfach: Je mehr Anerkennung jemand erfährt,

70 Bourdieu, »Genèse et structure du champ religieux«, 1971

desto anerkannter ist das eigene Wissen und die eigene Institution und über umso mehr Macht verfügt sie im Feld.

Die anerkannten Institutionen nennt Bourdieu »orthodox«; damit meint er nicht die Zugehörigkeit zu einer orthodoxen Kirche, sondern den Umstand, dass das entsprechende Wissen im Feld und außerhalb als legitim gilt und von den anderen Institutionen anerkannt wird. Heterodoxie indessen beschreibt das Wissen jener Institutionen und Individuen, die diese Legitimität streitig machen: Sekten, Anbieter magischer Praktiken und Propheten bemühen sich auf diesem Markt, indem sie nicht nur religiöse Innovationen schaffen, sondern auch neue soziale Gruppen in den Markt integrieren. Allerdings kann es leicht geschehen, dass ihnen die Legitimität aberkannt wird. Wie etwa der Fall »Scientology« in Deutschland zeigt, kann dies nicht nur von Seiten der Orthodoxie geschehen; ganz im Gegenteil ist es hier eher das politische System, das die Anerkennung versagt. Auch die magischen Anbieter können das legitime Wissen herausfordern.

Die strategische Ausrichtung im Konkurrenzkampf kann man exemplarisch an einem Ereignis beobachten, das manchen noch in guter Erinnerung ist. Der XX. Weltjugendtag in Köln.⁷¹ Dabei handelte es sich nicht nur um einen der größten Medienevents des Jahres 2007 in der Bundesrepublik; es handelte sich vor allem um ein riesiges lokales Ereignis, bei dem neben den über 400.000 registrierten Pilgern bis zu einer Million Menschen anwesend waren. Dieses Großereignis war Gegenstand einer weltweiten Berichterstattung, die es, ähnlich wie etwa die olympischen Spiele, zu einem globalen Medienevent machten. Dieser hybride Charakter als lokales wie als mediales Ereignis spiegelte sich auch in der Organisation wider. Auf der einen Seite wurde der Weltjugendtag wie jedes kirchliche Ereignis von einem kirchlichen Führungsstab geplant, der sich um die rituellen und zeremoniellen Abläufe kümmern musste. Daneben aber war auch ein nichtkirchliches Managementteam am Werk, das den Medienevent strategisch so plante, wie das beim freien Eventmanagement mittlerweile professionell gemacht wird.⁷²

Wird dabei die Logik einer kirchlichen Organisation von der Logik eines freiwirtschaftlichen Managements ergänzt, so folgt dieses offenbar auch einem strategischen Kalkül. Der Event muss eine Größe aufweisen, die für globale Berichterstattung nötig ist. Wenn es eine globale Aufmerksamkeit erregt, dann positioniert dieses Ereignis die katholische Kirche auch als einen erkennbaren »Global Player« in der Konkurrenz der Religionen,

71 Forschungskonsortium WJT, *Megaparty Glaubensfest*, 2008

72 Vgl. Pfadenhauer, *Organisieren*, 2008

insbesondere gegen den Protestantismus und den Islam. Die Zweiteilung in kirchliche Ritual-Organisation und strategisches Management erlaubt es, den offensichtlichen Zentralismus der katholischen Kirche dadurch zu konterkarieren, dass der Papst, der in seiner Mitte steht, nicht als der organisatorische Führer auftritt, sondern lediglich im rituellen Zentrum steht – und zwar in aller Bescheidenheit, also ohne das aufmerksamkeitsheischende der kommerziellen »Superstars«.

Während in diesem Fall die Grenze des gesellschaftlichen Feldes in Richtung auf eine Weltkultur überschritten wird, in der die Kirchen selbst als Akteure aufzutreten versuchen, beobachtet Bourdieu daneben auch eine Überschreitung des Feldes sozusagen nach innen. Zwar sind die Grenzen des Feldes etwa zur Institution des Staates im französischen Fall, in dem die Kirchen vom Staat fein säuberlich getrennt sind, weithin sichtbar. In Deutschland sind die Grenzen zwischen Religion und Politik jedoch durchlässiger. Problematischer aber erscheint Bourdieu weniger die Grenze zu den anderen Institutionen. Bourdieu selbst sieht die Grenzen des Feldes eher hin zur Öffentlichkeit gefährdet: Er spricht sogar von einer Auflösung des religiösen Feldes: »Heutzutage besteht also ein unmerklicher Übergang von den Geistlichen alten Schlags (innerhalb deren ein Kontinuum vorliegt) zu Mitgliedern von Sekten, Psychoanalytikern, Psychologen, Medizinern (Psychosomatikern, Heilpraktikern), Sexologen, Lehrern diverser Formen des körperlichen Ausdrucks und asiatischer Kampfsportarten, Lebensberatern, Sozialarbeitern. Alle sind Teil eines neuen Feldes von Auseinandersetzungen um die symbolische Manipulation des Verhaltens im Privatleben um die Orientierung der Weltsicht...«⁷³ Die Auflösung des religiösen Feldes hat also wenig mit der »Funktion« der Religion für andere gesellschaftliche Felder zu tun, wie etwa Politik oder Wirtschaft, sondern mit den Akteuren selbst. Bourdieu beschreibt damit in seinen Worten eine Auflösung der Grenze hin zu dem, was ich als populäre Religion bezeichne.

Populäre Kultur und populäre Religion

Die populäre Religion gründet auf dem Zusammenspiel von Öffentlichkeit, Markt und Medien – sie erschöpft sich aber nicht darin. Es handelt sich vielmehr um ein Kulturphänomen, das wir alle auch alltäglich erfahren

73 Bourdieu, »Die Auflösung des Religiösen«, 1992, 233f

– das Teil unserer Lebenswelt geworden ist. Die Populärkultur verbindet die verschiedenen Glieder der hochgradig arbeitsteiligen Gesellschaft. Sie bietet das Gros des gemeinsamen Wissens, das die ausdifferenzierten Systeme überbrückt, und stellt die Formen für die Kommunikation über sie hinweg bereit. Sie ist der Kitt, der vom Abendessen im Restaurant zum Elternabend über die Hauseigentümersammlung und die Sportvereinsitzung bis zum Kirchengemeinderat oder dem Stadtparlament reicht. Die Themen, die über das Funktionsspezifische hinausreichen (von Sport, Musik oder Promis), die gemeinsamen Mythen, Lieder und Idole, die zwar geschichtet und milieuhaft variieren und doch über die Milieus und Schichten hinweg bekannt sind und von denen manche sogar über die Nationen und Kontinente hinweg zum globalen Wissensvorrat zählen – sie machen die populäre Kultur aus. Die Populärkultur wird zum wichtigsten Bindeglied zwischen den funktionalen Systemen, und sie ist deswegen auch das Medium, in dem die Religion kursiert, die die Leute interessiert.

Im Englischen wird unter populärer Kultur zunächst das verstanden, was wir im Deutschen auch als »Volkskultur« kennen und so nannten, bevor die Nationalsozialisten den romantisch angehauchten Begriff verunglimpften: Es ist die Kultur der einfachen Leute, zumal der Bauern, die sich vor allem von der höfischen Kultur des Adels unterscheidet. In Großbritannien – als Vorreiter der Industrialisierung und des Kapitalismus – bildete sich früh eine kommerzialisierte, aber eigenständige Kultur der Arbeiterschaft aus, die sich so scharf wie kaum anderswo von der Kultur der Bürger und des Adels unterschied. Bald zeigte sich, dass diese Kultur der Arbeiterschaft nicht nur als ein »gesunkenes Kulturgut« betrachtet werden kann, die lediglich Elemente der Hochkultur in vereinfachter Form verarbeitete. Die populäre Kultur der Arbeiterschaft brachte vielmehr einen eigenen Ausdruck hervor, der sich in besonderen Literaturen und einer eigenen populären Musik niederschlug. Ihre weltweite Verbreitung begann im Laufe der 1960er-Jahre, als auch wir durch den Import der populären Musik aus dem angelsächsischen Raum mit ihr in Berührung kamen.⁷⁴ Doch schon davor hatte die englische Arbeiterschaft eine bedeutende Rolle als Trägerin und Verbreiterin des Spiritismus gespielt, und zwar sowohl in Großbritannien wie auch in den USA.⁷⁵ Bekanntlich bildete die britische Arbeiterkultur auch den Ausgangspunkt der Form der populären Kultur,

⁷⁴ Hoggart, *Uses of Literacy*, 1958

⁷⁵ Barrow, *Independent Spirits*, 1986; Kerr & Crow, *The Occult in America*, 1983; Moore, *In Search of White Crows*, 1977

die sich im Windschatten der amerikanischen weltweit auszubreiten wusste, indem sie sich zunächst als populäre Jugendkultur gestaltete. Durch ihre leichte Vermarktung in Form von Schallplatten sowie kleinen lokalen und überregionalen Großevents ist die Musik sicherlich einer der wichtigsten Kulturbereiche, in denen sich die populäre Kultur durchzusetzen wusste, und zwar auch in Deutschland.

Weil die bürgerliche Kultur in Deutschland stark vom Bildungsbürgertum und nicht vom Wirtschaftsbürgertum geprägt war, spielte hier der starke Kontrast zu den Angestellten eine mindestens so große Rolle wie die Abgrenzung zur Kultur der Arbeiter.⁷⁶ Diese Abgrenzungen verloren sich auch nicht im Zuge der zunehmenden Vermarktung dieser populären Kultur seit den 1960er Jahren. Aus bildungsbürgerlicher und »kritischer« Sicht sprach man von einer »Massenkultur«, weil sie sich durch die Massenmedien enorm rasch ausbreitete. Dank einer zunehmenden Differenzierung der populären Kultur, die sich in viele Stile und Varianten aufteilte, hat sich diese Ausbreitung im Laufe der jüngeren Jahre bis weit in das weiterhin bestehende Bürgertum vollzogen. Massenkulturelle Kulturgüter sind, wie Bourdieu in Frankreich und auch Schulze in Deutschland zeigen, zu einem zentralen Instrument der Inszenierung gesellschaftlicher Ungleichheit geworden.⁷⁷

Die Populärkultur überschneidet sich also zwar durchaus mit der Massenkultur, ist aber nicht notwendig selbst eine Massenkultur. Denn bedeutsam an ihr ist nicht die Massenhaftigkeit – die von der stark individualisierten und interaktiven Internetkommunikation unterlaufen wird. Charakteristisch für die Populärkultur ist vielmehr das Wechselspiel zwischen den medial vermittelten Angeboten und dem, wie sich die vermeintlichen »Rezipienten« diese Angebote aneignen und sie dadurch zum Teil ihrer Kultur machen. Denn schon die Massenmedien werden nicht einfach nur passiv rezipiert. Vielmehr zeigen neuere Studien, dass die populäre Kultur in der Art der aktiven Rezeption und Weiterverarbeitung der massenmedial vermittelten Angebote entsteht.⁷⁸ Die populäre Kultur ist keineswegs nur ein Ergebnis der gezielten Manipulationsversuche durch eine Kulturindustrie. Für das Populäre gilt auch nicht einfach das Diktum Horkheimers: »Popularität besteht in der vorbehaltlosen Übereinstimmung der Menschen

76 Das wird in Kracaers Studie zur Massenkultur der Angestellten anfangs der 1920er-Jahre deutlich; vgl. Kracauer, *Die Angestellten*, 1980

77 Bourdieu, *Die feinen Unterschiede*, 1984; Schulze, *Die Erlebnisgesellschaft*, 1990

78 Das hat Willis, *Common Culture*, 1990, vorbildlich am Beispiel der Jugendkultur gezeigt.

mit allem, von dem die Vergnügungsindustrie glaubt, es gefalle ihnen.«⁷⁹ Die Popularität ist vielmehr ein Ergebnis der aktiven und eigenständigen Rezeption, die produzierte Zeichen in sozial und subjektiv angeeigneten Sinn verwandelt. Als allgemeinverständliches Medium gesellschaftlicher Bedeutungen ist sie gleichzeitig auch das Mittel zur Inszenierung dessen, was man ist und was man nicht ist.⁸⁰ Diese Inszenierung ist keineswegs einheitlich, sondern folgt den Mustern der sozialen Distinktion, also den feinen Unterschieden zwischen den sozialen Milieus. Gerade weil sie allen bekannt ist und bekannt sein muss, erlaubt die Populärkultur die soziale Distinktion nicht nur in das eigene soziale Milieu hinein, sondern auch in andere hinaus. Zwar bleiben dabei verschiedene Stilebenen erhalten, doch zehren diese gerade davon, dass sie allgemein bekannt sind und gewusst werden.⁸¹

Für die gegenwärtige Gesellschaft hat die populäre Kultur eine ebenso große Bedeutung wie die in den höheren Schulen vermittelte »Hochkultur« einst für das Bildungsbürgertum. Sie erfüllt die Funktion eines geteilten kommunikativen Codes, indem sie den Menschen hilft, über die verschiedenen Funktionssysteme zu kommunizieren. Sie erlaubt es dem Arzt, mit dem Schamanen zu reden, oder dem Manager, mit der Putzfrau gewisse Themen und Formen zu teilen. Sie ist, wenn man so will, der kommunikative Garant für die Ganzheitlichkeit, die bei der Spiritualität subjektiv erzeugt wird. Selbst in verschiedenen Kunstbereichen – vom Film über das Theater bis hin zur neu entdeckten Malerei – können wir zudem immer mehr Vermischungen zwischen den Restbeständen einer Hochkultur und der populären Kultur (z.B. Comics) erkennen.

Populare Religion, populäre Religion, Wünschelruten und Halloween

Die näheren Bestimmungen der populären Kultur sollen nur dazu dienen, die populäre Religion besser eingrenzen zu können. Wie gesagt, ist der Begriff an den der »Popularisierung« angelehnt, unterscheidet sich aber deutlich vom angrenzenden Begriff des »Volkstümlichen« oder des »Popularen«.⁸² Dies kann man gerade mit Blick auf die Religion besonders gut

79 Horkheimer, »Neue Kunst und Massenkultur«, 1968, 331

80 Willems & Jurga, *Inszenierungsgesellschaft*, 1998

81 Treiber, »Volkstümlich«, 2001

82 In diesem Sinne verstehe ich Korffs These des Wandels von »populär« zu popularisiert; vgl. Korff, »Zwischen Sinnlichkeit und Kirchlichkeit«, 1983

aufzeigen. Die populäre Religion steht in der Nähe dessen und unterscheidet sich zugleich von dem, was man als Volksfrömmigkeit, Volksreligiosität oder auch (um den romantisierten und durch den Nationalsozialismus korrumpierten Begriff des Volkes zu vermeiden) populäre Religiosität bezeichnet.⁸³ Damit werden etwa die Rituale des Tischgebets, der Zimmer- und Wandschmuck, Wahrsagerei oder Heilmagie, aber auch religiöse Massenphänomene, wie Wallfahrten oder Prozessionen, und religiös inszenierte Feste bezeichnet, wie Taufe oder Weihnachten. Ähnlich der populären Religion kann sich auch die populäre Religion sowohl auf magische wie auch im engeren Sinne religiös-transzendente Phänomene beziehen. Um den Unterschied zu ihr zu benennen, muss das Augenmerk auf einen Aspekt der populären Religion gelenkt werden, den Ebertz und Schultheis hervorheben: Sie betrachten die populäre Religiosität als etwas, was sich *gegen* das absetzt, was durch die Amtskirche, den Klerus und religiöse Organisationen monopolisiert wurde. Die populäre Religion ist also in Bourdieus Begriffen »heterodox«: Sie richtet sich nicht an einer orthodoxen Weltanschauung aus, sondern unterscheidet sich von ihr, ja setzt sich ihr zuweilen entgegen.

In älteren Zeiten stand für solche Formen der Religion der Begriff des »Aberglaubens« zur Verfügung. Besonders für die esoterischen, magischen und okkulten Lehren und Praktiken innerhalb der populären Religion legte sich dieser Begriff nahe, unterlagen sie doch schon gleichsam traditionell diesem Verdikt. Sofern »Aberglaube« (historisch ja ein Kampfbegriff) überhaupt benutzt werden könnte, wäre er nur dann sinnvoll, wenn wir von einem sozial dominierenden Wissenssystem reden könnten, das über die Machtmittel verfügte, (in der Regel sozial untergeordnete) alternative Wissenssysteme als Abweichler zu etikettieren. Diese Machtasymmetrie liegt aber bei der populären Religion gerade nicht vor, denn ihre Legitimität ist nicht von Experten abhängig, sondern besteht in ihrer Akzeptanz als breites Allgemeinwissen. Selbst die Kritik von Experten beeinträchtigt sie kaum, wie man etwa am Durchhaltevermögen der esoterisch ausgerichteten alternativmedizinischen Praktiken und Vorstellungen erkennen kann, die sich über Jahrzehnte, zuweilen sogar Jahrhunderte gegen die schweren Attacken der

83 Der Begriff der populären Religiosität stammt aus dem romanischen Raum (»religion populaire«, »religiosità popolare«). Im deutschsprachigen Raum ist er unter den Titeln Volks- und Aberglaube, Volksfrömmigkeit, Volksreligiosität bzw. religiöser Volksglaube bekannt, die sich jedoch wegen des vorbelasteten »Volks-« und »Volkstumsbegriffs« als problematisch erwiesen; Ebertz & Schultheis, »Einleitung«, 1986

»Schulmedizin« halten konnten und sich mittlerweile bis tief in die Reihen der paramedizinischen und medizinischen Experten ausgebreitet haben.⁸⁴

Freilich lebte die Religion häufig vom Übergehen der Grenze. So bemerkt Sharot in seiner kulturvergleichenden Analyse des Verhältnisses der offiziellen Religion zur Laienreligion, dass auch im Mittelalter die offiziellen Praktiken der Kirchen von Laien auf eine zuweilen nicht gestattete Weise umgearbeitet wurden – ebenso wie auch solche Modifikationen von den Kirchenführern aufgenommen wurden. In beiden Fällen aber war die Übernahme ein ausdrückliches Problem, so dass die Grenzen sehr deutlich blieben.⁸⁵

Exkurs zum Wünschelrutengehen: Vom Aberglauben zur populären Spiritualität

Die historische Transformation vom Popularen, Volkstümlichen zum Populären lässt sich exemplarisch am Wünschelrutengehen illustrieren.⁸⁶ Dabei handelt es sich um eine weit verbreitete magisch-divinatorische Praxis, die lange Zeit unter dem Titel des Aberglaubens geführt wurde und von kirchlicher Seite bekämpft worden war. Nicht nur, weil man hinter den wirkenden Kräften, die die Wünschelrute zum Ausschlag bringen, Dämonisches und Teuflisches vermutete, sondern auch deswegen, weil der Glaube an diese Kräfte sehr weit über den Kreis derjenigen hinaus verbreitet war, die das Wünschelrutengehen selbst ausführten.

Die Anfänge des Rutengehens liegen in einem geschichtlichen Dunkel. Zwar ranken sich gerade unter Rutengängern (und hier besonders in der Disziplin, die als radiästhetische Geomantie bezeichnet wird) phantasievolle Mythen über das Alter und die Entwicklung dieser Form der Magie.⁸⁷ Hält man sich an das Grundmuster, dass eine Person mittels eines labilen

84 Historisch gibt es hier sicherlich Übergangsformen, wie etwa in der Bekämpfung des Aberglaubens der Soldaten im Ersten Weltkrieg durch die militärische Führung und die Kirchen. Dabei sollte man aber nicht übersehen, dass schon diese Formen in vielen Fällen durch industrielle Produktion und massenmediale Propagierung gestützt wurden; vgl. Korff, *Alliierte im Himmel*, 2006

85 Sharot, *World Religions*, 2001, 181f

86 Ausführlicher habe ich das ausgebreitet in Knoblauch, *Wünschelrutengänger*, 1991. Auszüge dieses Textes sind entnommen aus: Knoblauch, »Vom Wünschelrutengehen zur Radiästhesie«, 1996

87 Ausführlicher dazu: Knoblauch, »Bezaubernde Zeiten«, 1989

Stabes ein unter der Erde verborgenes Ziel dort sucht, wo der labil gehaltene Stab anscheinend unwillkürlich in Bewegung gerät und worauf er weist, so finden wir gesicherte Hinweise auf das Rutengehen aber erst seit der Renaissance und vor allem aus dem Deutschen Reich. Die Wünschelrute tritt keineswegs in einem damals abgelegenen Winkel auf, sondern im fortgeschrittensten Wirtschaftszweig des ausgehenden Mittelalters, dem für die damalige Waffenproduktion so wichtigen Bergbau. Im Bergbau blieb das Wünschelrutengehen auch noch lange Tradition, und dort wurde sie zeitweilig sogar hauptberuflich betrieben – erst im 19. Jahrhundert erfahren wir von der Pensionierung der letzten Bergbau-Rutengänger. Das Rutengehen verbreitete sich über den Bergbau hinaus und wurde mit allerlei Zierrat versehen, etwa Spruchzauber und verschiedenen Ritualen, die an die Zeiten, Orte und Materialien des Schneidens der Rute gebunden sind. Seine große Ausweitung aber verdankt das Rutengehen wiederum einer sehr modernen Entwicklung. Nach der (krisenbedingten) Wanderung deutscher Bergleute (und darunter auch zahlreicher Rutengänger) erlangten in siebzehnten Jahrhundert vor allem französische Rutengänger eine besondere Prominenz, die spektakuläre (und, wie immer, umstrittene) Erfolge vorweisen konnten. Diese Popularität gründete sich indessen nicht mehr bloß auf einer volkstümlichen Diffusion; sie verdankt sich schlicht der aufkommenden Presse, die solche Fälle spektakulär in städtischen Gebieten verbreitete.

Die Verbreitung des Rutengehens vollzog sich zwar gegen den Widerstand der Kirche, die sich lange und in zahllosen theologischen Streitschriften gegen diese Praxis wehrte. Doch mit der abnehmenden Bedeutung der Kirche im Zuge der Säkularisierung verstummte ihre Kritik immer mehr. Die Säkularisierung führte jedoch nicht auch zum Verstummen der magischen Praxis des Wünschelrutengehens. Vielmehr verlagerte sich die Diskussion über dieses Phänomen im 18. Jahrhundert auf den wissenschaftlichen und künstlerischen Diskurs. Eine Reihe von Experimenten wurde durchgeführt, unter anderem im Rahmen der neu entstandenen wissenschaftlichen Gesellschaften. Die Erklärungen des nun wissenschaftlich umstrittenen Phänomens änderten sich zwar mit den einander rasch abfolgenden wissenschaftlichen Paradigmen (von der Korpuskeltheorie über elektrisch-magnetische, tierisch-magnetische Theorien bis später zu Röntgenstrahlen oder Radioaktivität), doch machten diese Experimente immer mehr deutlich, dass die Rute sich nicht von alleine, sondern nur in den Händen der »Rutler« bewegte. Dies ist auch der Hintergrund für eine folgenreiche Neuerung des Rutengehens, die bezeichnenderweise selbst von einem Wissenschaftler ausgeht.

Hatten die Rutengänger bis dahin den Ausschlag als weitgehend von außen bewirkt angesehen, so stellte der Münchner Physiker Ritter um die Wende zum 19. Jahrhundert anhand einer Reihe von Experimenten die These auf, dass der Rutenausschlag nicht auf äußere Kräfte zurückgeht, sondern dass seine Ursachen im Menschen zu suchen seien. Die romantisch verstandene Verbindung des Menschen galt nun als der Quell für die magische Wirkung, da im Menschen das Wissen des Universums liege.⁸⁸ Diese Subjektivierung der Ursachen des Rutenausschlags hatte Folgen, wie man an der »zarteren Schwester der Wünschelrute«, dem Pendel, erkennen kann: Nachdem Ritter den Philosophen Hegel auf den Pendel aufmerksam gemacht hatte, berichtete dieser in einem Brief an Schelling: »Goethen hab ich neugierig gemacht.« Und Goethe verlieh dieser Verinnerlichung denn auch den ersten literarischen Ausdruck. Wenige Jahre nach Ritters Münchner Versuchen schilderte er in den »Wahlverwandtschaften«, wie Otilie körperliche Empfindungen über Kohleadern verspürte. Diese »Sensibilität« kann sie schon unter Beweis stellen, noch bevor ihr das Pendeln beigebracht wird. In der Romantik vollzieht sich so eine Verinnerlichung der Rutenreaktion, die den späteren Radiästheten als selbstverständlich gilt.

Sieht man von den Od-theoretischen Versuchen des Chemikers Baron von Reichenbach ab, die die medizinische Nutzung des Wünschelrutengehens vorbereiteten, verlor es im Laufe der kommenden Jahre an Popularität. Allerdings wird es dann im angelsächsischen Bereich zu einem der zentralen Gegenstände der aufkommenden Parapsychologie. Auch in Frankreich wurde das Wünschelrutengehen weiter betrieben. Zu Anfang des 20. Jahrhunderts scheint es auch in Deutschland wiederbelebt zu werden – hier zunächst über spektakuläre (und nach wie vor von wissenschaftlicher Seite bestrittene) Funde vor allem in den deutschen Übersee-Kolonien. Die Entwicklung des Rutengehens im 20. Jahrhundert nimmt dann weiterhin eine sehr zeitgemäße Form an, die kaum die Ansicht halten lässt, die Moderne treibe die Magie aus.

Nach der Gründung englischer und französischer Organisationen kam es nämlich auch in Deutschland zur Gründung von Verbänden der Wünschelrutengänger, die vor allem in den 1920er-Jahren von dem profitierten, was damals die »okkultistische Bewegung« genannt wurde. Die Vereinsbildung ist übrigens wissenssoziologisch nicht sehr unerklärlich, handelt es sich doch bei den nun praktizierenden Rutengängern mehrheitlich nicht mehr um Bergleute oder Bauern, sondern um Angehörige des bürgerlichen Mittel-

88 Wetzels, *Dr. Johann Wilhelm Ritter*, 1973

stands, also genau jene Gruppe, die seit Mitte des 19. Jahrhunderts die Vereinsbewegung getragen hatte. So verwundert es nicht, dass die Organisation alle Formen der bürgerlichen Vereinsöffentlichkeit aufwies: Zeitschriften wurden herausgegeben, Tagungen und Konferenzen fanden statt, zu denen bis zu 2.000 Teilnehmer anreisten.⁸⁹ Die Organisation der Radiästhesie war so stabil, dass sich selbst im von historischen Ereignissen so erschütterten deutschsprachigen Raum bis heute durchgängige Linien feststellen lassen.

Neben der Organisation setzte eine weitere Entwicklung ein, die sehr zeitgemäße Züge annahm: die Professionalisierung. Seit Anfang der 1920er-Jahre nämlich zeichnete sich eine privatwirtschaftliche Organisation der Rutengänger ab, die sich mehr und mehr vom Wassersuchen abwandten. Im Mittelpunkt stand nun der medizinische Einsatz des Rutengehens. Die Suche nach krankheitserregenden Verwerfungen und deren Bekämpfung durch Entstrahler führte schon in den 1920er-Jahren zur Formulierung regelrechter Berufscodices, und in den 1930er-Jahren hatte sich das herausgebildet, was sogar Rutengänger einen »Entstrahlungsmarkt« nannten. So stellte ein namhafter Rutengänger 1932 fest: »Man kann heute bereits von einer Erdstrahlen-Manie und von einer Entstrahlungs-Industrie sprechen«, und ein anderer bemerkt, »dass seit dem Jahre 1930 sich weit mehr Rutengänger und Pendler mit dem Aufsuchen und Unschädlichmachen solcher Reizstreifen befassen [...] als mit der von früher her bekannten geologischen und hydrologischen Seite der Wünschelrute.«⁹⁰

Die Rutengänger wandten sich – offenbar sehr erfolgreich – neuen Handlungsproblemen zu, die dem modernen, urbanen und bürgerlichen Umfeld weitaus angepasster waren als die herkömmlichen Probleme. Nicht mehr Wasser, Erzadern oder Schätze wurden gesucht, sondern vor allem gesundheitsschädliche Kräfte.

Diese Entwicklung, die in Deutschland in den 1920er-Jahren einsetzt, wurde erst in den 60er Jahren auch in den USA beobachtet und als »urban dowsing« bezeichnet.⁹¹ Es ist vermutlich kein Zufall, dass viele der heutigen Praktiker einen neuen Begriff verwenden, um ihr Tun zu umschreiben: die Radiästhesie. Der Begriff macht zum einen sehr deutlich, dass die Wissenschaft als Bezugsgröße angesehen wird – und nicht die Religion, wie noch bis zum 18. Jahrhundert. Damit bringt der Begriff ebenfalls zum Ausdruck, dass die magische Praxis auf eine erstaunliche Weise modernisiert wurde.

89 So zu den Internationalen Kongressen in Avignon und Lausanne, die 1932 stattfanden.

90 Vgl. Wetzel »Praxis der Entstrahlungsgeräte«, 1932; Oberneder, »Entstörungsgeräte«, 1967
91 Barret & Vogt, »Urban American Dowser«, 1969

Auch wenn die historische Rekonstruktion nur in sehr groben Zügen geschildert werden konnte, lässt sich wenigstens grosso modo schwerlich behaupten, dass diese magische Praktik der Moderne zum Opfer gefallen sei. Ohne auszuschließen, dass »ältere« Formen des Wünschelrutengehens parallel weiterbestehen, könnte man sagen: eine Entzauberung hat nicht stattgefunden. Ganz im Gegenteil können wir eine Transformation der Magie beobachten, die verschiedene Aspekte der populären Religion und Spiritualität aufweist (wenn auch in spezifischer Gewichtung). Die Ablösung von religiösen Legitimationen und von landwirtschaftlichen Kontexten ist mit einer zunehmenden Organisation, Professionalisierung und Marktorientierung verknüpft. Diese setzt eine Generalisierung des Charismas voraus: Empfänglich für die Kräfte sind nunmehr keineswegs wenige, auserwählte Einzelne, die dem klassischen Typus des Zauberers nahekommen. Empfänglich ist jeder Mann und jede Frau. Zum einen erweisen sich die okkulten Kräfte nun als so allgemein, dass sie sich auf jeden Menschen – etwa gesundheitsschädigend – auswirken können. Zum anderen wird auch in den Schulungen davon ausgegangen, dass im Grunde jede Person die Fähigkeit zum Rutengehen (und Pendeln) besitzt. Dieser Aspekt schließt die *Subjektivierung* des Charismas mit ein. Das bedeutet, dass es sich beim magischen oder divinatorischen Akt nicht mehr um einen äußeren, von okkulten Kräften bewirkten Vorgang handelt. Vielmehr wird die Wirkung nach innen verlegt – sofern überhaupt noch von einer Ursache-Wirkungs-Beziehung gesprochen wird. Die Kräfte wirken auf den »inneren Menschen«. Paradoxerweise ist es gerade die Verwissenschaftlichung, die diese Subjektivierung für esoterische Deutungen öffnet:⁹² Die Kräfte können zwar noch als Ursachen verstanden werden, doch werden diese nun durch die Beziehungen zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos, durch das Vorliegen »geistiger Kräfte« oder durch »außersinnliche Wahrnehmungen« erklärt. Und diese Deutungen werden nicht mehr nur von einem wie romantisch auch immer vorgestellten »Volksmund« kolportiert. Sie geraten in die Medien, in Zeitungen, Anzeigenblätter, öffentliche Vorführungen und Messen und werden damit populär.

Ende des Exkurses

92 Auch hier folge ich der Weberschen Unterscheidung, der als Spezifikum für die Magie die Annahme einer Kausalbeziehung zur Hinterwelt ausmacht und für die Religion die einer Zeichenbeziehung.

Wie dieses Beispiel zeigt, handelt es sich bei der populären Religion nicht um einen von den Eliten entworfenen »religiösen Populismus«⁹³, der nur Propagandazwecken diene. Die populäre Religion entwirft sich weder gegen die Experten noch gegen etablierte oder »herrschende« gesellschaftliche Gruppen. Indem sie die Anerkennung der Medien findet und vom Markt ohne Dünkel aufgenommen wird, erfährt sie die doppelte Verbreitung, die wir schon an der populären Spiritualität ausgeführt haben.

Vor dem Hintergrund der »volkstümlichen« Religion ist das Beispiel Halloween hier sicherlich höchst anschaulich: Kürbisköpfe als Symbole, ein kommerziell vertriebenes Grusel-Outfit, Schreck- und Geschenkrituale von Kindern und Jugendlichen, die von Tür zu Tür ziehen, um Süßigkeiten zu sammeln, und karnevalsähnliche Feierlichkeiten zählen zu den bekanntesten Ausdrucksformen von Halloween. »In Kneipen oder Studentenwohnheimen gibt es Gruselfeten; Kindergärten und Schulen basteln Halloween-Dekorationen; hinter Wohnungsfenstern, in Vorgärten oder an Hauseingängen grinsen schaurige Masken; in Schaufenstern von Kaufhäusern, Einzelhandelsgeschäften, Apotheken oder Blumenläden machen sich leuchtende Kürbisse aller Art breit. Der (Karnevals-)Handel versorgt die Halloween-Fans; wochenlang quellen die Briefkästen von Halloween-Werbung aller Art über. Die Tageszeitungen bieten Veranstaltungstipps, nicht ohne die bekannten, stereotypen Deutungsmuster zu liefern: Kelten, Hexen und Dämonen.«⁹⁴ Obwohl irischen Ursprungs, wandert der Brauch in den 1990er-Jahren aus den Vereinigten Staaten nach Europa. Einen besonders großen Anklang scheint er in Frankreich zu finden, aber auch in Deutschland, Österreich, der Schweiz, den Beneluxländern und Nordwesteuropa setzt sich der Brauch zügig durch.

Offenkundig knüpft Halloween an traditionelle Feste an, wie Allerheiligen und auch Fastnacht. Ohne hier die Tradierungslinien zu verfolgen, sind hier die Neuerungen von Bedeutung: Die popularisierte Form bildete sich erstmals in den USA aus. Dort hatte sich schon in den 1950er-Jahren im New Yorker Greenwich Village eine zunächst von Schülern betriebene Halloween-Parade gebildet. Diese Parade wurde von der »kreativen Klasse« in dieser Gegend aufgenommen und zu einem »postmodernen Brauchtum« fortentwickelt: Künstler, Designer, Akademiker und Intellektuelle beteiligten sich daran und prägten nicht nur die Grundzüge der heutigen Aus-

93 Wuthnow, *After Heaven*, 1998

94 Döring, »Halloween im Rheinland«, 2001, 281

drucksformen des Halloween, sondern machten es auch kompatibel mit den städtischen Kulturen in anderen Gesellschaften.

Nun konnte Halloween mit einem milieuspezifischen »Lebensstil« verknüpft werden, der auch in Paris oder Berlin zu finden war. Traten zunächst große Kaufhäuser (etwa das KaDeWe oder die Galeries Lafayette) als Brückenköpfe auf, so übernahmen bald auch die Massenmedien die Rolle der weiteren Verbreitung: Dazu zählen die »zahlreichen Bildberichte und Kommentare der lokalen und regionalen Presse, die versuchen, sich einen Reim auf den in Europa ubiquitär feststellbaren Halloweenaufbruch zu machen.«⁹⁵ Die französische Telecom präsentierte 1999 15.000 Riesenkürbisse, und in Deutschland erregte die Kürbisparade in einer spektakulären Staffel der Fernsehshow Big Brother große Aufmerksamkeit. Im Jahre 2000 setzte eine Werbekampagne für den neuen Harry-Potter-Roman (der selbst populärkulturell Magie verbreitet) auf die Bildsprache von Halloween. Sein früher Erfolg in Frankreich seit Mitte der 1990er-Jahre geht unter anderem auf die Marketingstrategien einer französischen Kostüm- und Scherzartikelfirma zurück, die zu Beginn der 1990er-Jahre starke Beziehungen zum amerikanischen Markt aufbaute.

Halloween zeigt auf eine höchst sichtbare Weise, wie Elemente aus volkstümlichen religiösen Traditionen – Hexen, Geister, Gespenster – zum Teil einer (westlich orientierten) globalen Populärkultur werden. Freilich könnte man einwenden, dass solche Figuren auch zum Beispiel die heidnisch geprägte alemannische Fastnacht bevölkern. Doch zeigt sich gerade hier der Unterschied zum Popularen und der Kern des Populären: Die teuren und kunstvollen »Larven« von Hexen und Fabelwesen der weitgehend popularen alemannischen Fastnacht sind nur den wenigen Mitgliedern organisierter Vereine verfügbar. Bezeichnenderweise stehen auch beim Basler »Morgestraich« nur die organisierten Masken auf der Strasse – alle anderen sind Zuschauer (und nicht notwendig verkleidet). An der populären Form aber partizipieren alle, und jeder darf sich verkleiden, als was er oder sie mag (wobei Identitäten vielfach gewechselt werden können). Daran tut der Markt ebenso seinen Anteil wie die Medien. Ob diese Elemente in irgendeiner Weise noch religiös verstanden werden müssen, steht gar nicht zur Entscheidung, lassen sie doch jede Deutung offen, indem sie sich um die Grenzen nicht kümmern.

95 Korff, »Halloween in Europa«, 2001, 179

Grenzüberschreitungen zwischen Pop und Papst

Forbes⁹⁶ schlägt vor, vier Arten von Beziehungen zwischen Religion und populärer Kultur zu unterscheiden: Zum einen die Religion in der populären Kultur, wie sie etwa in Filmen über religiöse Themen («Die zehn Gebote»; »Little Buddha«) zum Ausdruck kommt. Zum zweiten tritt die populäre Kultur auch in der Religion auf: Die religiösen Institutionen nehmen Elemente der populären Kultur auf, etwa wenn die Kirchen Plakat-Werbung betreiben, um ihre Inhalte besser an den Mann oder die Frau zu bringen. Drittens kann die populäre Kultur selbst zur Religion werden. Eine der plakativsten Vorstellungen dazu formulierte Neil Postman, der nicht nur die Umstellung des öffentlichen Diskurses im Zeitalter der Show-Unterhaltung betonte. Er unterstrich auch die Auswirkung dieser Umstellung auf die Religion: Das Problem sei nicht so sehr, dass die Religion zum Gegenstand von Fernsehshows werde als vielmehr, dass Fernsehshows selber zur Religion würden.⁹⁷ Das bedeutet, dass auch Inhalte der Populärkultur selbst religiöse Züge annehmen können. Die Verehrung von Raumschiff Enterprise zählt er dazu, die Anhängerschaft der Rockgruppe Grateful Dead oder die Pilgerschaft nach Graceland, dem »Schrein« der Elvis-Gläubigen. Schließlich, so Forbes, könnten Religion und Populärkultur auch noch in einen Dialog treten, um die gegenseitigen Vorstellungen zu vergleichen, abzuklären und abzugrenzen.

Diese Grenzüberschreitungen sind insbesondere von der Religion zur Populärkultur sichtbar. Deswegen ist auch zuweilen von einer Pop-Religion die Rede. Diese religiösen Züge umfassen zum einen explizit religiöse Elemente, wie sie etwa im »Sakropop«, der »New Age-Musik« oder der satanistischen Rockmusik zum Ausdruck kommen.⁹⁸

Hier haben wir es sicherlich mit Formen zu tun, in denen sich die Religion der kommunikativen Formen der Populärmusik bedient. Dabei sollte beachtet werden, dass wir von populärer Religion gerade auch dann reden, wenn die religiöse Herkunft der Formen nicht mehr eindeutig ausgewiesen ist. Allerdings sollte man nicht jede metaphorische Anleihe aus der als religiös ausgewiesenen Kommunikation schon religiös nennen: Das Schwarz der Punks, die stilistischen Anleihen Madonnas an Marienbildern oder die religiöse Motivik bei Harry Potter sind für sich genommen nicht religiöser als viele andere Aspekte der Kinder- und Jugendkultur, die schon seit lan-

96 Forbes, »Introduction«, 2000

97 Postman, *Wir amüsieren uns zu Tode*, 1988

98 Bubmann & Tischer, *Pop & Religion*, 1992

gem spiritistische und magische Elemente fördert.⁹⁹ Solche religiösen Motive finden sich auch in den weniger marginalen Bereichen der – einen Großteil der gegenwärtigen Kulturen prägenden – Pop-Musik und der Pop-Kultur. So weisen viele Richtungen der populären Musik religiöse Wurzeln auf (die Gospeltradition zieht sich noch weit in den Rock'n'Roll hinein), und auch die bekannteren Idole dieser Kultur verwenden religiöse Symbole, so dass manche von einer Pop-Religion sprechen.¹⁰⁰



Abb. 12: Religion und Heilung in populären Medien

(Quelle: diverse/eigene Zusammenstellung)

Dazu zählt der UFO-Glaube, die »Vampir-Mode« oder der televisionäre Okkultismus, der im riesigen Erfolg von Serien wie etwa »Buffy« seinen Ausdruck findet. Freilich sollte man zwischen den fiktionalen Darstellungen und den »neuen Mythologien« unterscheiden. Allerdings schwimmt dieser Unterschied in den Mythen selbst, wenn etwa Elvis Presley als Außerirdischer verehrt wird oder die Vorabendwissenschafts-Sendung großer kommerzieller Fernsehstationen zur Propagandasendung für die Prä-Astronautik (also die populärwissenschaftliche Behandlung der Frage, ob historische Ereignisse auf das Einwirken von Außerirdischen zurückgeht) wird.¹⁰¹ Überhaupt kann man die Rolle der Populärwissenschaft in diesem Zusammenhang nicht unterschätzen, da Wissenschaftlichkeit als Garant der Anerkennung firmiert.

Auch in der populären Musik, die neben dem Film und dem Comic eine wesentliche kommunikative Form der Ausbreitung der populären Kul-

⁹⁹ Beachtenswert ist eher, dass diese Aspekte der Kinder- und Jugendkultur immer mehr Anhänger in der Kultur der Erwachsenen finden – eine Entwicklung, die angesichts der ausgedehnten Postadoleszenz und angesichts der Ausweitung der Jugend- zur Populärkultur durchaus nachvollziehbar ist; Campbell & McIver, »Cultural Sources«, 1987

¹⁰⁰ So versucht Greeley den religiösen, speziell: katholischen Hintergrund und die grundlegend religiöse Thematik von Popgrößen wie Madonna oder Bruce Springsteen zu bestimmen; Greeley, *Religion in der Popkultur*, 1993

¹⁰¹ Zum Begriff der Neuen Mythen vgl. Magin, »Neue Mythen/Neue Mythologien«, 2006

tur ist, kommt die religiöse Bedeutung zum Ausdruck. Das Konzert mit seinen idolatrischen Verehrungen der Künstler stellt eine besondere populäre Ausdrucksform dar, die als kulturelles Muster bis tief in die Religion hinein wirkt. Insbesondere die Verbindung des massenkulturellen Rock'n'Roll mit dem eher auf Inhalte bedachten und gegenkulturellen Folk-Rock durch die britischen Bands – die schon von der Entwicklung einer britischen Populärkultur zehren konnten – führt zu einer religiösen Ladung dieser Musik, die von manchen anhand von zwei der erfolgreichsten Musikbands in zwei Kategorien aufgeteilt wird: Die »gute« spirituelle Seite wird von den Beatles repräsentiert, die sich an einem eher apollinischen Stil und am christlichen Lied bzw. an der Hymne orientieren (»All You Need is Love«). Doch auch die andere Seite trägt auf eine fast manichäische Weise religiöse Züge: die satanische Motive aufnehmenden »Bad Boys« der Rolling Stones, deren raue Stimmen und synkopische Beats das dionysische Moment der Musik weitaus stärker betonen. In dieser Linie steht auch die nun auch schon seit bald fünfundzwanzig Jahren bestehende Kultur der »Gothic«-Musik, deren aus vielerlei kulturellen Hintergründen gespeistes Spiel mit den Symbolen des Sterbens und des Todes nicht nur als eine populärkulturelle Ästhetisierung verstanden werden darf, sondern von ihren zahlreichen Anhängern als eine Form der »düster konnotierten Transzendenz« verstanden wird.¹⁰²

Eine nähere Betrachtung der Inhalte von Texten etwa der Beatles zeigt eine deutliche Parallele zu dem, was wir als Code der Spiritualität beschrieben haben: »Die Werte, die von den Beatles vertreten werden, gehen über das hinaus, was traditionell gilt. Noch mehr: sie sparen auch einige traditionelle Werte aus. Zu den zusätzlichen Werten zählt eine pantheistische Form der Spiritualität, Anarchismus, Pazifismus, Lustprinzip, Individualität, Mystizismus, Sinnlichkeit, Emotionalität und Exzentrizität. Ausgespart werden solche Werte wie Individualismus, Nationalismus, Militarismus, Imperialismus und traditionelle Religiosität.«¹⁰³ Diese religiöse Komponente wird mit ökologischen und politischen Inhalten so vermischt, dass die Pop-Kultur sogar gewisse politische Ziele unterstützen kann. Freilich sollte man auf der anderen Seite den zuweilen pointiert antireligiösen Affekt der Rockmusik nicht übersehen, der in der ekstatischen Betonung von »Sex, Drugs and Rock'n'Roll« und der Musik zum Ausdruck kommt, die von Alice Cooper oder Marilyn Manson geprägt wird: Ein Angriff auf die jü-

102 Schmidt & Neumann-Braun, *Die Welt der Gothics*, 2004

103 Pielke, *So Say You Wanna Revolution*, 1988, 170 (meine Übersetzung)

disch-christliche Theologie, auf die wertfreie Wissenschaft und auf westliche Institutionen überhaupt, die inhaltlich jedoch gerade die Betonung auf das Andere und damit die Alternative legen.

Wie wir schon gesehen haben, wird die Grenzüberschreitung der populären Religion jedoch nicht nur von der Seite der Pop-Kultur vollzogen. Auch die religiösen Organisationen machen Anleihen bei der Populärkultur. So wurde die zwölfteilige *Left-Behind*-Serie von Tim LaHaye und Jerry B. Jenkins, in der die christliche Apokalypse in Form eines Romans dargestellt wurde, über 60 Millionen Mal verkauft – und damit häufiger als Harry Potter. Es spricht für den Marktsinn, dass auch die christliche Populärkultur den gesamten Medienmix nutzt und solche Inhalte als Buch wie auch als Hörbuch, Spielfilm, Brettspiel und Computerspiel vertreibt. Auch die schon genannte »Electronic Church« kann zur populären Religion gezählt werden.

Die populäre Religion beschränkt sich beileibe nicht auf die bloße Massenmediale Produktion und Rezeption. Parallel zu den medialen Kommunikationsformen organisiert sie kleinere und größere Veranstaltungen, die von den verschiedensten Predigern geleitet werden. In der Vorbereitung wie in der Durchführung lehnen sich diese Veranstaltungen an den medialen Präsentationsformen an. Populäre Formen der Liturgie finden wir schließlich auch bei den häufig evangelikal oder charismatischen lokalen Gruppen und Gemeinschaften, die sich aufgrund solcher medialer oder lokaler Präsentationen zusammenfinden. Vor allem aber zeichnet sich diese populäre Religion dadurch aus, dass hier Religion in besonderen neuen Formen auftritt, die mehr Fernsehshows als Messen gleichen. Es ist deswegen auch nicht verwunderlich, dass das Format der »Show« mehr und mehr die religiösen Veranstaltungen vieler, insbesondere neuerer religiöser christlicher Gruppen prägt (wie etwa die Gottesdienste der »International Christian Fellowship«). Zu diesen »Show«-artigen Veranstaltungen mit ihren Videoeinspielungen, Diaprojektionen geistiger Texte und Animationen durch Moderatoren gehört auch eine Live-Musik, die musikalisch vollständig dem gegenwärtigen weltlichen, eben populären Musikgeschmack entspricht. Dabei wird die gesamte Bandbreite populärkultureller Stile eingesetzt, der die verschiedenen »Zielgruppen« entsprechen: Vom religiösen Hiphop über den Punk der Jesus Freaks und die sanfteren Popgesänge für die stilistisch gemäßigeren, aber jüngeren Christen bis hin zum bombastischen Klassikrock, Klassikpop und der Popklassik für das auch ältere Publikum etwa bei der Papstmesse in Wien (Die anspielungsreiche, aber in ihrer religiösen Ausrichtung offene, ja innerweltlich verstehbare Soul-Musik eines Xavier Naidoo folgt dagegen eher dem spirituellen Muster – was ihren breiten Erfolg erklärt).

Ähnliche populäre Merkmale prägten auch die vielen internationalen Reisen des jüngst verstorbenen Papstes Johannes Paul II, der vielleicht als der erste Papst in die Geschichte eingehen wird, der den Katholizismus mit der populären Kultur versöhnt hat. Als sehr zeitgemäß erscheint die fast schon touristisch anmutende Reisefreudigkeit des Papstes, die er (in etwas jüngeren Jahren noch) übrigens auch häufig mit entsprechend populären Freizeittätigkeiten zu verbinden wusste: Skifahren und Fußballspiele gehörten ebenso zur Reisetätigkeit des Papstes wie die Ausschmückung mediengerechter Staatsbesuche: der rote Teppich, das Abschreiten der Ehrenformation, Hymne, Flaggen, Sicherheitskräfte, Schaulustige, Sperrgitter, Reporter und Fotografen en masse und Fans, die sich mit den üblichen Pop-Devotionalien (T-Shirts, Tassen, Aufkleber) ausstatten. Selbst das im Zuge dieser Reisen eigens erfundene religiöse Ritual des Bodenkusses wendet sich gegen die Tradition, und die Geste des Segnens schleift sich ab zu einer bloßen Grußform.

Als spezifisch populär erweist sich zum einen natürlich die mediale Präsentation und Präsenz. Der Papst auf allen Kanälen heisst es bei den großen Staatssendern – und seine populäre Erscheinungsform wird vor allem in den amerikanischen Medien sehr klar beim Namen genannt: »The whole visit was hyped as the greatest show on earth and heaven.« Entsprechend populär ist das gesamte Auftreten: »Der Jet jagt von Stadt zu Stadt, das Popemobil von Kirche zu Kirche, der Papst von Messe zu Messe. In den Stadien (!) dreht das Popemobil seine Runden ebenso wie die Daimler der siegreichen Footballteams und der Popstars bei Open-Air-Konzerten.« Ein Button mit dem Ausdruck »Go ahead – bless my day« gehört ebenso zu den Devotionalien.¹⁰⁴

Diese populäre Note zeichnet den schon lange Zeit zurückliegenden Amerika-Besuch aus, von dem gerade eben die Rede war. Sie prägt auch einen jüngeren Auftritt:¹⁰⁵ die Messe auf dem Wiener Heldenplatz im Jahre 1998 (Auf diesem symbolträchtigen Platz hatte er auch eine seiner ersten Auslandsmessen gehalten.) Anstelle der zu erwartenden Ausdrucksformen populärer katholischer Frömmigkeit von Seiten der Angereisten bestand die einzige Reaktionsform des Publikums im Klatschen (und gelegentlichen Johlen und Aufschreien). Zwar hatten sich einzelne Besucher (und vor

104 Soeffner, »Der Geist des Überlebens«, 1993, 202

105 Das Folgende kann sich auf eigene Beobachtungen stützen, die während des Papstbesuches in Wien (1998) gemacht wurden. Bedanken möchte ich mich an dieser Stelle beim Erzbischöflichen Sekretariat Wien, das mir großzügig Dokumentationen zur Verfügung gestellt hat.

allem Besucherinnen) aufklappbare Knieschemel mitgebracht und waren vor der Veranstaltung auch entsprechend in Position gegangen. Es stellte sich jedoch bald heraus, dass es kaum etwas mitzubeten gab. Denn die Messe wurde auf der Bühne zelebriert: unterstützt von einem Orchester und einer Band in Rock-Musik-Besetzung mit Schlagzeug sang ein riesiger Chor die Lieder in Melodien, die eigens für diesen Anlass geschrieben worden waren und die sogar mehr an Soft-Rock als an Sakropop erinnerten. Nicht einmal das Credo konnte mitgebetet werden, denn es wurde in einer neu geschaffenen Melodie von einer Opernsängerin vorgetragen. Auch wenn es sehr an die Form von Pop-Konzerten gemahnte, war Klatschen schon aus diesem Grund die einzig angemessene Reaktionsform.¹⁰⁶

Das mehrere zehntausend Menschen umfassende Publikum, unter dem sich eine große Zahl von Teilnehmenden aus der Slowakei, Tschechien und Ungarn befand, konnte den Papst ohnehin nur auf der überdimensionalen Leinwand sehen, denn zwischen dem angereisten »Fußvolk« und der riesigen Bühne befand sich eine erhöhte Fläche, auf der die eingeladenen Gäste saßen. Allerdings ließ sich das Leinwandpublikum nicht ganz die Illusion rauben, »live« dabei zu sein. Fast jeder der Teilnehmenden hatte einen Fotoapparat oder eine Videokamera dabei, um den Papst (und nicht seine Leinwandabbildung) aufs Bild zu bannen. Zugleich wurde das gesamte Ereignis von der größten Zahl an Fernsehkameras aufgezeichnet, die das ORF bis dahin je an einem Ort versammelt hatte.

Diese Beschreibung soll gar nicht in Zweifel ziehen, dass der Rolle des Papstes die traditionellen hochkulturellen Würden seines Amtes anhaften. Wenn sich diese Rolle jedoch in die heutige Öffentlichkeit begibt, nimmt sie fast zwangsläufig die Züge des Populären an: Es kommt zu einer »Hybridisierung zwischen dem Typus eines mit Amtsscharisma ausgestatteten Repräsentanten einer traditionsreichen Glaubensgemeinschaft und dem Typus einer über Wählerstimmen, Verkaufsziffern oder Einschaltquoten bestimmten und fortwährend um die Gunst ihres Publikums bemühten ›Celebrity‹.«¹⁰⁷

Dieser populären Ausrichtung kann auch sein Nachfolger nicht entgehen. Populärkulturelle Formen finden sich exemplarisch entsprechend beim Weltjugendtag, dessen besondere Kölner Fassung zu Anlass des Besuches von Papst Benedikt XVI. im Vorfeld sogar eine »Karnevalisierung« befürchten

106 Weil sich zu der Zeit eine Unzufriedenheit über die Situation der katholischen Kirche Österreichs breit machte, war die Messe nicht so gut besucht, wie erwartet worden war, und es gab auch Missstimmigkeiten, die in der Publikumsreaktion zum Ausdruck kamen.

107 Bergmann, Luckmann & Soeffner, »Zwei Päpste«, 1993, 143

ließ: La-Ola-Wellen begleiten den Gottesdienst, die T-Shirts der Teilnehmer zieren Aufdrucke, die von einem populären Fernsehmoderator verkauft wurden (»Mach et, Ratze«), Papststicker und sakrale Handy-Klingeltöne gehören dazu. Dabei ist keineswegs überraschend, dass hier kommerziell vertriebene Elemente auftreten, wie sie im katholischen Devotionalien- und Pilgerwesen seit jeher bekannt sind; überraschend ist auch nicht, dass hier Elemente aus der Jugend- und, genauer, Populärkultur aufgenommen werden, zumal es sich ja um eine Veranstaltung für Jugendliche handelt. Es ist vielmehr auffällig, dass es sich praktisch ausschließlich um Elemente aus der Populärkultur handelt, die auch für jeden anderen Pop-Anlass (mit dem jeweils anderen Bildern, Symbolen und Emblemen) verkauft werden könnten und dass die herkömmlichen populären Formen katholischer Volksgläubigkeit (von popularisierten Rosenkränzen abgesehen) praktisch nicht mehr auftreten.

Die Popularisierung ist keineswegs eine Besonderheit der katholischen Kirche. Für die evangelische Kirche beschreibt Soeffner eine ähnliche Entwicklung. Dabei stützt er sich weniger auf die häufig schlecht besuchten Gottesdienste, sondern betrachtet die Kirchentage, an denen »die protestantische Kirche aus der lähmenden Sonntagsruhe aufgeschreckt und zu blühendem Leben erweckt« wird.¹⁰⁸ Bei diesen Kirchentagen nehmen allerdings Themen, die erkennbar kirchlich markiert sind, lediglich eine marginale Rolle ein: »das Leben nach dem Tode«, das »Jenseits« oder das »Jüngste Gericht« werden selbst in den Predigten ausgespart. An ihre Stelle treten dagegen diejenigen Themen, die schon von Fernseh-»Gesprächs«-Runden bekannt sind, so dass der Eindruck entsteht, der Kirchentag führe das noch einmal live auf, was schon in der populären Kultur angekommen ist. Dies wird durch den massiven Einsatz von Popmusik in unterschiedlichen Varianten (Sakro-Pop, White Metall, Liedermacher) verstärkt. Schließlich werden die Veranstaltungen auch mit den (für die Personifikation des Allgemeinwissens der Populärkultur so wichtigen) »Promis« bestückt, also jenen Menschen, die man aus Funk und Fernsehen kennt. »Themen, Räume, Inszenierungspraktiken, Moden und organisatorische Rahmung haben sich den Medien – insbesondere dem Medium ›Fernsehen‹ – angepasst«, so dass sich der Kirchentag kaum mehr von dem unterscheidet, was der Medien- und Beratungsjournalismus aufbieten kann.

Der Kirchentag wird nicht allein von den Medien geprägt, auch der Markt hält Einzug, und zwar sehr offensiv mit dem »Markt der Möglichkeiten«, der geradezu einen Jahrmachtscharakter aufweist: »Waren es früher

108 Soeffner, »Der Geist des Überlebens«, 1993, 191

Marketender, Bader, Quacksalber, Barbieri und die Zähne ziehenden, knocheneinrenkenden oder zur Ader lassenden Doktoren, so sind es heute [...] Therapeuten, Lebensstilbarbiere und Seelenbader, die an ihren Problemlösungsständen Religionen und ›Selbstfindungs‹-Techniken anbieten: Christentum in allen Varianten, dazu Zen, Tao, Tai Chi, Gestalttherapie, Psychoanalyse, das (beinahe) Eigengewächs christlicher Gruppen ›Ten Sing‹ und vieles andere – Seelsorge als Seelenentsorgung.« Wenn Soeffner damit den »Übergang von der Messe als kirchlichem Ritus zur Messe als religiösem Jahrmarkt« beklagt, so deutet er auf einen Übergang von der einstigen »Verschmelzung mit der Welt gehobener Bildung« zur Verschmelzung mit »den Populärkulturen« und spirituellen Inhalten hin. Populärkultur zeichnet sich eben gerade nicht mehr durch ihre »Apartheit« aus, also durch die Abgrenzung der Religion von der weltlichen Kultur; sie ist ebenso in die Religion eingedrungen, wie die Religion sie aufgesogen hat.¹⁰⁹

Der populäre Tod

Die hier angeführten Beispiele, aber auch schon die Evidenzen für die Popularität der Religion und die populäre Spiritualität aus dem Kapitel zuvor machen deutlich, dass wir es nicht einfach nur mit einer Interaktion zwischen Religion und populärer Kultur zu tun haben, die beide Seiten gleichsam unberührt ließe. Zwar können wir sowohl klassische Grenzüberschreitungen beobachten – die Populärkultur »spielt« mit religiösen Inhalten, die Religion »spielt« mit populärkulturellen Formen –, doch kommt es auch zu unübersehbaren Entgrenzungen von Inhalten und Formen in beiderlei Richtungen. Die populäre Religion bezeichnet die Popularisierung des Religiösen, die religiösen Aspekte der populären Kultur und schließlich auch, dass Religion zum Teil der populären Kultur wird. Um diese zu veranschaulichen, wende ich mich abschließend einem Phänomen zu, das eine große Bedeutung für die Religion wie für die Kultur insgesamt hat: dem Umgang mit dem Tod.

In der westlichen Gesellschaft galt der Tod lange Zeit als ein »Tabu«, man sprach von der »Verdrängung« des Todes. Noch bis in die 1970er-

109 Soeffner, ebd. 195, 197, 196; 198; bei der letzten Formulierung zitiert Soeffner einen Brief von Joachim Matthes; von Matthes stamme auch der Begriff der Apartheit (vgl. ebd. 199)

Jahre hinein schien der Tod aus dem öffentlichen Raum zu verschwinden und zu einem Problem allein der Privatsphäre zu werden, so dass man sogar von einer gesellschaftlichen Verleugnung des Todes sprach.¹¹⁰ Seit wenigen Jahrzehnten ändert sich dies sehr grundlegend. Allerdings geht diese jüngere Zuwendung zum Tod nicht von der christlichen Kirche aus, für die der Tod von Anfang an ein zentrales Thema war. Vielmehr darf man mit einigem Recht sagen, dass die populäre Religion vor allem in ihrer spirituellen Ausprägung entscheidend an der Rehabilitation des Todes und der Schaffung einer neuen »ars moriendi« mitgewirkt hat.¹¹¹ Eine große Rolle spielte dabei zunächst die Thematisierung der Nah-Toderfahrung. Nah-Toderfahrungen sind zwar ein immer wiederkehrendes Thema in der abendländischen Religion. Seit den sechziger Jahren jedoch gewinnen sie eine besondere Bedeutung, und zwar in zweierlei Hinsicht. Zum einen erlebt das Phänomen vor allem im Zusammenhang mit den Herztransplantationen einen deutlichen Popularitätsschub – der ihn zum Teil der populären Religion macht. Und zum zweiten wird es ein zentrales Element der Bewegung, die als »New Age« aus den USA in den deutschsprachigen Raum importiert wurde.

Was die Popularisierung angeht, sind es zunächst die Veröffentlichungen der Sterbeforscherin Elisabeth Kübler-Ross, die die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf dieses Phänomen lenkte. Im Zusammenhang mit ihrer Auseinandersetzung mit sterbenden Menschen erfuhr sie durch Krankenschwestern von einer Frau, die eine dreiviertel Stunde lang »klinisch tot« gewesen war und, salopp gesagt, dem Tode »von der Schippe« gesprungen sei. Sie führte ein Interview mit ihr und erfuhr, dass sie während der Wiederbelebungsversuche über ihrem eigenen Körper geschwebt sei. In der Folge beschäftigte sich Kübler-Ross intensiv mit solchen »Todgeweihten« und begründete damit einen Forschungsansatz, den nach ihr die ebenso populären Todesforscher Raymond Moody und Kenneth Ring aufnehmen sollten. Überdies aber entwickelte sie eine fast religiöse Überzeugung, die sie auf diese Berichte gründete. Dies wird an der folgenden Episode deutlich: Im Herbst 1990 hielt sie einen Vortrag in der mit 1300 Menschen hoffnungslos überfüllten Ost-Berliner Marienkirche über »Leben – Sterben – Übergang«. Als sie nach dem Vortrag von einem Zuhörer gefragt wurde,

110 Becker, *The Denial of Death*, 1973

111 Zur Tabuisierung und Enttabuisierung des Todes vgl. Knoblauch & Zingerle, »Thanatosoziologie«, 2005

ob sie an ein Leben nach dem Tod glaube, antwortete sie unter starkem Beifall: »Ich weiß, dass es ein Leben nach dem Tode gibt!«¹¹²

Eine ebenso große Breitenwirkung hatten die Veröffentlichungen des angehenden Arztes Raymond Moody. Seine Sammlungen von Berichten über Erfahrungen an der Grenze zum Tod wurden nicht nur in den USA zum Bestseller (wo sie drei Millionen Mal verkauft wurden), sondern auch in 27 Sprachen übersetzt. Die Nah-Toderfahrung bleibt aber keineswegs das Privileg selbst berufener Experten. Typisch für die populäre Religion ist auch, dass Betroffene selbst auftreten. Ein berühmtes Beispiel dafür bietet der Bericht von Betty Eadie, in dem sie ihre eigene Nah-Toderfahrung wiedergibt. Das Buch wurde – von einem Journalisten überarbeitet – weltweit fünf Millionen Mal verkauft.¹¹³

Gerade dieser Fall macht auch die Verankerung im New Age deutlich. Denn obwohl Betty Eadie ursprünglich Mormonin ist, setzen sich nicht nur Mormonen, sondern auch andere streng christlich orientierte Gruppierungen gegen ihr Buch zur Wehr und werfen ihr eine einseitige Perspektive vor, die dem New Age verbunden sei. Und dies bildet keineswegs eine haltlose Unterstellung. So sieht Kenneth Ring, damals Leiter der von Moody initiierten amerikanischen Gesellschaft für Nah-Todforschung, die Todesnäheerlebnisse explizit »als die direkte persönliche Vergegenwärtigung einer höheren geistigen Realität«. Ausgehend von seiner Hypothese, »dass die Menschheit als Ganzes gemeinsam darum ringt, zu einer neuen und höheren Bewusstseinsstufe zu erwachen, die häufig als ›planetarisches Bewusstsein‹ bezeichnet wird«, ist er der festen Überzeugung, dass die Nah-Todeserfahrung als ein evolutionäres Mittel betrachtet werden kann, um diese Transformation im Laufe der Jahre bei Millionen von Menschen in Gang zu setzen: »Die Nah-Todeserfahrungen repräsentieren einen evolutionären Vorstoß zu einem höheren Bewusstsein. Menschen, die Nah-Todeserfahrungen gemacht haben, bilden zusammen einen höher entwickelten Typus von Mensch. Es sind Menschen, deren Bewusstsein mit einer höheren Art von Wahrnehmung erfüllt wurde, einer höheren spirituellen Erleuchtung; sie sehen die Dinge von einer anderen Ebene als wir. Und es gibt mehr und mehr dieser Menschen. Nach meiner Auffassung weist die Entstehung dieser neuen Art des Menschseins möglicherweise

112 Über diese Episode berichtet Thiede. Er hat auch die Entwicklung der Nah-Todforschung und ihre Popularisierung rekonstruiert, auf die ich mich hier beziehe. Thiede, *Die mit dem Tod spielen*, 1994

113 Introvigine, »Il caso Betty Eadie«, 1996

darauf hin, dass heute auf der Erde tatsächlich ein neues Zeitalter anbricht.«¹¹⁴ Und da widersprechen ihm weder Moody noch Kübler-Ross – noch die vielen, die ihre Botschaften vernehmen.

Auch in Deutschland werden diese Botschaften verbreitet – wenn auch etwas später. So wurden von Moodys Buch, das 1977 in deutscher Sprache erschien, schon in den ersten acht Wochen 80.000 Exemplare verkauft (nach zwei Jahren war es eine Viertelmillion). Im selben Jahr erschienen Artikel über die Nah-Toderfahrung sowohl in der ADAC Motorwelt, im Spiegel und bald darauf auch in anderen Illustrierten und in der Boulevard-Presse. Im Jahre 1982 verlaublichste Axel Springer höchstpersönlich in der Bild-Zeitung, Moody habe mit wissenschaftlichen Mitteln bewiesen, dass der Tod ein Übergang in eine andere Welt sei – nicht ganz ohne Folgen:



Abb. 13: Bildzeitungsartikel: Religiöses Memorat einer Todesnäheerfahrung (mit Quermedium Fernsehen!) (Quelle: Bildzeitung)

Auch andere Zeitungen nahmen sich des Themas an. In der Zwischenzeit hat sich eine Reihe von Spielfilmen dem Thema gewidmet, wie etwa »Schattenreich des Todes« (in dem Kübler-Ross ausdrücklich genannt wird), »Flatliners« oder jüngst »Hinter dem Horizont«, das in der Zwischenzeit zu einem Dauerbrenner auch in der Fernseh-Unterhaltung geworden ist: in Talk-Shows und Reportagen, Diskussionen und Features wird das Thema auf allen Kanälen abgehandelt.

¹¹⁴ Das Zitat entstammt einem Vortrag Rings nach Zaleski, *Nah-Todeserlebnisse*, 1995, 165

Die Nah-Toderfahrung ist keineswegs ein bloßes Medienphänomen, sondern für eine große Zahl von Menschen persönlich relevant. Sie wird von vielen geglaubt, von einer großen Zahl kommuniziert, und eine beträchtliche Zahl von Menschen gibt an, diese Erfahrung am eigenen Leib gemacht zu haben.¹¹⁵ Allerdings findet diese Kommunikation – über selbst gemachte Todeserfahrungen im Jenseits – zum großen Teil nicht im Einzugsbereich der Kirchen statt, die im Übrigen auch wenig zur Deutung dieser Erfahrungen beitragen. Man muss sich diese Umwertung deutlich machen: Obwohl die Nah-Toderfahrung eine biblische Quelle hat, schon von Papst Gregor theologisch aufgenommen wurde und in der abendländischen Tradition noch bis zur Wende zum 20. Jahrhundert fest im Christentum verankert war,¹¹⁶ wird das Phänomen heute in weiten Kreisen der Bevölkerung weder mit dem Christentum noch mit »Religion« in Verbindung gebracht. Kaum jemand der Betroffenen hält diese Erfahrung für etwas, das mit den Kirchen zu tun hat, obwohl alle von ihrer tiefen Bedeutung überzeugt sind. Nur der geringste Teil der Betroffenen bringt sie überhaupt noch mit dem Christentum in Verbindung.¹¹⁷

Nach dem, was über die populäre Spiritualität gesagt wurde, kann es nun auch nicht mehr verwundern, dass mehr Menschen die Nahtoderfahrung mit der Reinkarnation als mit dem christlichen Gedanken der Wiederauferstehung assoziieren. Immerhin glaubt ja ein guter Teil der deutschen Bevölkerung – man spricht von über einem Drittel – an die Reinkarnation.¹¹⁸ Die Reinkarnation stellt für viele eine Kontinuität der Person über den Tod hinaus her – wenn auch auf eine Weise, die sich von der asiatischen Vorlage doch sehr deutlich unterscheidet: Es geht hier um die Fortsetzung der eigenen Person in einem weiteren Leben. Die Verbreitung dieser Glaubensformen geschieht jedoch weder von der Kanzel noch in den Kirchen oder den randständigen Sekten. Gerade in der dem Tod so stark verbundenen christlich geprägten Kultur findet dieses Wissen seinen Ausdruck in ganz unreligiösen Formen und wird auf Kanälen und in Veranstaltungen verbreitet, die am treffendsten populär genannt werden können. Dazu zählen neben Veranstaltungen unterschiedlicher Gruppen und Institute höchst erfolgreiche Spielfilme, wie etwa der Reinkarnationsthiller

115 Knoblauch, Hubert, *Berichte aus dem Jenseits*, 1999

116 Dinzelsbacher, *Vision*, 1981

117 Vgl. Knoblauch, *Berichte aus dem Jenseits*, 1999, 145

118 Vgl. Sachau, *Reinkarnationsvorstellungen*, 1996

»Schatten der Vergangenheit« oder die Liebeskomödie »Rendezvous im Jenseits« mit Meryl Streep, aber auch die alltäglicheren Medien:

Seite 4 • BILD-BUNDESAUSGABE • 3. Juni 2006

Wiedergeboren! BILD-Leser

„Ich war in meinem früheren Leben eine Höhlenfrau“

Es ist das meistverkaufte Buch Deutschlands, vergriffen in vielen Geschäften. TV-Star Hape Kerkeling (41) hat mit „Ich bin dann mal weg“ (19,99 Euro, Malik-Verlag) eine riesige Diskussion ausgelöst: Gibt es Wiedergeburt? Lesen Sie neue Berichte der BILD-Leser.

Ich saß am Höhlenfeuer
Beatrice Appel (53), Altbau:

„Auf einer Reise durch Südfrankreich überkam mich ein mulmiges Gefühl. Wir fuhren durch eine Karstlandschaft mit etlichen Höhlen. Ich sah mich in einer Höhle am Feuer sitzen. Ich hatte lange, verfilzte, rote Haare und eine Art Fellumhang an. Neben mir spielte ein kleiner, zotteliger, schmutziger Junge, der wohl mein Kind war. Auf einem Stock hatte ich ein Fleischstück aufgespießt und hielt es ins Feuer. Das ganze spielte sich innerhalb von Sekunden vor meinem geistigen Auge ab. Vielleicht ein Wink aus meinem früheren Leben.“

Früher als Vogel gelebt
Sigrun Sporenberg (39), Echzell: „Ich träumte in meiner Jugend immer wieder denselben Traum. Das geht vielen so, und ich dachte mir lange nichts dabei. Aber als ich im Schlaf fühlte, daß ich fliegen konnte, war ich schon sehr verwundert. Nur meinen allerersten Angehörigen vertraute ich an, daß ich in einem früheren Leben ein Vogel gewesen sein muß.“

„Was habe ich Nächte geliebt, in denen ich schwerelos über unser Firmengelände geflogen bin. Frei und unabhän-

gig, glücklich mit unbändiger Lebenslust. Aber eines Tages konnte ich dieses Fluggefühl nicht mehr erleben. Ich muß nicht mehr sein. Und jetzt kommt es: Heute leide ich unter immer stärker werdender Flugangst.“

Erstes Leben in Gretna Green?
Ingeleore Lasota (58): „Ich hatte schon oft ein Erlebnis, daß, wo ich hinkam, ich genau wußte: Da war ich schon mal, obwohl es nicht sein konnte. Ich habe z. B. 1965 in Gretna Green (Schottland) geheiratet. Bei einem Ausflug dachte ich plötzlich: Da um die Ecke steht jetzt das blaue Haus – und wirklich, da stand es. Vielleicht habe ich in einem früheren Leben dort gelebt.“

Abb. 14: Interviewförmiges Memorat einer Reinkarnationserfahrung

(Quelle: Bildzeitung)

Diese Popularisierung des Todes ist keineswegs ein kurzfristiges Modephänomen. In einer Emnid-Umfrage von 1997 stimmten zwar 43 Prozent der Aussage zu, dass es ein Leben nach dem Tod gebe; aber weniger als 30 Prozent glauben an die Auferstehung der Toten. Dagegen ist über die Hälfte der Meinung, dass die Seele in irgendeiner Form weiterlebt. An die Seelenwanderung bzw. Reinkarnation glaubt ein starkes Viertel (im Westen 28 Prozent im Osten immerhin 15 Prozent).¹¹⁹ Sachau folgert daraus: »Nicht nur der Tod, sondern auch das Jenseits kommen alltäglich vor. Allerdings weniger in den religiös und kirchlich vorgegebenen Bahnen und Sprachformen, sondern viel öfter individuell, im pluralen Nebeneinander und oft sehr trivial.«¹²⁰

Die populäre Religion hat sich des Todes auch in anderen Gattungen angenommen, wie etwa den Ratgeberbüchern für den Umgang mit dem Tod. Das Angebot solcher Bücher ist in den letzten Jahren rasant angestiegen und hat damit auf seine Weise die alte Gattung der *Ars moriendi*, der Kunst des Sterbens und des Trauerns, wieder belebt. Allerdings hat sich

¹¹⁹ Nach Sachau, *Reinkarnationsvorstellungen*, 1996, 21

¹²⁰ ebd., 19

diese Gattung mit ihrer Popularisierung in der Ratgeberform auch inhaltlich gewandelt: Das Religiöse findet sich hier nur mehr im Verborgenen, die modernen Prediger sind Physiker, Psychotherapeuten oder Hospizbegleiter, und ihre Lehre schwankt zwischen einer säkularisierten Form der Religion und einer esoterisch-agnostischen Geistlehre, wie sie im folgenden Ausschnitt deutlich wird.¹²¹ »Wenn wir danach fragen, welche Beschaffenheit die kosmische Konstruktion hat, in die wir eingehen werden, so dürfen wir ziemlich sicher sein, dass sie wesentlich feiner und tiefer ist als alles, was wir mit unseren Sinnen verstehen und mit unseren alltäglichen Wörtern beschreiben können. [...] Ein taugliches Modell der höheren Welt erhalten wir, wenn wir sie uns als zusätzliche Dimension zu den drei Raumdimensionen und der einen Zeitdimension vorstellen, die in unserem physikalischen Universum alle Beziehungen charakterisieren. Das physikalische Universum scheint also in die höhere Welt eingebettet zu sein, in ihr zu ›schweben‹.«

Die populäre Kultur des Todes kommt nicht nur darin zum Ausdruck, dass der Tod als ein persönliches Anliegen immer häufiger zum Thema nicht nur von Büchern, sondern auch von Zeitungen und Fernsehberichten wird; im Internet finden wir virtuelle Friedhöfe, auf denen die Verstorbenen immer wieder in audiovisuellen Aufzeichnungen besucht werden können, so dass McIlwain zum Schluss kommt: »death goes pop«.¹²² Wie bedeutsam diese Formen der populären Religion sind, zeigt sich auch daran, dass es diesen Nah-Toderfahrungs-, Hospiz- oder »Death-awareness«-Bewegungen außerhalb der Kirchen gelungen ist, einen gesamtgesellschaftlichen Trend umzukehren, der als ehernes Gesetz der Modernisierung erschien: Die gesellschaftliche »Verdrängung des Todes« wird von einer neuen »Kultur des Todes« abgelöst, deren wichtigste Träger in der populären Religion zu suchen sind.

Am Tod wird auch deutlich, wie man sich die »Konkurrenz« auf dem Markt der Religion vorstellen muss. Betrachten wir dafür das Bestattungs-

121 Ich stütze mich hier auf die Analyse von Brüggem, »Religiöses aus der Ratgeberecke«, 2005. Brüggem unterscheidet genauer zwischen Ratgebern, die eine Differenz von Diesseits und Jenseits vertreten, solchen, die eine konkrete Moral lehren und schließlich einer dritten Form, die eine säkularisierte Form von Religion vertritt, in der das Heilige völlig innerweltlich ist. Das Zitat entstammt einem ihrer Beispiele.

122 Eine Übersicht zur Zunahme in den amerikanischen Medien findet sich in McIlwain, der auch die Arbeitsweise von Forever Enterprises Inc. aus Hollywood analysiert; McIlwain, *When Death Goes Public*, 2005

wesen.¹²³ Hierzulande tendiert das Bestattungswesen zu einer immer größeren Konzentration (die andernorts schon viel weiter gediehen ist), so dass immer größer werdende Bestattungsunternehmen eine breiter werdende Palette an Dienstleistungen anbieten. Dieses Angebot impliziert auch, dass sich die Trauernden in die Hände des Bestattungsunternehmens und seiner Dienstleistungskräfte begeben sollen. Das hat eine strukturelle Opposition zwischen Bestattungsunternehmen und den Kirchen zur Folge. Die kirchlichen Anteile der Bestattung werden bestenfalls in das Gesamtangebot integriert, wenn sie nicht durch eigene Angebote völlig ersetzt werden, die das Unternehmen gerne selber übernehmen möchte. Auch wenn die Bestattungsunternehmen mittlerweile sogar die »spirituelle Dimension« der Bestattung erkennen, bedeutet das nicht, dass Bestattungsunternehmen zu Kirchen werden, da sie sich ja lediglich auf einen Aspekt des Umgangs mit dem Tod konzentrieren. Für das Konzept des religiösen Marktes ist das außerordentlich aufschlussreich, bedeutet es doch, dass sie zu einer der vielen Einrichtungen werden, die in diesem Bereich in Konkurrenz zur Kirche stehen, obwohl sie oder gerade weil sie nicht als religiös wahrgenommen werden. Die »Konkurrenten« der Kirchen müssen also keineswegs als »Gegenkirchen« oder als »Sekten« auftreten; sie können die Form spezialisierter Unternehmen annehmen, die besondere Leistungen anbieten, wie sie traditionell von den Kirchen erbracht wurden.

Am Tod wird die Relevanz der populären Religion ganz besonders deutlich. Der Tod ist nicht nur ein existentielles Thema menschlicher Gesellschaften; gerade das Christentum hat den Tod auch immer zu einem seiner Kernthemen gemacht. Es ist deswegen nicht verwunderlich, dass der Tod im Zuge der Modernisierung und mit dem Bedeutungsverlust der kirchlich-christlichen Religiosität allmählich aus dem Blick der Gesellschaft zu entschwinden schien. Von Freud bis Foucault verbindet man die Moderne mit einer »Tabuisierung« des Todes.¹²⁴ Eine allmähliche Enttabuisierung des Todes lässt sich seit den 1960er-Jahren beobachten, die jedoch nicht mehr mit der Religion in Verbindung steht.¹²⁵ Wenn eine Enttabuisierung des Todes stattgefunden hat, was nicht unumstritten ist, dann lässt

123 Ich stützte mich hier auf eine laufende Untersuchung, die von Antje Kahl durchgeführt wird.

124 Nassehi & Weber, *Modernität und Gesellschaft*, 1989

125 Nicht umsonst verurteilte schon Johannes Paul II diese neue »Kultur des Todes«; zur Enttabuisierung vgl. Knoblauch, Schnettler & Soeffner, »Sinnprovinz des Jenseits«, 1999

sie sich fast vollständig auf die populäre Religion zurückführen, und dort vor allem auf die zunehmende Spiritualisierung.

Gerade am einst so »tabuisierten Tod« wird aber deutlich, wie ein Thema aus dem von religiösen Institutionen verwalteten Heiligen Kosmos auswandert und in einer Weise populär wird, dass es keinen Unterschied mehr macht, ob in oder außerhalb der Kirchen über dieses Thema kommuniziert wird. Diese Entgrenzung von Themen und Formen macht die populäre Religion aus. Die populäre Religion sollte deswegen nicht als eine »Gegenspielerin« der Kirchen angesehen werden. Ihre Formen dringen vielmehr in die Kirchen ein, wie sie die Themen der Kirchen außerhalb ihres Jurisdiktionsbereiches aufnehmen, ohne dass sie notwendig als religiös erkannt werden. Freilich können die Kirchen nach wie vor ihre Kommunikation als religiös markieren. Eine solche Markierung kann aber auch bei ihren ureigensten Themen und auch in ihrem eigenen Jurisdiktionsbereich, bei ihren ureigensten Aktivitäten und ihrem Kernpersonal fehlen. Die populäre Religion entsteht dadurch, dass religiöse Themen ihren einst heimatlichen Heiligen Kosmos verlassen können, wann immer sie wollen, und dass einst weltliche kommunikative Formen als populäre von der Religion aufgesaugt werden. Religiöse kommunikative Themen und Formen bilden jedoch nicht nur einen reinen Diskurs, sondern bauen auf Institutionen, die sich der Medienkommunikation wie des Marktes bedienen. Für die Möglichkeit der Popularisierung ist entscheidend, dass sich weder die Medien- noch die Marktorganisationen aus dem religiösen Feld rekrutieren müssen, auch wenn sie teilweise noch in seinen unaufgelösten Kernbeständen beheimatet sein können. Wie der Markt oder die Medien können sie dem Religiösen gegenüber völlig indifferent bleiben; sie können es ignorieren, sie können es bekämpfen, sie können es aber auch als Themenfeld nutzen. Religiös sind sie und die populäre Religion mit Blick auf die Rezipienten, die sie subjektiv aneignen und damit auch durch ihre Subjektivität prägen: als Spiritualität.

Die populäre Religion ist deswegen selbst kein »System«, kein Feld und kein Institutionsbereich. Nach wie vor bestehen die religiösen Organisationen alten Schlags, die um die Abgrenzung zu den anderen Organisationen im religiösen Feld bemüht sind und deswegen ihr »Kerngeschäft« markieren. Zugleich nehmen sie immer mehr Elemente der populären Religion auf, die deswegen auch nicht als Konkurrenz zur Kirche wahrgenommen wird. Gerade aber diese Offenheit der populären Religion kündigt davon, dass sie ein neues Modell der Religiosität verbreitet. Während die kirchliche Religion vom Modell der Trennung des Sakralen und des Profanen beherrscht wird, steht die populäre Religion im Zeichen einer Spiritualität, die zwar Trans-

zendenzen kennt, aber keine Zweiteilung der Sphären mehr benötigt. Die populäre Religion bewegt sich über die Grenzen dessen hinweg, was als religiös erkennbar ist, und dessen, was nicht mehr als religiös gilt.

VI

Die Transformation der Religion und die Transformation der Gesellschaft

Zum Abschluss möchte ich die zentralen Merkmale der Transformation der Religion zusammenfassen, die in diesem Buch entfaltet wurden. Dazu möchte ich diejenigen allgemeinen Merkmale herausheben, die aus soziologischer Sicht von besonderem Interesse sind. Die Erscheinungsformen der Religion ändern sich ja immer in einem spezifischen gesellschaftlichen Kontext, durch den sie erklärt werden können. Eine solche Erklärung aus dem gesellschaftlichen Kontext muss heute mehr denn je berücksichtigen, dass die Religion immer auch Teil dieses gesellschaftlichen Kontextes ist. Fassen wir noch einmal die zentralen Merkmale unserer Beobachtungen auf eine so verdichtete Weise zusammen, dass wir sie dann in Beziehung zum gesamtgesellschaftlichen Kontext setzen können.

Popularisierung und die doppelte Subjektivierung

Die bisherige Darstellung der populären Religion deutet auf ein Phänomen hin, das wir alle aus unserem eigenen Leben kennen, selten aber und meist nur vage benennen: Die Religion beschränkt sich heute keineswegs mehr auf einen ausgegrenzten Ausschnitt der Kultur, der in den Kirchen beheimatet ist und nur dort seinen Ort findet. Es gibt einen außerhalb der Kirche liegenden Bereich der Religion, und dieser Bereich ist keineswegs (mehr) unsichtbar, sondern nimmt selbst höchst sichtbare Formen der Kultur an. Diese Formen bleiben auch nicht mehr untergründig oder marginal, wie noch in den 1960er- und 1970er-Jahren. Dank ihrer populärkulturellen Ausformung haben sie eine so große Verbreitung erfahren und gelten mittlerweile als so selbstverständlich, dass sie gar nicht mehr als herausragend, abgegrenzt oder »sakral« erscheinen.

Wie erklärt sich die Paradoxie der sozialen »Sichtbarkeit des Unsichtbaren«? Ein Grund dafür ist sicherlich, dass die populäre Religion nicht ent-

scheidend durch ihre Organisationen definiert wird. Zwar wird sie nach wie vor von Institutionen getragen, doch müssen diese nicht schon in ihrer organisatorischen Gestalt als religiös erkennbar sein. Ob Religion im Rahmen von Kirchen, Betrieben, Vereinen oder Instituten betrieben wird, spielt keine entscheidende Rolle. Es ist auch ein Irrtum, nur nach »Gruppen«, »Sekten« oder Vereinigungen zu suchen, in denen sich diese Religion sozial kristallisierte. Auch wenn Gruppierungen der verschiedensten Art auftreten und eine Rolle spielen mögen, ist diese Religion weitaus fluider: Die populäre Religion findet ihren Ausdruck in den besonderen Formen und Inhalten der Kommunikation.

Dass die populäre Religion wesentlich aus Kommunikation besteht, hat nicht notwendig eine Auflösung aller Formen zur Folge. Ganz im Gegenteil schlägt sie sich ja in vergleichsweise verfestigten kommunikativen Mustern und Themen nieder. Zum einen umfasst die populäre Religion die erneuerten Formen der »popularen Religion«, also all dessen, was einst Aberglauben hieß, die nun als Ufo-Glaube, als Praxis des Wünschelrutengehens, als Lehre von Erdstrahlen oder als esoterischer Glaube an die magische Kraft von Steinen oder Pyramiden ein breites Interesse genießen. Zur populären Religion zählen aber auch die Kommunikationsformen der populären Kultur, die bis tief in die Kirchen eindringen: Die Eventisierung der religiösen Zeremonie beim Papstbesuch und bei den Weltjugendtagen, die missionarische Verwendung von Pop-Musik, Videos und Show-Elementen bei charismatischen oder neo-pfingstlerischen Gottesdiensten oder die kreationistischen Themenparks in den USA, die Disneyland nachempfunden sind, zeigen, dass gerade die dynamischen Teile der organisierten Religion von der populären Kultur durchdrungen werden. Populäre Religion bedeutet aber auch, dass einst als sakral geltende Formen aus den religiösen Kontexten herausgehoben und in andere Kontexte versetzt werden, wie sich etwa an der Aufnahme protestantischer Bekenntnisformen in den verschiedenen Zweigen der Anonymen-Bewegung, den Ritualen von Sportfans und natürlich den Subkulturen der populären Musik zeigt – von »Punk« über »Fernsehhochzeiten« und massenmedialen Bekenntnisritualen bis zu den »Priestern des Techno«. Weil es sich hierbei lediglich um eine bloße Aufnahme von Formen und Symbolen handelt, wurde die Behandlung solcher Phänomene unter dem Titel der Religion häufig und nicht zu unrecht als »inflationäre« Ausweitung des Religionsbegriffes kritisiert.

Diese Veränderungen sollten jedoch nicht nur als oberflächlich und »trivial« abgetan werden, denn sie treffen den Kern der bisherigen Religion. Das zeigt sich an der zweiten Dimension der Entgrenzung: Neben den

Formen »wandern« auch die typischen religiösen Inhalte, Themen und Topoi aus dem Heiligen Kosmos aus. In einer christlichen Kultur lässt sich das am besten mit Blick auf ein Kernthema des Christentums fassen: den Tod. Während sich die Kirchen unter dem Einfluss der Aufklärung immer mehr von der Deutung des Todes und einer breiten Ritualisierung zurückgezogen haben, entwickelt sich außerhalb der Kirchen eine Kultur des Todes, die eigene Rituale, Erfahrungsformen und Deutungen des Todes hervorbringt. Von Friedwäldern über Nahtoderfahrungen bis hin zur Reinkarnation beobachten wir eine regelrechte »Revolution des Todes«. Diese neue populäre Kultur des Todes findet zu guten Teilen außerhalb der Kirchen in den Medien und Kommunikationsformen der populären Kultur statt. Ihre Hohepriester sind Laien, Populärwissenschaftler(innen) und vor allem die Beteiligten selber, deren subjektives Wissen über Ratgeberliteratur, Fernsehjournale, Boulevardblätter und die verschiedenen Formate des Internets sowie die natürlich weiterhin bedeutsamen unmittelbaren Kommunikationsweisen (wie mündliche Gespräche) ausgetauscht wird. Weil die populäre Ausbreitung auch vor den religiösen Organisationen nicht halt macht, ist eine deutliche Grenzziehung zwischen Religion und dem, was nicht Religion ist, kaum mehr möglich. Das zeigt sich auch an der Ausbildung von Hybridformen, in denen das Transzendieren in der Populärkultur zum Thema wird, wie etwa Goa-Techno, Gothic oder Jesus Freaks. Die populäre Religion ist also durch Entgrenzung charakterisiert. Diese Entgrenzung bedeutet allerdings nicht die Auflösung bisheriger Institutionen und Organisationen der Religion. So bemühen sich die katholische Kirche ebenso wie der protestantische »Fundamentalismus« ausdrücklich um eine scharfe Grenzziehung. Durch die Migration der Menschen aus verschiedenen Kulturen wird diese Grenzziehung noch verschärft, da nun »Religion« in verschiedenen, pluralen Ausprägungen deutlich wird. Noch mehr, man könnte sagen, dass die organisierte Form der Religion weltweit einen einheitlicheren Ausdruck findet, da überall auf der Welt nun institutionelle Regelungen getroffen werden müssen, wie mit der »Religion« umzugehen sei: Hierzulande sind das etwa die rechtlichen Regelungen im Umgang mit dem Islam und die versuchte Annäherung an die kirchliche Organisationsform, die Entwicklung eines islamischen Religionsunterrichts, die Ausbildung islamischer Religionslehrer usw. Diese Entwicklungen führen dazu, dass »Religion« als Organisation ein Thema bleibt, und zwar weltweit.¹

1 Beyer, *Religions in Global Society*, 2000

Auch wenn sich diese als Religion angesehenen Organisationen natürlich gegen andere Organisationen abgrenzen, vollziehen sie jedoch mit Bezug auf ihre Klientele eine deutliche Entgrenzung des Religiösen. Ohne Scheu werden populärkulturelle Formen eingesetzt und Inhalte aufgenommen, die ihre Kommunikation nicht mehr als spezifisch religiös erscheinen lassen. Wie die weltweite Ausdehnung der »Religion« hat auch diese Entgrenzung der Kommunikation einen globalen Aspekt. Denn die Popularisierung der Religion geht einher mit der Globalisierung, die Symbole, Formen und Themen aus den verschiedensten Kulturen zur Verfügung stellt und es erlaubt, sie in eigenen Mischungen zu rekonponieren: Von den Drogenerfahrungen indianischer Schamanen über die tantrische Liebe bis hin zum Quietismus katholischer Mönche. Die massenhaften und weltweiten Migrationsbewegungen und der Tourismus verstärken die Wanderung von Symbolen, Formen und Themen auf ihre Weise, indem sie einerseits religiöse Traditionen gleichsam verpflanzen, andererseits diese Traditionen enturzeln und damit zu ihrer Umgestaltung beitragen (und dies gilt nicht nur für islamische Traditionen der arabischen, türkischen und nordafrikanischen Kulturen, sondern auch für die Veränderungen afrikanischer, südamerikanischer oder asiatischer Religiosität in den Gastkulturen).

Die Globalisierung verdankt sich jedoch keineswegs nur der Migration leibhaftiger Menschen, sondern zu einem weiten Teil der globalen Vernetzung der Kommunikation, die durch die neuen Informations- und Kommunikationstechnologien ermöglicht wird. Für die populäre Religion sind dabei die Technologien und die sie tragenden Organisationen nur von zweitrangiger Bedeutung, da sie keinen direkten Einfluss auf den Inhalt nehmen. Viel entscheidender sind die mit der Nutzung dieser Technologien verbundenen Muster kommunikativen Handelns, die der sich von den Organisationen befreienden Religiosität eine neue Form verleihen.

Die Veränderung der Kommunikation ist schließlich auch mit einem weiteren zentralen Merkmal der populären Religion verknüpft: dem Markt. Der Begriff des Marktes sollte, wie oben bemerkt, mit Vorsicht verwendet werden, denn er suggeriert, dass »Religion« als spezifisches Angebot gegen andere Angebote abgrenzbar sei. Aus dieser Verengung resultiert die Annahme, der Markt bestehe darin, dass »Anbieter«-Organisationen von Religion auf »Nachfrager« treffen. Diese Annahme folgt dem alten massenmedialen Modell der Kommunikation, das hier zentral organisierte »Sender« mit Inhalten, dort Empfänger ohne Inhalte vermutet. Die Ausbreitung der populären Religion verdankt sich jedoch der Auflösung dieses Sender-Empfänger-Modells: Die Sender müssen nicht zentral orga-

nisiert sein, es können sogar die Empfänger selbst sein, die eigenständig und netzwerkförmig bzw. »organisatorisch flach« ihre Inhalte vermitteln. Während zudem die alten Massenmedien noch eine gemeinschaftliche Nutzung möglich machen und auch evozieren (wie sie in den »Public Viewings« auf eine neue »eventisierte« Weise aufgenommen wird), führt das Design der neuen Technologien dazu, dass die Kommunikation nicht mehr durch gemeinschaftliche Strukturen (Familien, Nachbarschaften, Klassen) gefiltert wird, sondern sich an die nun technisch vereinzelt Kommunikationspartner (als »Adressen«) wenden kann, die sich bestenfalls zeitlich begrenzt zu »Events« versammeln.² Die einzelnen »User« werden durch die neuen Technologien der Kommunikation angesprochen, doch ist die »Interaktion« als einsames Handeln mit einem technischen Medium (Human-Computer-Interaction) konzipiert. Das Soziale entsteht erst durch die technische Verbindung dieser Technologie auf der Grundlage eines technischen Netzwerkes, das die Einzelnen verbindet. Es ist auch diese Struktur des Netzwerkes, das die bisherigen Organisationsformen des Religiösen gleichsam unterhöhlt.

Diese strukturelle Vereinzelung der Kommunikationsteilnehmenden bildet die Grundlage des »Marktes«, ermöglicht sie doch nun die Ansprache Einzelner als Einzelner. Weil sie damit erst richtig vereinzelt werden, kann ihnen auch eine alleinige Entscheidung zugemutet werden, die (für Marktforscher oder Kirchensoziologen) als »Wahl« erscheinen kann. Wenn die Handlungen der Einzelnen als »Wahlen« gedeutet werden, dann können sie auch als »Markt« beschrieben werden. Bei dieser Beschreibung zählen zwar nur die großen Zahlen: wie viele Menschen entscheiden sich für »Glaube X«, »Erfahrung Z« oder den »Gang in Kirche Y«. Als Grundlage dieser Zählung und als Quelle jedweder Messung dient jedoch immer die einzelne Person: Selbst die Religionsforschung kümmert sich nicht mehr um Familien, Gemeinden oder Gemeindeversammlungen, sondern um die Einzelnen als Kirchgänger, Betende oder, wie ich selbstkritisch hinzufügen muss, Erfahrende.³ Diese Betrachtungsweise wird zunehmend zum Bewertungs- (und »Evaluations«-) Maßstab der Leistung der religiösen Organisationen, die damit die Marktausrichtung, die sie bei den Kunden vermuten, erst erzeugt. Es ist also die selbst-erfüllende Prophezeiung des Marktes, die

2 Vgl. Knoblauch, »Strategisches Ritual der kollektiven Einsamkeit«, 2000

3 Auch meine eigenen empirischen Befragungen und Umfragen zur Soziologie der Transzendenzerfahrungen tragen in diesem Sinne zu dem Phänomen bei, das sie beschreiben, auch wenn ich hoffen darf, dass sie nicht entscheidend dafür sind.

sogar die Handlungen wie »Märkte« beschreiben kann, die weitgehend institutionell geregelt sind, erzeugt doch erst diese Beschreibungsweise das aus Einzelnen zusammengesetzte Publikum, den »Publikumsgeschmack« – und damit die Voraussetzung für die Anpassung an die populäre Kultur.

Dieser direkte Bezug auf die Einzelnen durchschlägt den Schutzschild der »Privatsphäre« und beendet damit auch den zuvor beobachteten Prozess der »Privatisierung« der Religion. Wie erwähnt, verlagert sie sich aber nicht einfach auf eine »öffentliche Religion«; vielmehr führt die Transformation der Kommunikationssituation zur Entgrenzung von Privatheit und Öffentlichkeit. Diese Entgrenzung der Kommunikation erscheint als der gewichtigste Grund für die »Sichtbarkeit des Unsichtbaren«. Bisher sozial unsichtbare, subjektive religiöse Erfahrungen, die einst nur von besonders ausdrucksstarken religiösen »Virtuosen« überliefert wurden, finden sich nun massenhaft in den unterschiedlichsten »Foren«, »Blogs« oder »Communities«: Engelerfahrungen, Trauerrituale oder digitales Totengedenken stehen dort ebenso wie die ausführlichen Selbstdarstellungen der betroffenen Personen. Gerade die hochgradig individualisierten Formen der Kommunikation im Internet machen all das, was an Religion je privat war, für alle anderen zugänglich. Damit ändert sich auch die Rolle des Einzelnen auf eine Weise, die ich unter dem Begriff der doppelten Subjektivierung zusammenfassen möchte.

Der Medienwandel, die Marktorientierung und überhaupt die Transformation der Kommunikationsstrukturen schaffen auf der einen Seite eine populäre Kultur, in der auch religiöse Themen, Formen und Symbole sozusagen »prozessiert« werden. Auf der anderen Seite haben sie einen eindeutigen Bezugspunkt im Subjekt. Im Rahmen der religiösen Kommunikation über Transzendentes drückt sich diese Subjektivität als Spiritualität aus. Ich rede hier sehr bewusst vom Subjekt und nicht vom Individuum. Zwar richtet sich die Kommunikation an das Individuum. Doch bleibt dieses Individuum keineswegs, wie etwa Luhmann meint, eine bloße »Adresse«, das ansonsten keine Rolle für die Kommunikation spielte. Gerade die Spiritualität macht deutlich, dass von diesem Subjekt etwas erwartet wird, das nicht nur über die Adresse hinausgeht, sondern auch über die Einzigartigkeit der Individualität: Das Subjekt soll eigene Erfahrungen machen, und zwar Erfahrungen besonderer, eben transzendenter Art. Dem Subjekt wird also ein Innenraum zugemutet, der nicht nur »Zuschreibung« bleiben darf; vom Subjekt wird erwartet, aus seinem Innenraum so zu schöpfen, dass es etwas daraus in die Kommunikation (wie die Alltagssprache so verräterisch sagt) »einbringen« kann. Das Subjekt wird also mit

seinen Erfahrungen direkt an die Kommunikation »gekoppelt« (wie man in Abwandlung eines Gedankens Luhmanns sagen könnte). Oder, um mit Beck zu sprechen, Subjektivierung ist die subjektive Dimension der Individualisierung, die selbst auf die Lebenslage reagiert.⁴

Mit Blick auf die Religion findet diese Subjektivierung einen (keineswegs den einzigen) Ausdruck in der Betonung der Erfahrung, genauer: der Transzendenzerfahrung. An den empirischen Beispielen wie an den theoretischen Erläuterungen sollte deutlich geworden sein, dass diese Erfahrungen nicht auf Individualität abzielen, sofern darunter Einzigartigkeit gemeint ist. Es geht weder darum, dass die Erfahrung die Einzigartigkeit des Individuums anzeigt, wie das für die alte Form des ganz besonderen »Charisma« der Fall war, noch geht es um einzigartige Erfahrungen, die sich etwa von denen Anderer unterscheiden. Spiritualität bedeutet nicht die Einzigartigkeit, sondern eher die »Authentizität« der Erfahrung in dem Sinne, dass sie selbst am eigenen Leib gemacht werden – also subjektiv sind. Allerdings ist das Charisma heute stark generalisiert und typisiert – jeder Mensch kann (im Prinzip) die Erfahrungen machen, und die Erfahrungen dürfen sich, ja müssen sich auch weitgehend ähneln. Hier spätestens setzt die gesellschaftliche Kommunikation ein: Durch die Kommunikation der subjektiven Erfahrungen werden sie aufeinander abgestimmt und gleichsam domestiziert, so dass man weiß, welche Art von Erfahrungen man hat und wie sie zu deuten ist. Wie wir sahen, ist die Populärkultur neben der organisierten Religion mittlerweile der gängigste Raum für diese Art der Kommunikation.

Man sollte deswegen mit dem Hinweis auf die Subjektivität keineswegs die Annahme verbinden, das Subjekt stelle eine eigene Substanz dar (die, wie das individualistische Bürgertum hoffte, womöglich an die Stelle des getöteten Gottes treten könne).⁵ Auch wenn die eigene Erfahrung sozusagen mit einem »Ich-Index« versehen ist, so kann man kaum, wie Kierkegaard meint, »in der Subjektivität, in der Innerlichkeit, [...] zu sich selbst« kommen.⁶ Was nämlich im Ureigensten der Erfahrung auftaucht, ist, wie eben erwähnt, in der Regel gerade nicht das Individuelle und Differente, sondern vielmehr das, was typischerweise auch andere erfahren. Wer eine Nahtoderfahrung macht, begegnet nicht dem Heiligen Geist, und wer eine

⁴ Beck, *Risikogesellschaft*, 1986, 206f

⁵ Das habe ich anderer Stelle ausführlicher erläutert; vgl. Knoblauch, »Transzendente Subjektivität«, 2008

⁶ Kierkegaard, *Buch über Adler*, 1962, 115

Konversion macht, wird nicht zum suchenden Pilger. Die subjektiven Erfahrungen zehren aus dem Reservoir dessen, was kommunikativ verfügbar und durch die Kommunikation vorgeformt ist. Dass es trotz der großen Auswahl nicht zu einer vollkommenen Auflösung in Individualismen und zu einer Beliebigkeit von religiösen Formen und Inhalten kommt, ist also, wie erwähnt, dem Umstand zu verdanken, dass diese subjektiven Ausdrucksformen von den kommunikativen Formen und Medien der populären Religion überlagert werden, die bis tief in die ureigenste Erfahrung eine eigene Stereotypik entfalten. Daneben bemühen sich auch die religiösen Organisationen, diese »vagabundierende Religiosität« in die geordneten Bahnen bestimmter religiös-kirchlicher Homepages oder Suchprogramme zu lenken. Die populäre Kultur sorgt also dafür, dass ein gemeinsamer Bestand an Sinn bestehen bleibt, auch wenn er in verschiedenen Formen, Versionen und Varianten auftritt, die soziale Unterschiede und Lebenslagen widerspiegeln.

Deswegen kann man von einer doppelten Subjektivierung reden: Zum einen wird das Subjekt zum aktiven Ansprechpartner, zum Ausgangspunkt der Religiosität, die nicht nur das Gemeinsame im Inneren entdeckt, sondern das Innere als öffentliches Thema entfaltet und damit die Grenzen von »öffentlich« und »privat« sprengt. Das Subjekt ist aber nicht nur eine Konstruktion der populären Kommunikation, die es schafft, indem sie es anspricht, und die ihm vorgibt, welche Erfahrungen es zu machen hat. Denn zum anderen wird das Subjekt selbst für die Religion wie auch für das gesamte soziale System sozusagen von »innen heraus« fruchtbar gemacht. Das Subjekt muss etwas Subjektives vorweisen, das dann zum Thema der religiösen Kommunikation gemacht werden kann. In unserem Fall handelt es sich um die Erfahrungen, die das zentrale Thema der Spiritualität sind.

Popularisierung und Subjektivierung wirken also zusammen und beschreiben eine grundlegende Transformation der Religion. Diese Transformation wird besonders deutlich, wenn man daran erinnert, dass das herkömmliche Modell der Religion von einer kategorischen Unterscheidung zwischen dem Sakralen und dem Profanen lebt, die auch in anderen binären Unterscheidungen auftreten kann (als diesseitige und jenseitige Welt, als Transzendenz und Immanenz). Diese Unterscheidung wird von manchen auch noch für unsere gegenwärtige Gesellschaft geltend gemacht, in der eine als Subsystem ausdifferenzierte Religion dann die Bewältigung der externen Kontingenzen des gesamten Gesellschaftssystems zur Aufgabe hat.⁷ Die Entgrenzung der Religion aber verwischt die Grenzen dieses Sys-

⁷ Luhmann, *Religion der Gesellschaft*, 2000

tems und führt zur Ausbildung einer populären Religion. Damit wird auch die Grenze zum Sakralen durchlässig, das sich zum Spirituellen verschiebt.

Die Transformation der Gesellschaft

Die Entgrenzung der Religion lässt sich schon logisch nicht aus der Religion alleine verstehen. Vielmehr verweist sie auf die andere Seite der Grenze, also den weiteren gesellschaftlichen und kulturellen Kontext. Will man die Transformation der Religion verstehen, muss man sie in diesem weiteren Sinnzusammenhang betrachten. Dabei möchte ich mich auf diejenigen gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklungen beschränken, die in einer unmittelbaren Beziehung zu den eben hervorgehobenen Aspekten der populären Religion stehen. Die Veränderungen der Gesellschaft sollten keineswegs als kausale »Ursache« der religiösen Transformation angesehen werden. Gesellschaft ist nichts, das lediglich auf Religion irgendwie bezogen werden oder mit ihr »korreliert« werden könnte. Religion ist ein Teil der Gesellschaft, und deswegen sind die religiösen Veränderungen auch ein Ausdruck der gesellschaftlichen Veränderungen. Wenn man Religion nicht auf ihren organisierten Ausschnitt reduziert, dann kann man erkennen, dass die Religion bzw., wie man an dieser Stelle besser sagen sollte, Religiosität, sogar ein sehr markanter und sichtbarer Ausdruck der Gesellschaft ist – und zwar auch in unserer gegenwärtigen Zeit. Weil der Aufweis dieser bislang verkannten populären Religion im Mittelpunkt dieser Arbeit stand, sollen diese Veränderungen und damit eine mögliche Erklärung hier lediglich kurz angedeutet werden.

Wie schon erläutert, hängen die zwei grundlegenden Veränderungen der Religion, ihre Popularisierung und ihre Spiritualisierung, ganz entscheidend mit den Veränderungen der Kommunikation zusammen, die man als eine Verschiebung der Kommunikationskultur bezeichnen kann.⁸ So haben die technischen Entwicklungen zu einer massiven Mediatisierung der Kommunikation geführt: Selbst im unmittelbarsten Nahraum sind wir mittlerweile über die verschiedensten Kommunikationstechnologien und Formate (SMS, Email, mobiles Internet oder Personal Computer) direkt an die Kommunikation mit anderen angeschlossen, so dass die »Gemein-

⁸ Nähere Erläuterungen zur Kommunikationskultur sowie zur Mediatisierung finden sich in meinem Buch *Kommunikationskultur*, 1995

schaft« oder das Kollektiv der uns Umgebenden – Träger der ursprünglichen Bedeutung des Religiösen noch bei Durkheim – durchsetzt wird mit den medial vermittelten Anderen – und zwar in einer mediatisierten Gleichzeitigkeit. Neben der Mediatisierung der Kommunikation, die zur Ausbildung selbstgewählter »communities« bzw. Kommunikationsgemeinschaften führt, spitzt sich die Kommunikation zunehmend auf die einzelne Person als Adressatin aller Kommunikation zu.

Die Subjektivierung ist also vor allem eine Folge der veränderten Kommunikationsstrukturen. Indem die neuen Technologien die Kommunikation zwischen den Einzelnen erleichtern, bewirken sie auch eine Entstrukturierung der Organisationen bzw. eine Verlagerung von Organisationsstrukturen auf Kommunikationsstrukturen. Das wird besonders deutlich im persönlichen Netzwerk, das wenig formale Strukturen aufweist, dafür aber wesentlich auf Kommunikation basiert. Doch auch dann, wenn die Medien in Netzwerken genutzt werden, bleiben die Einzelnen die Adressaten, deren persönliche Netzwerke sich in den Adresslisten und Emailverzeichnissen niederschlagen. Hatten die Massenmedien noch Gruppen adressiert, die sich vor dem Fernseher versammeln konnten, so ist die Technik nun die Struktur der Netzwerke selbst, und die Menschen bilden nur ihre Endpunkte. Die Einzelnen sind damit nicht nur strukturell individualisiert, sie müssen nicht nur ihre Wahlen treffen, sie müssen auch als Einzelne die Kommunikation füllen.

Dies wurde oben schon als doppelte Subjektivierung beschrieben. An dieser Stelle sollte man betonen, dass sich diese Subjektivierung eben keineswegs auf die sich ohnehin zum Populären hin entgrenzende religiöse Kommunikation beschränkt, in der sie als Spiritualität auftritt. Der Prozess der Subjektivierung lässt sich auch außerhalb dessen beobachten, was in irgendeinem prägnanten Sinne noch als Religion bezeichnet werden kann. So vertritt etwa Bauman die Auffassung,

»dass die Zwänge der postmodernen Kultur die Suche nach extremen Erfahrungen verstärken und sie zugleich von der Nähe zur Religion abkoppeln, sie privatisieren und vor allen Dingen nichtreligiöse Institutionen zur Versorgung der entsprechenden Angebote drängen. Die »ganze Erfahrung« der Offenbarung, der Ekstase, des Überschreitens der Grenzen des Selbst und der Transzendenz – einst das Vorrecht ausgewählter »Aristokraten der Kultur« (Heilige, Eremiten, Mystiker, asketische Mönche, Tsadiks und Derwische) und durch unaufgeforderte Wunder geschehen, die in keiner Beziehung zu dem standen, was der Empfänger dieser Gnade geleistet hat bzw. als eine Art Erstattung für die Selbstverletzung und -verleugnung – das alles wird in der Postmoderne für jeden erreichbar, als individuelles Ziel formulier-

bar und zum Gegenstand des Trainings eines jeden. Es wird zum Produkt eines Lebens, das sich selbst dem Konsum hingibt. Was diese postmoderne Strategie der extremen Erfahrung von denen der Religionen unterscheidet, ist, dass sie weit davon entfernt sind, das menschliche Ungenügen und seine Schwäche zu zelebrieren, sondern auf die Entwicklung der inneren seelischen und körperlichen Ressourcen zielen und damit ein unendliches menschliches Potential annehmen.⁹

In der Tat hat sich in den westlichen Gesellschaften eine Art ekstatische Kultur ausgebildet, die keineswegs mehr nur marginal und randständig ist.¹⁰ Das Erreichen der sexuellen Ekstase etwa ist zu einem anerkannten Ziel innerhalb der Kultur geworden, das die Existenz einer großen Zahl von Intimbeziehungen legitimiert. Ebenso ist der Gebrauch von Drogen und Rauschmitteln der verschiedensten Art zu einem selbstverständlichen Teil der Kultur geworden – und damit auch der (natürlich vom Subjekt zu kontrollierende) Rauschzustand. Von ebenso großer Bedeutung sind die anderen Techniken der Ekstase, wie etwa der Tanz, der Sport oder die Musik, die seit Jahrzehnten ausdrücklich ekstatische Stile pflegen.¹¹ Blickt man wenige Jahrzehnte zurück, erscheint es geradezu als Kulturrevolution, dass diese ekstatischen Stile – etwa Rock'n'Roll oder Techno – zum Teil des »Mainstream«, also der populären Kultur geworden sind, die sich bei weitem nicht mehr auf Jugendliche beschränkt, sondern alle Altersgruppen und Milieus umfasst. So weltlich diese Phänomene sind, zeigt sich die Entgrenzung zur Religion daran, wie leicht sie sich aufladen lassen: Die ekstatische Sexualität etwa kann fließend in einen Tantrismus übergehen, der die sexuelle Erfahrung als Ausdruck einer inneren Kraft fasst und ihn entsprechend spirituell deutet oder gar an die hinduistischen Deutungen anschließt.¹² Auch die ekstatische Musik und der Tanz können leicht ins Religiöse übergehen, wie das etwa beim Trance-artigen Goa im Bereich des Techno geschehen ist; das satanistisch orientierte »Schwarzmetall« bietet ein weiteres Beispiel. Dass auch sportliche Tätigkeiten fließend ins Spirituelle übergehen können (und vice versa) machen schon die regelmäßigen Yoga- und Meditations-Angebote der Fitness-Center deutlich. Entsprechende Erfahrungen werden ebenso von Langläufern, wie auch von Extrembergsteigern berichtet. Man sollte auch dies nicht nur für »trivial«

9 Bauman, »Postmodern Religion?« 1998, 70

10 Zur ekstatischen Kultur vgl. Knoblauch, »Ekstatische Kultur«, 2001

11 Der Sport spielt dabei eine besondere Rolle, weil er ursprünglich die Kontrolle garantiert, in den letzten Jahren aber auch zur Kultivierung der Ekstase genutzt wird; vgl. Knoblauch, »Asketischer Sport und ekstatische Askese«, 2001

12 Urban, »The Cult of Ecstasy«, 2000

halten, sind doch die mystischen Natur-Erfahrungen von Extrem-Bergsteigern wie etwa Reinhold Messner sicherlich Vorbilder für Zigtausende, deren Nähe selbst zum herkömmlich Religiösen kaum bestritten werden kann. Für Messner handelt es sich bei dieser Tätigkeit um eine Art Selbstfindungsprozess. »Es geht mir bei diesen Expeditionen darum, mir näherzukommen. In mich selbst hineinzusehen. Wenn ich sehr hoch hinaufsteige, kann ich eben sehr tief in mich hineinsehen.«¹³ Und Weis berichtet von einem Extremlangläufer, der »bei seinen geliebten 100-Meilen-Läufen nach einigen Stunden zur Ruhe kommt, nach innen schaut und dabei zu tiefer Religiosität und dem Gefühl kosmischer Verbundenheit gelangt«.¹⁴

Die populäre Religion erlaubt es leicht, Sport, Tanz und Musik auf eine spirituelle Weise verstehen zu lassen. Zugleich zeigt sich die Subjektivierung darin, dass sich die Suche nach solchen besonderen Erfahrungen nicht auf die Spiritualität von Transzendenzerfahrungen beschränkt. Der Pogo eines Punks braucht, so wild er ist, nichts anderes zu erreichen als den Spaß. Und der Rausch des jugendlichen Koma-Säufers transzendiert in der Regel ebenso wenig seine Erfahrungen, wie die gewöhnliche Randalie von Fußballfans auf etwas anderes verweist, als auf das, was sie ist: eine (verbotene) kollektive Gewaltaktion. So wenig spirituell das alles ist, zeigt es, dass die Suche nach besonderen Erfahrungen so weit über das Religiöse hinausreicht, dass wir die Spiritualität als Teil eines breiteren Phänomens ansehen: der Subjektivierung. Offenbar geht es dem Subjekt nicht einfach darum, Erlebnisse zu haben, die einem bestimmten kulturellen Muster folgen; das Subjekt will selbst erfahren, aber was es erfährt, ist gerade eben nicht es selbst. Diese Verlagerung in das Subjekt sollte nicht als einseitige »Heiligsprechung« des Selbst oder als »Kult des Individuums« missverstanden werden, geht es dem Subjekt gerade nicht um sich selbst, sondern immer um die Überschreitung des Selbst (wobei die Richtung und das Ziel der Überschreitung nicht wesentlich sind).

Diese Subjektivierung findet ihren Ausdruck auch in ganz anderen gesellschaftlichen Bereichen, insbesondere der Wirtschaft:¹⁵ Die Einsparung von Strukturierungs- und Verwaltungskosten, die betriebliche Deregulierung der Arbeitsverhältnisse und die diskontinuierlichen Erwerbsverläufe fordern eine immer größere Initiative, eine wachsende Flexibilität und

13 Messner, *Grenzbereich Todeszone*, 1978, 58

14 Weis, »Sport als soziale Institution«, 1995, 143

15 Baethge, »Arbeit, Vergesellschaftung, Identität«, 1991; Kleemann, Matuschek & Voß, *Subjektivierung der Arbeit*, 1999

zunehmend mehr Kreativität auf der Seite der Individuen: Die Einzelnen müssen vermehrt Entscheidungen treffen, sie werden dazu gedrängt, mehr Handlungskompetenz zu erwerben, da sie häufiger gezwungen sind, eigenständige Handlungsdeutungen und vor allem Problemlösungen zu entwerfen.¹⁶ Subjektivität wird zu einer Ressource, die in der Fähigkeit zur Eigenmotivation, zur Selbstentwicklung und zu eigenständigem Lernen ihren Ausdruck findet. Ihren gesellschaftlichen Ausdruck findet diese Verlagerung in der längeren, ja lebenslangen Ausbildung.

In der Tat könnte man die religiöse Ausprägung der Subjektivierung in Form der Spiritualität als eine Antwort auf die wirtschaftlichen Anforderungen ansehen. So zeigt Bernice etwa, dass das Neupfingstertum in Brasilien den Ansprüchen der neuen und sich ausweitenden Dienstleistungsökonomie folgt, weil es vom Einzelnen unternehmerische Initiative, eine individualisierte, stärker feminisierte Psyche und ein hohes Maß an Selbstmotivation fordert, damit es den unsicheren Anstellungsverhältnissen begegnen kann.¹⁷ Und mit Blick auf die Esoterik betont Hanegraaff die große Wahlverwandtschaft des New Age zum Individualismus der kapitalistischen Konsumgesellschaft: Esoteriker sind geradezu ideale Konsumenten.

Die gesellschaftlichen Ansprüche an das Subjekt zeigen sich auch an dem, was Crawford den »Healthism« nennt: die Hochschätzung von Gesundheit als höchstem Gut.¹⁸ Erinnern wir uns daran, dass sich die Attraktivität und Popularität der Spiritualität stark ihren Angeboten im Bereich der Gesundheit und Therapie verdankt, dann erkennen wir rasch die Verbindung zur neuen Rolle der Selbstverantwortung des modernen Individuums für seine Gesundheit.¹⁹ Das am »New Public Health« angelehnte Modell der Gesundheit, das sich seit den 1980er-Jahren durchgesetzt hat, verlagert den Zwang zur Kontrolle des eigenen Körpers auf die Einzelnen.²⁰ Diese Kontrolle beschränkt sich jedoch nicht auf die Beobachtung des Körpers, sondern weitet sich auf die sozialen Kontexte aus, die körperliche Bewegung, Essen, Rauchen, Alkohol und anderes umfassen. Mit dieser

16 Sennett, *Der flexible Mensch*, 1998

17 Martin, »Gender paradox«, 2000, 129

18 Gerade die emotionale Anziehungskraft der spirituellen Heilmethoden belege, so Crawford, die inneren Strukturwidersprüche der modernen Wirtschaft, die beträchtliche Investitionen in das Individuum macht; Crawford, »Cultural Account for Health«, 1984

19 McGuire, *Healing*, 1983

20 Wie hoch diese Ansprüche an das Subjekt sind, zeigt sich an der Entstehung und raschen Ausbreitung der Depression, die mittlerweile zur Volkskrankheit Nummer 1 geworden ist; Ehrenberg, *Das erschöpfte Selbst*, 2004

Ausweitung der Gesundheit auf breite Bereiche der Lebensführung mag auch die Neigung zu ganzheitlichen Vorstellungen einhergehen. Dass sich diese Ganzheitlichkeit nicht an der Medizin orientiert, kann man wissenssoziologisch mit der besonders ausgeprägten Professionalisierung des medizinischen Wissens erklären, das noch sehr lange und immer noch sehr stark von den medizinischen Experten monopolisiert wird. Deswegen wenden sich die Laien dem Wissen zu, in dem sie selbst Experten werden können – eben jenen Wissensformen, die aus alternativen, nicht anerkannten Quellen stammen (Die Ausweitung der Spiritualität berührt deswegen auch die Grenzen zwischen der Medizin und der Religion, die, wie wir gesehen haben, ebenfalls sehr löchrig werden).

Dass sich die Einzelnen überhaupt mit Wissen, wenn auch »alternativem«, beschäftigen, liegt vor allem an der Ausweitung der »Wissensgesellschaft«. Man sollte damit nicht den Glauben verbinden, wir verfügten über mehr Wissen als früher. Zweifellos aber hat die Wissensgesellschaft mit der massiven Zunahme an Kommunikation zu tun, die in der veränderten Kommunikationsstruktur begründet ist. Da sich die Kommunikation an Einzelne richtet, wird das, was institutionell kommuniziert wird, als »Wissen« gefasst. Die Wissensgesellschaft zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass sie bestimmte Wissensformen gesellschaftlich hervorhebt und viel Aufwand in ihre Verbreitung steckt. Im Mittelpunkt steht dabei zweifellos das gesellschaftlich anerkannte Wissen der Naturwissenschaft; die Anerkennung dieses Wissens erklärt auch die starke Ausrichtung sogar religiöser und spiritueller Sinnsuche an wissenschaftlichem Wissen.

Die Durchsetzung der Wissensgesellschaft in den letzten Jahrzehnten wiederum hat ihren Grund in der dramatischen und globalen Ausweitung des Bildungssystems im Laufe der 1960er-Jahre, die die ausdrückliche Vermittlung von anerkanntem Wissen in Wissensvermittlungseinrichtungen zum zentralen Mechanismus der Ressourcen-Verteilung und damit auch zum Hauptkriterium gesellschaftlicher Ungleichheit macht – und zwar weltweit.²¹

Die Ausweitung des Bildungssystems nun steht nicht nur inhaltlich in einem engen Zusammenhang mit der Spiritualisierung. Es gibt auch einen engen zeitlichen Zusammenhang: Die Spiritualisierung der Religion vollzieht sich in der Zeit, in der sich die Transformation zur Wissensgesellschaft vollzieht. Wie schon betont, setzt sie zaghaft in den 1960er-Jahren ein, findet zunächst alternative Formen in den 1970er-Jahren, etabliert sich

21 Ausführlicher zur gesellschaftlichen Konstruktion der Wissensgesellschaft: Knoblauch, *Wissenssoziologie*, 2005

in den 1980er-Jahren und diffundiert seit damals in die breite Bevölkerung hinein. Der Beginn der Popularisierung und Spiritualisierung fällt aber mit der Ausweitung des Bildungssystems zusammen, die seit den 1960er-Jahren von allen westlichen Staaten auf die Agenda gesetzt worden war, um einem Großteil der heranwachsenden Generation einen Zugang zu höherer Bildung zu verschaffen.²² Die Expansion der Bildung fällt auch mit der Deindustrialisierung zusammen, also dem Abbau der Industriearbeit, dem starken Rückgang der Industriearbeiter und der Verlagerung der Wirtschaft auf den tertiären Sektor der Dienstleistung. Man muss die Deindustrialisierung sehr stark hervorheben, bleiben doch viele Darstellungen der modernen Gesellschaft und ihrer Folgen für die Religion dem Muster der Industrie- und Massengesellschaft verhaftet. Weil die Deindustrialisierung aber auch breit beschrieben wurde, können wir uns hier auf ihren Zusammenhang mit der Transformation der Religion beschränken. Dabei spielt weniger die Abnahme der Industriearbeiterschaft die entscheidende Rolle als die damit einhergehende Ausweitung der Wissensklasse, die nicht mehr von Handarbeit lebt und auch nicht mehr in die Muster der industriellen Produktion und Konsumption eingefügt ist. Die Wissensklasse lebt davon, was sie als Wissen erwirbt und wie sie ihr Wissen als Dienstleistung weitergibt. Es geht also mehr und mehr um »Humankapital«.

Dieser Übergang von der Handarbeit zur Wissensarbeit findet im Bildungssystem seinen Ausdruck, in der Sozialstruktur – und in der Kultur. Er ist nämlich mit der Transformation der Kultur verbunden, die von der Hegemonie der sich von der industriellen Massenkultur absetzenden, bildungsbürgerlich dominierten Kultur zur Hegemonie der populären Kultur führt. In der historischen Entwicklung tritt die populäre Kultur zunächst als Jugendkultur in Erscheinung – als Kultur einer Jugend, die mit der Verlängerung der Ausbildung ebenso verlängert wird und die mit der Ausweitung des Bildungssystems auch auf Kinder aus den Milieus der ehemaligen Industriearbeiter und Bauern ausgeweitet wurde. Da die Bildung immer weitere Kreise zieht, da damit die Unterschiede zwischen Bildungsbürgertum und Wissensklasse nivelliert werden und da die Vertreter der Jugendkultur selbst altern und ihre Kultur sich damit etabliert, weitet sich die Jugendkultur im Laufe der Jahre in eine populäre Kultur aus.

Auf diesen Zusammenhang hat indirekt auch Roof hingewiesen. Zusammen mit seinen Mitarbeitern betont er, dass die jüngeren Veränderungen der Religion hin zur Spiritualität sehr eng mit der Generation der Ba-

22 Vgl. Meyer & Ramirez, »Globale Institutionalisierung der Bildung«, 1997

by-Boomer zusammenhängen. Als Baby-Boomer bezeichnet er jene, die (in Deutschland etwas verspätet) zwischen Mitte der 1950er-Jahre bis zum Einsetzen des »Pillenknicks« Mitte der 1960er-Jahre geboren wurden.²³ Diese Generation hat nicht nur die bis in die 1950er-Jahre vorherrschenden Lebensformen abgelehnt und (als »68er«) eine politische Bewegung mit breiter Resonanz getragen. Sie wandte sich auch von den traditionelleren sozialen Formen der Religion ab und den zunächst »alternativen« Formen der Religion zu. Mehr noch: In dem Maße, in dem sich die Baby-Boomer etablierten, gewannen auch ihre alternativen kulturellen Formen Akzeptanz, deren Träger sie waren – eine Akzeptanz, die den »alternativen« Charakter auch ihrer religiösen Bewegungen aufhob, hoffähig und das heißt »populär« machte (Es dürfte kein Zufall sein, dass es sich dabei auch um die Generation handelt, die die avanciertesten Kommunikationsmittel schuf und sich ihrer bediente).

Dieser »Generationeneffekt« beschränkt sich keineswegs auf die USA. Wie Casanova beobachtet, vollzog sich dieser Wechsel auch in Europa innerhalb von einer Generation. »Der hohe Prozentsatz derer, die ihre religiöse Bindung seit ihrer Kindheit verloren haben (43 Prozent in den Niederlanden, 33 Prozent in Großbritannien; vergleichbar den 46 Prozent in Ostdeutschland und 31 Prozent in Frankreich), zeigt, dass der Zusammenbruch fast die Sache einer Generation war.«²⁴

Die politische Dimension dieses Generationswechsels ist weithin bekannt, wird er doch gemeinhin (hierzulande) ausschließlich als politische Bewegung der »68er« verstanden. Die Rolle der Bildung zeigt sich schon daran, dass es sich in allen Gesellschaften um eine Bewegung von Schülern und Studenten handelte, also eine Bewegung der Avantgarde der neuen Wissensklasse. Es ist zumeist übersehen worden, dass die 68er-Generation nicht nur eine politische Transformation bewirkt hat. Erst in jüngerer Zeit wird deutlich, dass sich in der Zeit ein kultureller Wandel von grundlegendem Ausmaß vollzogen hat, den Parsons als »expressive Revolution« bezeichnete.²⁵ Auch wenn man sicherlich den Generationeneffekt noch genauer klären muss (etwa welchen Beitrag die Folgegenerationen der »68er« geleistet haben und wie sich die Baby-Boomer kulturell unterschieden – man denke nur an die antifaschistische Ausrichtung der deutschen Bewegung), kommt der Zusammenhang mit der Rolle der Bildung selbst im

23 Roof, Carroll & Roozen, »Conclusion«, 1995

24 Casanova, »Religiöse Lage«, 2007, 328

25 Parsons, zitiert nach Heelas, *The New Age Movement*, 1998, 120

Namen der bekanntesten Bewegung der Baby-Boomer zum Ausdruck: der »Studenten«-Bewegung.²⁶

Der durch die Baby-Boomer ausgelöste kulturelle Wandel hatte unter anderem eine massive Kritik an den Kirchen zur Folge (und zwar auch in der katholischen Kirche, die mehr oder weniger zufällig zur selben Zeit ihr internes »Aggiornamento« vollzog²⁷). Die Plausibilität dieser Kritik ist zum einen mit der steigenden Bildung verbunden, die zu neuen Ansprüchen an die Kirchen führte. Man sollte aber auch nicht übersehen, dass der gleichzeitige Ausbau des Wohlfahrtsstaates durchaus auch in einem Zusammenhang mit der abnehmenden Attraktivität der Kirchen steht. Denn im gesellschaftlichen Vergleich kann man beobachten, dass die Kirchen umso leerer sind, je mehr Wohlfahrt der Staat garantiert.²⁸ Das lässt sich weniger dadurch erklären, dass Religion generell Kontingenzen auffängt. Vielmehr scheinen die Organisationen der Religion wie eine Art Versicherungsanstalt zur Herstellung eines Gefühles von Sicherheit zu sorgen und verlieren deswegen in dem Maße an Bedeutung, wie andere Organisationen (in diesem Falle zumeist der Staat) diese Aufgabe übernehmen.

Mit der durch die neuen Kommunikationstechnologien bewirkten Verlagerung von der Handarbeit zum Wissen und mit der Ausweitung der Bildung einher geht auch eine weitere Veränderung, die in einem ebenso engen Zusammenhang zur Transformation der Religion steht. Es ist die geradezu revolutionäre Veränderung der Rolle der Frauen in der Gesellschaft. Der Erwerb von Bildung, die wachsende Bedeutung der Bildung und die damit einhergehende Gleichberechtigung ermöglichen den Frauen den Weg aus sehr eingegrenzten sozialen Positionen hinaus in immer mehr, mittlerweile alle Bereiche der Gesellschaft.

Bekanntlich ist diese Entwicklung gerade für die Religion von Bedeutung. Lange galt nämlich die kirchliche Religion als ein mustergültiger Ort der Frauen; in allen Umfragen bestätigte sich, dass Frauen »religiöser« seien als Männer, häufiger in die Kirche gingen und mehr glaubten. Selbst die religiösen Funktionen wurden, wo politisch möglich, immer häufiger von Frauen eingenommen, während sich die Männer aus der Religion zurück-

26 Dass die führenden Akteure dieser Bewegung selbst noch gar nicht zu den Baby-Boomern zählten, ist sicherlich ein Grund für den »avantgardistischen« Zug dieser Bewegung. Meine Vermutung ist, dass die Spiritualisierung erst in der Folgegeneration vollzogen wurde, also den »Nach-68ern«.

27 Als kleine Anekdote ist es sicherlich aufschlussreich, dass gerade während des Schreibens dieser Zeilen John Lennon vom Vatikan ausdrücklich rehabilitiert wurde.

28 Davie, *Sociology of Religion*, 2007

zuziehen schienen. Deswegen ist auch lange von einer »Feminisierung« der (kirchlichen) Religion die Rede.²⁹ Diese Feminisierung der kirchlichen Religion vollzieht sich in dem Zeitraum, in dem die Industrialisierung die Frauen in der Regel auf das Heim verweist, während die Männer typischerweise ihrer Arbeit außerhalb des Heimes nachgehen. Mit der Deindustrialisierung und der Entfaltung der »Wissensgesellschaft« verändert sich die Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau allmählich, aber grundsätzlich. Weil Frauen denselben Zugang zu Wissen haben, bekommen sie auch den Zugang zur Wissensarbeit (und können auch weniger Zeit mit der Kindererziehung verbringen). In dem Maße, wie die Frauen ihr Leben und damit auch ihre (von vielen kirchlichen Religionen gemäßregelte) Sexualität selbst bestimmen, wenden sie sich damit von der kirchlichen Religion ab: Zwar halten die stärker traditional orientierten Frauen den Kirchen noch häufiger die Treue, doch kehren die vielen Frauen, die ihren Weg in die Wissenschaft, in die Politik oder die Wirtschaft finden, der kirchlichen Religion den Rücken zu. Dabei müssen sie keineswegs jede Religiosität ablegen, sondern neigen gerne zu dem, was hier als Spiritualität bezeichnet wird.³⁰ Man kann sogar sagen, dass diese Frauen die wichtigste Trägergruppe der Spiritualisierung sind. Diese enge Beziehung wird sogar semantisch an der starken Betonung des Weiblichen im Bereich des Spirituellen deutlich. Sie zeigt sich aber auch in der spirituellen Szene: Frauen stellen die deutliche Mehrheit bei denjenigen, die auf der Anbieterseite der »alternativen Spiritualität« stehen, und es ist nicht verwunderlich, dass es sich dabei um überdurchschnittlich gebildete Frauen handelt.³¹

Betrachtet man diese grundlegenden Umwälzungen der Gesellschaft, verwundert es kaum mehr, dass auch die Religion einer Veränderung unterworfen ist, die bisher geltende Selbstverständlichkeiten in Frage stellt. Allerdings sollte man bei der Diagnose solch grundlegender Veränderungen vor Übertreibungen warnen. Zum einen sind die strukturellen Verände-

29 Götz von Olenhausen, »Feminisierung von Religion und Kirche« 2000; Wohlrab-Sahar & Rosenstock, »Religion–soziale Ordnung–Geschlechterordnung«, 2000

30 Das gilt auch für die nicht-westlichen Gesellschaften, in denen die Religion zu einer wesentlichen Quelle für die Frauen wird, ihre Talente zu entwickeln und die Exzesse der Männer einzuschränken. Insbesondere dort, wo der Wohlstand sehr gering entwickelt ist, übernimmt deswegen die Religion sogar eine entscheidende Rolle in diesem Modernisierungsprozess der Gleichberechtigung. Interessanterweise vollzieht sich dieser Prozess auch dort, wo von Fundamentalismus gesprochen wird. Woodhead, »Women and Religion«, 2001

31 Woodhead, »Gendering Secularization Theory«, 2008

rungen der Kommunikation keineswegs unaufhaltsam. Die Nutzungsweisen der Informationstechnologien könnten durchaus die Ausbildung »post-traditionaler Gemeinschaftsformen« fördern, die der Subjektivierung entgegenwirken.³² Auch die Wirtschaftskrise und eine damit verbundene Schwächung der Ideologie des neoliberalen Marktes mit seiner hochgradigen Verlagerung der Pflichten auf das Individuum könnte die Folge haben, dass man die Subjektivierung zumindest im wirtschaftlichen Bereich nicht als unumkehrbaren Prozess ansehen muss. Allerdings ist die kommunikative Umstrukturierung schwer rückgängig zu machen, die in meinen Augen die Grundlage der Transformation bildet.

Dennoch hat die Transformation nicht zu einer Ersetzung der Kirchen geführt. Deren Abgrenzungsarbeit gegen die Popularisierung (in ihren Augen »Trivialisierung« und »Profanisierung«) der Religion stößt nach wie vor in bestimmten gesellschaftlichen Gruppierungen auf Widerhall. Vor allem die großen politischen Organisationen sind an der Religion als einem institutionellen Akteur zur »Inklusion« sozialer Gruppen interessiert. Durch staatliche Interventionen können die organisierten Religionen (also auch die islamischen Organisationen) deswegen an Stärke gewinnen. Wir könnten es sogar mit der paradoxen Situation zu tun bekommen, dass die großen Organisationen der Kirchen immer bedeutender und weltweit einander ähnlicher werden, weil sie für die anderen Institutionen Religion global zu verwalten und zu planen erlauben, während sich immer mehr Menschen von dieser organisierten Religion entfernen. Sollten die dargestellten gesellschaftlichen Entwicklungen fort dauern, darf man sicherlich annehmen, dass auch die Transformation der Religion fortgesetzt wird. Wie unsicher eine solche Vorhersage auch immer sein mag, es ist kaum zu bestreiten, dass die Religion schon heute eine andere Form hat als vor 50 Jahren – eine Form, die mit den Begriffen der populären Religion und der Spiritualität beschrieben werden kann.

32 Hitzler, Honer & Pfadenhauer, *Posttraditionale Gemeinschaften*, 2008

Literatur

- Ahn, Gregor, »Kommunikation von Religion im Internet«, in: Jamal Malik u.a. (Hg.), *Religion und Medien. Vom Kultbild zum Internetritual*, Münster 2007, 191–206, 197
- Albrecht, Horst, *Die Religion der Massenmedien*, Stuttgart 1993
- Alexander, Daniel, »Is fundamentalism an integrism?«, in: *Social Compass* 32, 4 (1985), 373–392
- Altermatt, Urs, *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert*, Zürich 1989
- Anderson, Benedict, *Imagined Communities: Reflexions on the Origins of Nationalism*, London 1983
- Assmann, Jan, *Ägypten. Theologie und Frömmigkeit einer frühen Hochkultur*, Stuttgart 1984
- *Die mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, München 2003
- Auslander, Philip, *Liveness. Performance in a Mediatized Culture*, London 1999
- Ayass, Ruth, *Das Wort zum Sonntag. Fallstudie einer kirchlichen Sendereihe*, Stuttgart 1997
- Baecker, Dirk, *Kapitalismus als Religion*, Berlin 2003
- Baethge, Martin, »Arbeit, Vergesellschaftung, Identität – Zur zunehmenden normativen Subjektivierung der Arbeit«, in: *Soziale Welt* 42, (1991) 6–19
- Bainbridge, William S., *The Sociology of Religious Movements*, New York und London 1997
- Balbier, Uta Andrea, »Religion zwischen medialer Vermarktung und nationaler Selbstvergewisserung: Billy Grahams Crusades der 1950er Jahre«, Ms. 2008
- Barker, Eileen, »The Church Without and the God Within: Religiosity and/or Spirituality«, in: Dinka Marinovic, Sinisa Zrinscak Jerolimov & Irena Borowik (Hg.), *Religion and Patterns of Social Transformation*, Zagreb 2004, 23–47
- Barret, David B., »Annual Statistical Table on Global Mission«, in: *International Bulletin of Missionary Research*, January (2000), 1–43
- Barret, William & Evon Z. Vogt, »The Urban American Dowser«, in: *Journal of American Folklore* 82 (1969), 195–213
- Barrow, Logie, *Independent Spirits. Spiritualism and English Plebeians 1850–1910*, London 1986
- Barz, Heiner, *Jugend und Religion 1: Religion ohne Institution*, Opladen 1992
- Bauman, Zygmunt, »Postmodern Religion?«, in: Paul Heelas (Hg.), *Religion, Modernity and Postmodernity*, London 1998, 55–79

- Beck, Ulrich, *Die Risikogesellschaft*, Frankfurt 1986
 — *Der eigene Gott*, Frankfurt 2008
- Becker, Ernest, *The Denial of Death*, New York 1973
- Beckford, James, »Holistic Imagery and Ethics in New Religious Healing Movements«, in: *Social Compass* 31, 2/3 (1984), 259–73
- Bellah, Robert N. »Zivilreligion in Amerika«, in: Heinz Kleger & Alois Müller (Hg.), *Religion des Bürgers. Zivilreligion in Amerika und Europa*, München 1986, 19–41
- Bellah, Robert, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler & Steven M. Tipton, *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life*, New York 1985
- Benedict, Hans-Jürgen, »Fernsehen als Sinnsystem?«, in: Wolfram Fischer & Wolfgang Marhold (Hg.), *Religionssoziologie als Wissenssoziologie*, Stuttgart 1978, 117–135
- Benke, Christoph, »Was ist (christliche) Spiritualität?«, in: Paul Zulehner (Hg.), *Spiritualität – mehr als ein Megatrend*, Ostfildern 2002, 29–43
- Benz, Ernst, *Parapsychologie und Religion*, Freiburg 1983
- Berger, Peter L. (Hg.), »Ein Marktmodell zur Analyse ökumenischer Prozesse«, in: *Internationales Jahrbuch für Religionssoziologie* 1, (1965), 235–249
 — *Der Zwang zur Häresie. Religion in der pluralistischen Gesellschaft*, Frankfurt 1980
 — *The Desecularization of the World. Resurgent Religion and World Politics*, Grand Rapids 1999
- Berger, Peter L. & Thomas Luckmann, »Sociology of religion and sociology of knowledge«, in: *Sociology and Social Research* 47 (1963), 417–427
 — *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*, Frankfurt 1969
- Berger, Peter, Brigitte & Kellner, Hansfried, *Homeless Mind*, Harmondsworth 1973
- Bergmann, Jörg R., Thomas Luckmann & Hans-Georg Soeffner, »Erscheinungsformen von Charisma – Zwei Päpste«, in: Werner Gebhardt, Arnold Zingerle & Michael Ebertz (Hg.), *Charisma – Theorie, Religion, Politik*, Berlin, New York 1993, 121–155
- Bertelsmann-Stiftung (Hg), *Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2007
- Beyer, Peter, *Religions in Global Society*, London 2000
- Bielefeldt, Heiner & Wilhelm Heitmeyer (Hg.), *Politisierte Religion*, Frankfurt 1998
- Biggart, Nicole Wolsey, *Charismatic Capitalism. Direct Selling Organizations in America*, Chicago 1989
- Blackbourn, David, *Marpingen. Apparitions of the Virgin Mary in Bismarckian Germany*, Oxford 1993
- Blume, Michael, *Neurotheologie zwischen Religionskritik und -affirmation*, Dissertation Tübingen 2005
- Blumenberg, Hans, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt 1962
- Bochinger, Christoph, »New Age und moderne Religion«, Gütersloh 1994
- Böhme, Gernot, *Architektur und Atmosphäre*, München 2006

- Borst, Arno, *Mönche am Bodensee 610–1525*, Sigmaringen 1978
- Bourdieu, Pierre, »Genèse et structure du champ religieux«, in: *Revue française de Sociologie* XII (1971), 295–334
- »Die Auflösung des Religiösen«, in: *Rede und Antwort*, Frankfurt 1992, 231–237
- *Die feinen Unterschiede*, Frankfurt 1984
- Breasted, James Henry, *Geschichte Ägyptens*, Zürich 1954 (zuerst engl. 1906)
- Brierly, Peter (Hg.), *World Churches Handbook*, London 1997
- Brouwer, Steve, Paul Gifford & Susan D. Rose, *Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism*, New York 1996
- Bruce, Steve, *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford 2002
- Brüggen, Susanne, »Religiöses aus der Ratgeberecke«, in: Hubert Knoblauch & Arnold Zingerle (Hg.), *Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und die Institutionalisierung des Sterbens*, Berlin 2005, 81–102
- Brugger, Winfried, »Von Feindschaft über Anerkennung zur Identifikation. Staat-Kirche-Modelle und ihre Verhältnis zur Religionsfreiheit«, in: Joas, Hans & Klaus Wiegandt (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt 2007, 253–284
- Brusco, Elizabeth E., »The reformation of machismo: Ascetism and masculinity among Columbian evangelicals«, in: David Stoll & Virginia Garrard-Burnett (Hg.), *Rethinking Protestantism in Latin America*, Philadelphia 1993, 143–158
- Buber, Martin, *Das dialogische Prinzip*, Heidelberg 1962
- Bubmann, Peter & Rolf Tischer (Hg.), *Pop & Religion. Auf dem Weg zu einer neuen Volksfrömmigkeit*, Stuttgart 1992
- Bultmann, Rudolf, »Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung«, in: Hans-Werner Bartsch (Hg.), *Kerygma und Mythos*, Band 1, Hamburg 1960, 15–48
- Büssing, Arndt & Thomas Ostermann, »Caritas und ihre neuen Dimensionen – Spiritualität und Krankheit«, in: Martin Patzek (Hg.), *Caritas plus... Qualität hat einen Namen*, Kevelaer 2004, 110–133
- Campbell, Colin, »The secret religion of the educated classes«, in: *Sociological Analysis* 39 (1978), 146–157
- *The Easternization of the West: A Thematic Account of Cultural Change in the Modern Era*, Boulder 2007
- Campbell, Colin & Shirley McIver, »Cultural Sources of Support for Contemporary Occultism«, in: *Social Compass* 34, 1 (1987) 41–60
- Campiche, Roland, *Die zwei Gesichter der Religion. Faszination und Entzauberung*, Zürich 2004
- Casanova, José, *Public Religions in the Modern World*, Chicago, London 1994
- »Die religiöse Lage in Europa«, in: Hans Joas & Klaus Wiegandt (Hg.), *Säkularisierung und die Weltreligionen*, Frankfurt 2007, 322–357
- Coubertin, Pierre de, *Der olympische Gedanke. Reden und Aufsätze*, Schorndorf 1966

- Crawford, Richard, »A Cultural Account for Health: Control, Release and the Social Body«, in: John B. McKinley (Hg.), *Issues in the Political Economy of Health Care*, New York 1984, 60–103
- Cucchiari, Salvatore, »Adapted for Heaven: Conversion and Culture in Western Sicily«, in: *American Ethnologist* 15, (1988), 417–441
- Darnton, Robert, *Der Mesmerismus und das Ende der Aufklärung in Frankreich*, München und Wien 1983
- Dassetto, Félice, *La construction de l'islam européen. Approche socio-anthropologique*, Paris 1996
- Davie, Grace, *The Sociology of Religion*, Los Angeles 2007
- Derrida, Jacques, »Glaube und Wissen. Die beiden Quellen der ›Religion‹ an den Grenzen der bloßen Vernunft«, in: ders. & Gianni Vattimo (Hg.), *Die Religion*, Frankfurt 2001
- Digance, Justine, »Religious and secular pilgrimage«, in: Daniel H. Olson & J. Timothy Dallen (Hg.) *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, London, New York 2006, 36–48
- Dinzelbacher, Peter, *Vision und Visionsliteratur im Mittelalter*, Stuttgart 1981
- Diotallevi, Luca, *Il rompicapo della secolarizzazione italiana. Caso italiano, teorie americane e revisione del paradigma della secolarizzazione*, Mailand 2001
- Dobbelaere, Karel, »Secularization: A Multi-Dimensional Concept«, in: *Current Sociology* 29, 2 (1981), 1985–2007
- Döring, Alois, »Halloween im Rheinland. Notizen zu einem Forschungsprojekt«, in: *Zeitschrift für Volkskunde* 97 (2001), 281–290
- Drehse, Volker & Walter Sparr (Hg.), *Im Schmelztiegel der Religionen. Konturen des modernen Synkretismus*, Gütersloh 1996
- Drobinski, Matthias, »Wo der Heilige Geist lauert«, in: *Süddeutsche Zeitung* vom 3.1.2006, 8
- Duby, George, *Die drei Ordnungen. Das Weltbild des Feudalismus*, Frankfurt 1986
- Duerr, Hans Peter, *Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*, Frankfurt 1978
- Durkheim, Émile, *Die elementaren Formen des religiösen Lebens*, Frankfurt 1981 (zuerst Paris 1912)
- Ebertz, Michael, *Kirche im Gegenwind. Zum Umbruch der religiösen Landschaft*, Freiburg 1997
- Ebertz, Michael & Franz Schultheis, »Einleitung: Populäre Religiosität«, in: dies. (Hg.), *Volksfrömmigkeit in Europa. Beiträge zur Soziologie populärer Religiosität aus 14 Ländern*. München 1986, 11–52
- Ehrenberg, Alain, *Das erschöpfte Selbst. Depression und Gesellschaft in der Gegenwart*, Frankfurt, New York 2004
- Eisenstadt, Shmuel, *Fundamentalism, Sectarianism, and Revolution. The Jacobin Dimension of Modernity*, Cambridge 1999

- *Die Vielfalt der Moderne*, Weilerswist 2000
- Eisenstein, Elisabeth L., *The Printing Press as an Agent of Change: Communications and Cultural Transformations in Early Modern Europe*, Cambridge 1979
- Eliade, Mircea, *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, Frankfurt 1975
- Evangelischer Stadtkirchenverband Köln (Hg.), *Misch Dich ein*, Köln 1994
- Faivre, Antoine, *Accès de l'esoterisme occidental*, Paris 1986.
- Ferguson, Marilyn, *The Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in Our Time*, Los Angeles 1980
- Finke, Roger & Rodney Stark, *The Churching of America 1776–1990*, New Brunswick 1992
- Flory, Richard W. & Donald E. Miller, »The embodied spirituality of the Post-Boomer Generations«, in: Flanagan, Kieran & Peter C. Jupp (Hg.), *A Sociology of Spirituality*, Aldershot 2007, 201–218
- Forbes, Bruce David, »Introduction: Finding Religion in Unexpected Places«, in: Forbes, Bruce David & Jeffrey H. Mahan (Hg.), *Religion and Popular Culture*, Berkeley 2000, 1–21
- Forschungskonsortium WJT, *Megaparty Glaubensfest. Weltjugendtag: Erlebnis – Medien – Organisation*, Wiesbaden 2007
- Frank, Robert, *Globalisierung alternativer Medizin. Homöopathie und Ayurveda in Deutschland und Indien*, Bielefeld 2004
- Frank, Robert & Gunnar Stollberg, »Doctor–Patient interaction in complementary medicine: homeopathy, acupuncture and Ayurveda in Germany«, Bielefeld o. J, 10, Ms.
- Frerk, Carsten, *Finanzen und Vermögen der Kirchen in Deutschland*, Aschaffenburg 2001
- Freston, Paul, »Pentecostalism in Latin America: Characteristics and controversies«, in: *Social Compass* 45 (1998), 335–358
- Friedrichs, Lutz & Michael Vogt (Hg.), *Sichtbares und Unsichtbares. Facetten von Religion in deutschen Zeitschriften*, Würzburg 1996
- Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*, New York 1992
- Gabriel, Karl, *Christentum zwischen Tradition und Postmoderne*, Freiburg, Basel, Wien 1994
- Galbreath, Robert, »The History of Modern Occultism: A Bibliographical Survey«, in: *Journal of Popular Culture* 5 (1972), 726–754
- Galilei, Galileo, *Il saggiaiore*, Florenz 1965
- Gebhardt, Winfried, »Jugendkultur und Religion. Auf dem Weg zur religiösen Selbstermächtigung«, in: Matthias Pöhlmann (Hg.), *Sehnsucht nach Verzauberung. Religiöse Aspekte in Jugendkulturen*, Berlin 2003, 7–19
- Gebhardt, Winfried, Martin Engelbrecht & Christoph Bochinger, »Die Selbstermächtigung des religiösen Subjekts«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 2, (2005), 133–152
- Geertz, Clifford, »Religion as a cultural system«, in: Michael Banton (Hg.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London 1969, 1–46

- *Religiöse Entwicklungen im Islam. Beobachtet in Marokko und Indonesien*, Frankfurt 1988
- Gehlen, Arnold, *Anthropologische Forschung*, Reinbek 1961
- Gerbner, George & Kathleen Conolly, »Television as New Religion«, in: *New Catholic World* 4 (1978), 52–56
- Gerhards, Jürgen & Friedhelm Neidhardt, »Strukturen und Funktionen moderner Öffentlichkeit. Fragestellungen und Ansätze«, in: Stefan Müller-Dohm & Klaus Neumann-Braun (Hg.), *Öffentlichkeit, Kultur, Massenkommunikation*, Oldenburg 1991, 31–89
- Gieryn, Thomas F., »Boundary work and the demarcation of science from non-science: strains and interests in professional ideologies of scientists«, in: *American Sociological Review* 48, (1983), 781–795
- Glendinning, Tony & Steve Bruce: »New Ways of Believing or Belonging: Is Religion Giving Way to Spirituality«, in: *British Journal of Sociology* 57, 3 (2006), 399–414
- Göksu, Cornelia, *Heroldsbach. Eine verbotene Wallfahrt*, Würzburg 1991
- Götz von Olenhausen, Irmtraud, »Feminisierung von Religion und Kirche im 19. und 20. Jahrhundert«, in: Ingrid Lukatis u.a. (Hg.), *Religion und Geschlechterverhältnis*, Opladen 2000, 37–48
- Graf, Friedrich Wilhelm, *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*, München 2004
- Greeley, Andrew, *Religion in der Popkultur*, Graz 1993
- Greverus, Ina-Maria & Gisela Welz (Hg.), *Spirituelle Wege und Orte. Untersuchungen zum New Age im urbanen Raum*, Frankfurt 1990
- Groethuysen, Bernhard, *Die Entstehung der bürgerlichen Welt- und Lebensanschauung in Frankreich*, 2 Bände, Frankfurt 1978
- Grothues, Dirk, *Ich komme als Mutter für Deutschland. Marienerscheinungen in Marpingen 1999. Eine theologische Annäherung*, Friedberg 2002
- Habermas, Jürgen, *Glauben und Wissen*, Frankfurt 2001
- »Vorpolitische Grundlagen des demokratischen Rechtsstaates?«, in: Habermas, Jürgen & Joseph Ratzinger, *Dialektik der Säkularisierung. Über Vernunft und Religion*, Freiburg, Basel, Wien 2005, 15–38
- Hamilton, Malcolm, »The Easternisation Thesis: Critical Reflections«, in: *Religion* 32 (2002), 243–258
- Hanegraaff, Wouter J., *New Age Religion and Western Culture. Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden, New York, Köln 1996
- Hannig, Nicolai & Benjamin Städter, »Die kommunizierte Krise. Kirche und Religion in der Medienöffentlichkeit der 1950er und 60er Jahre«, in: *Schweizerische Zeitschrift für Religions- und Kulturgeschichte* 101, (2007) 1–31
- Harris, Marvin, *Kulturanthropologie. Ein Lehrbuch*, Frankfurt 1989
- Hay, David, *Exploring Inner Space. Scientists and Religious Experience*, London 1982
- Heelas, Paul, *The New Age Movement*, Oxford 1996

- Heelas, Paul & Linda Woodhead, *The Spiritual Revolution. Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford 2005
- Heine, Peter, *Mystik und radikaler Islam*, FU Berlin: Sozialanthropologische Arbeitspapiere Nr. 5 (1987)
- Helland, Christopher, »Online Religion as Lived Religion. Methodological Issues in Three Study of Religious Participation on the Internet«, in: *Online-Journal of Religions on the Internet* 1.1, (2005), 4, <http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/5823/>
- Helle, Horst-Jürgen, »Einleitung«, in: Georg Simmel, *Gesammelte Schriften zur Religionssoziologie*, Berlin 1989, 7–35
- Hepp, Andreas, *Transkulturelle Kommunikation*, Konstanz 2006
- Hero, Markus, *Auf dem Weg zum religiösen Markt? Neue Religiosität und Esoterik*, Paderborn 2008
- Hervieu-Léger, Danièle, *La religion pour mémoire*, Paris 1993
- *Religion as a Chain of Memory*, Rutgers 2000
- *Pilger und Konvertiten. Religion in Bewegung*, Würzburg 2004
- Hierzenberger, Gottfried & Otto Nedomanski, *Erscheinungen und Botschaften der Gottesmutter Maria: vollständige Dokumentation durch zwei Jahrtausende*, Augsburg 1993
- Hilberath, Bernd Jochen, *Karl Rahner. Gottgeheimnis Mensch*, Mainz 1995
- Hitzler, Ronald, Anne Honer & Michaela Pfadenhauer, *Posttraditionale Gemeinschaften: Theoretische und ethnografische Erkundungen*, Wiesbaden 2008
- Hochgeschwender, Michael, *Amerikanische Religion. Evangelikalismus, Pfingstler-tum und Fundamentalismus*, Frankfurt 2007
- Hoggart, Richard, *The Uses of Literacy*, London 1958
- Hollenweger, Walter J., *Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*, Wuppertal, Zürich 1969
- Hölscher, Lucian, »Religion im Wandel. Vom Begriffen des religiösen Wandels zum Wandel religiöser Begriffe«, in: Wilhelm Gräb (Hg.), *Religion als Thema der Theologie*, München 1999, 45–62
- Holzey, Helmut, »Transzendenz«, in: *Die Psychologie des 20. Jahrhunderts*, Zürich 1979, 7–23
- Hoover, Stewart M., *Mass Media Religion. The Social Sources of the Electronic Church*, Newbury Park 1988
- *Religion in the Media Age*, London 2006
- Hörisch, Jochen, *Der Sinn und die Sinne – Eine Geschichte der Medien*, Frankfurt 2001
- *Gott, Geld, Medien*, Frankfurt 2004
- Horkheimer, Max, »Neue Kunst und Massenkultur«, in: *Kritische Theorie der Gesellschaft*, Band 2, Frankfurt 1968, 313–332
- Hosgaard, Morten T. & Margit Warburg, »Introduction«, in: dies. (Hg.), *Religion and Cyberspace*, London, New York 2005, 1–12
- Howell, Julia D., »Muslims, the New Age and Marginal Religions in Indonesia: Changing Meanings of Religious Pluralism«, in: *Social Compass* 52, 4 (2005), 473–493

- »The New Spiritualities, East and West: Global Legacies and the Global Spiritual Marketplace in Southeast Asia«, in: *ARSR* 19, 1 (2006), 19–33
- Huber, Stefan, »Aufbau und strukturierende Prinzipien des Religionsmonitors«, in: Bertelsmann-Stiftung (Hg.), *Religionsmonitor 2008*, Gütersloh 2007, 19–32
- Hugues, Philip, Alan Black, John Bellamy & Peter Kaldor. »Identity and Religion in Contemporary Australia«, in: *Australian Religion Studies Review* 17, 1 (2004), 53–58
- Hunt, Stephen J., *Alternative Religion*, Aldershot 2003
- Hunter, James Davison, *Evangelicalism. The Coming Generation*, Chicago und London 1987
- Huntington, Samuel P., *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert*, München, Wien 1998
- Husserl, Edmund, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Hamburg 1977
- Iannaccone, Lawrence R., »Religious Markets and the Economics of Religion«, in: *Social Compass* 39, 1 (1992), 123–131
- Institut für Demoskopie Allensbach, *Trendmonitor Religiöse Kommunikation. Bericht über eine repräsentative Umfrage unter Katholiken zur medialen und personalen Kommunikation*, Allensbach 2003
- Introvigne, Massimo, »La costruzione sociale delle near-death experiences: il caso Betty Eadie«, in: *Critical Sociologia* 117–118 (1996), 78–88
- James, William, *Die Vielfalt religiöser Erfahrungen*, Zürich 1982 (EA 1902)
- Jaspers, Karl, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, Frankfurt 1956
- Jauss, Hans Robert, *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik I*, München 1977
- Joas, Hans, *Braucht der Mensch Religion?*, Freiburg 2004
- Jorgensen, Danny L., »The Esoteric Community. An Ethnographic Investigation of the Cultic Milieu«, in: *Urban Life* 10, 4 (1982), 383–407
- Junge, Matthias, *Zygmunt Bauman: Soziologie zwischen Moderne und flüchtiger Moderne. Eine Einführung*, Wiesbaden 2005, 84
- Kelly, Emily Williams, Bruce Greyson & Ian Stevenson, »Beweisen Todesnäherfahrungen das Überleben der menschlichen Persönlichkeit nach dem Tod?«, in: Hubert Knoblauch & Hans-Georg Soeffner (Hg.), *Todesnähe. Interdisziplinäre Zugänge zu einem außergewöhnlichen Phänomen*, Konstanz 1999, 101–128
- Kepel, Gilles, *Revenge of God. The Resurgence of Islam, Christianity and Judaism in den Modern World*, University Park Pennsylvania 1994
- Keppler, Angela, *Wirklicher als die Wirklichkeit. Das neue Realitätsprinzip der Fernsehunterhaltung*, Frankfurt 1994
- Kerkeling, Hape, *Ich bin dann mal weg. Meine Reise auf dem Jakobsweg*, München 2006
- Kern, Michael, *Schwärmer, Träumer und Propheten*, Frankfurt 1998

- Kerr, Howard & Charles L. Crow (Hg.), *The Occult in America: New Historical Perspectives*. Urbana und Chicago 1983
- Kierkegaard, Sören, *Das Buch über Adler*, Düsseldorf 1962
- Kippenberg, Hans G., *Die vorderasiatischen Erlösungsreligionen in ihrem Zusammenhang mit der antiken Stadtherrschaft*, Frankfurt 1988
- Kleemann, Frank, Ingo Matuschek & G. Günter Voß, *Zur Subjektivierung der Arbeit*, WZB Papers P99–512, 1999
- Knoblauch, Hubert, »Bezaubernde Zeiten. Die Zeit der neuen Magie, dargestellt am Beispiel der ›radiästhetischen Geomantie‹«, in: *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* 2 (1989), 301–319
- »Das unsichtbare neue Zeitalter. ›New Age‹, privatisierte Religion und kulturelle Milieus«, in: *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 41, 3 (1989), 504–525
- *Die Welt der Wünschelrutengänger und Pendler. Erkundungen einer verborgenen Wirklichkeit*, Frankfurt, New York 1991
- »New Paradigm« oder »Neues Zeitalter? Fritjof Capras moralisches Unternehmen und die ›New-Age-Bewegung‹«, in: Jörg Bergmann, Alois Hahn & Thomas Luckmann (Hg.), *Religion und Kultur*, Sonderheft der *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Opladen 1993, 249–270
- *Kommunikationskultur. Die kommunikative Konstruktion kultureller Kontexte*, Berlin, New York 1995
- »Vom Wünschelrutengehen zur Radiästhesie – die Modernisierung der Magie«, in: *Jahrbuch für Volkskunde* (1996), 221–240
- *Religionssoziologie*, Berlin, New York 1999
- *Berichte aus dem Jenseits. Mythos und Realität der Nahtoderfahrung*, Freiburg 1999
- »Das strategische Ritual der kollektiven Einsamkeit. Zur Begrifflichkeit und Theorie des Events«, in: Winfried Gebhardt, Ronald Hitzler & Michaela Pfadenhauer (Hg.), *Events. Soziologie des Außergewöhnlichen*, Opladen 2000, 33–50
- »Asketischer Sport und ekstatische Askese«, in: Gabriele Sorgo (Hg.), *Askese und Konsum*, Wien 2001, 222–245
- »Diskurs, Kommunikation und Wissenssoziologie«, in: Andreas Hirsland, Reiner Keller, Werner Schneider & Willy Viehöver (Hg.), *Handbuch Diskursanalyse. Band 1: Theorien und Methoden*, Opladen 2001, 207–224
- »Ekstatische Kultur. Zur Kulturbedeutung der unsichtbaren Religion«, in: Achim Brosziewski, Thomas Samuel Eberle & Christoph Maeder (Hg.), *Moderne Zeiten. Reflexionen zur Multioptionsgesellschaft*, Konstanz 2001, 153–168
- »Gelebte Allegorien. Symbole, Metaphern und die Nahtoderfahrung«, in: Gerhart von Graevenitz, Stefan Rieger & Felix Thürlemann (Hg.), *Die Unvermeidlichkeit der Bilder*, Tübingen 2001, 255–270
- »Die Soziologie religiöser Erfahrung«, in: Friedo Ricken (Hg.), *Religiöse Erfahrung. Ein interdisziplinärer Klärungsversuch*, Stuttgart 2004, 69–80

- *Wissenssoziologie*, Konstanz 2005
- »Der Mythos der Entzauberung, die populäre Religion und das Ende der Privatisierung«, in: Gottfried Korff (Hg.), *Alliierte im Himmel. Populäre Religiosität und Kriegserfahrung*, Tübingen 2006, 371–392
- »Kultur«, in: Wilhelm Gräb & Birgit Weyel (Hg.), *Handbuch Praktische Theologie*, Gütersloh 2007, 126–137
- »Transzendente Intersubjektivität«, in: Jürgen Raab, Michaela Pfadenhauer, Peter Stegmaier, Jochen Dreher & Bernt Schnettler (Hg.), *Phänomenologie und Soziologie. Theoretische Positionen, aktuelle Problemfelder und empirische Umsetzungen*, Wiesbaden 2008, 65–75
- Knoblauch, Hubert & Celso Alvarez-Caccamo, »I was calling you«. Communicative patterns in leaving a message to answering machines«, in: *Text* 12, 4 (1992), 473–505
- Knoblauch, Hubert & Bernt Schnettler, »Die kulturelle Sinnprovinz der Zukunftsvision und die Ethnophänomenologie«, in: *Psychotherapie und Sozialwissenschaften* 3, 3 (2001), 228–249
- Knoblauch, Hubert & Arnold Zingerle, »Thanatosoziologie. Tod, Hospiz und die Institutionalisierung des Sterbens«, in: Hubert Knoblauch & Arnold Zingerle (Hg.), *Tod – Sterben – Hospiz. Beiträge zur Thanatosoziologie*, Berlin 2005, 11–30
- Knoblauch, Hubert, Bernt Schnettler & Hans-Georg Soeffner, »Die Sinnprovinz des Jenseits und die Kultivierung des Todes«, in: Hubert Knoblauch und Hans-Georg Soeffner (Hg.), *Todesnähe. Interdisziplinäre Beiträge zu einem außergewöhnlichen Phänomen*, Konstanz 1999, 271–292
- Knoblauch, Hubert, Ina Schmied & Bernt Schnettler, »The different experience. A report on a survey of near death experiences in Germany«, in: *Journal of Near-Death Studies* 20, 1 (2001), 15–29
- Koch, Anne, »Spiritualisierung eines Heilswissens im lokalen religiösen Feld?«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 2005, 1, 21–44
- »Zur religiösen Codierung moderner Ernährung – ayurvedische Koch- und Ernährungsbücher als Lebensratgeber«, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 58, 3 (2005), 243–264
- König, Matthias, »Politics and Religion in European Nation-States: Institutional Varieties and Contemporary transformations«, in: Bernhard Giesen & Daniel Šuber (Hg.), *Religion and Politics*, Leiden 2005, 291–315
- König, René, »Die Funktion der Werbung als Stilelement des modernen Massenkonsums«, in: ders., *Soziologische Orientierungen. Vorträge und Aufsätze*, Berlin 1965, 519–524
- Korff, Gottfried, »Zwischen Sinnlichkeit und Kirchlichkeit. Notizen zum Wandel populärer Frömmigkeit im 18. und 19. Jahrhundert«, in: Jutta Held (Hg.), *Kultur zwischen Bürgertum und Volk*, Berlin 1983, 136–148
- »Halloween in Europa. Stichworte zu einer Umfrage«, in: *Zeitschrift für Volkskunde* 97 (2001), 177–189
- (Hg.), *Alliierte im Himmel. Populäre Religiosität und Kriegserfahrung*, Tübingen 2006

- Kracauer, Siegfried, *Die Angestellten. Aus dem neuesten Deutschland*, Frankfurt 1980
- Krech, Volkhard, *Götterdämmerung. Auf der Suche nach Religion*, Bielefeld 2003
- Krüger, Oliver, *Virtualität und Unsterblichkeit. Die Visionen des Posthumanismus*, Freiburg 2004
- »Discovering the invisible internet«, in: *Online-Journal of Religions on the Internet* 2.1, (2006) <http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/5828/>
- »God, Gaia, and the Internet. The History of Evolution and the Utopia of Community in Media Society«, in: *Numen* 54, (2007), 138–173
- Krüggeler, Michael, »Inseln der Seligen: Religiöse Orientierungen in der Schweiz«, in: Alfred Dubach & Roland J. Campiche (Hg.), *Jede/r ein Sonderfall? Religion in der Schweiz*, Zürich, Basel 1993, 93–132
- Krus, David J. & Harold S. Blackman, »East-West Dimensions of Ideology Measured by Transtemporal Cognitive Matching«, in: *Psychological Reports* 47 (1980), 947–955
- Kurth, Stefan, *Individualsynkretistische Religiosität. Formen, Genese und Wandel im biographischen Kontext. Eine religionswissenschaftliche Untersuchung*, Diss. Bayreuth 2008
- Lamine, Anne-Sophie, *La cohabitation des dieux. Pluralité religieuse et laïcité*, Paris 2004
- Leroi-Gourhan, André, *Hand und Wort: Die Evolution von Technik, Sprache und Kunst*, Frankfurt 1988
- Lévinas, Emmanuel, *Die Spur des Anderen. Untersuchungen zur Phänomenologie und Sozialphilosophie*, Freiburg, München 1983
- »Martin Buber, Gabriel Marcel und die Philosophie«, in: Jochanan Bloch & Haim Gordon (Hg.), *Martin Buber. Bilanz seines Denkens*, Freiburg u.a. 1983, 319–337
- Locke, John, *Ein Brief über Toleranz*, Hamburg 1996
- Löwith, Karl, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*, Stuttgart 1953
- Luckmann, Thomas, »Philosophie, Sozialwissenschaft und Alltagsleben«, in: *Lebenswelt und Gesellschaft*, Paderborn 1980, 9–55
- »Die ›massenkulturelle‹ Sozialform der Religion, in: Hans-Georg Soeffner (Hg.), *Kultur und Alltag* (Sonderband 6 der ›Sozialen Welt‹), Göttingen 1988, 37–48
- »Shrinking Transcendence, Expanding Religion?«, in: *Sociological Analysis. A Journal in the Sociology of Religion*, 50, 2 (1990), 127–138
- *Die unsichtbare Religion*, Frankfurt 1991
- »Predigten, Moralpredigten und Moral predigen«, in: ders. & Jörg Bergmann (Hg.), *Kommunikative Konstruktion von Moral*, Opladen 1999, 80–111
- Lüddeckens, Dorothea, »Neue Rituale für alle Lebenslagen. Beobachtungen zur Popularisierung des Ritualdiskurses«, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 57, 1 (2004), 37–53
- Luhmann, Niklas, *Die Funktion der Religion*, Frankfurt 1977

- *Die Religion der Gesellschaft*, Frankfurt 2002
- Lynch, Frederick R., »Occult Establishment or Deviant Religion. The Rise and Fall of the Modern Church of Magic«, in: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 18, 3 (1979), 281–298
- MacLaine, Shirley, *Dancing in the Light*, Toronto 1985
- *Dance While You Can*, New York 1991
- *Der Jakobsweg. Eine spirituelle Reise*, München 2001
- Magin, Ulrich, »Neue Mythen/Neue Mythologien«, in: Christoph Auffahrt, Jutta Bernhard & Hubert Mohr (Hg.), *Religionen der Welt*, Stuttgart, Weimar 2006, 194–196
- Malik, Jamal, »Diaspora, Medien und Muslime«, in: ders. u.a. (Hg.), *Religion und Medien*, Münster 2007, 43–59
- Mannheim, Karl, »Beiträge zur Theorie der Weltanschauungs-Interpretation«, in: ders., *Wissenssoziologie*, Berlin, Neuwied 1964, 85–154
- Margry, Peter Jan (Hg.), *Shrines and Pilgrimage in the Modern World*, Amsterdam 2008
- Marler, Penny Long & C. Kirk Hadaway, »Being ›Religious‹ or Being ›Spiritual‹ in America: A Zero-Sum Proposition?«, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 4, 2 (2002), 289–300
- Marsden, George L. & William L. Svelmoe, »Evangelical and Fundamental Christianity«, in: Jones, Lindsay (Hg.), *Encyclopedia of Religion*, Farmington Hills, MI 2005, Band 5, 2887–2894
- Martin, Bernice, »From Pre- to Postmodernity in Latin America«, in: Heelas, Paul (Hg.), *Religion, Modernity and Postmodernity*, Oxford 1998, 102–146
- »The Pentecostal gender paradox: A cautionary tale for the sociology of religion«, in: Richard Fenn (Hg.), *The Blackwell Companion to the Sociology of Religion*, Oxford 2000, 52–66
- Martin, David A., *Tongues of Fire*, Oxford 1990
- Mayer, Jean-François, *Les nouvelles voies spirituelles. Enquête sur la religiosité parallèle en Suisse*, Lausanne 1993
- McClenon, James, *Deviant Science: The Case of Parapsychology*, Philadelphia 1984
- McDannell, Colleen, *Material Christianity. Religion and Popular Culture in America*, New Haven 1995
- McGuire, Meredith B., *Healing in suburban America*, New Brunswick 1983
- McIlwain, Charlton D., *When Death Goes Public. Death, Media and the Remaking of Community*, New York 2005
- McLuhan, Eric & Frank Zingrone (Hg.), *The Essential McLuhan*, New York 1995
- Messner, Reinhold, *Grenzbereich Todeszone*, Köln 1978
- Meyer, John W. & Francisco O. Ramirez, »Die globale Institutionalisierung der Bildung«, in: Meyer, John W., *Weltkultur. Wie die westlichen Prinzipien die Welt durchdringen*, Frankfurt 1997, 212–234
- Miller, Donald E., *Reinventing American Protestantism: Christianity in the New Millennium*, Berkeley, Los Angeles, 1997

- Mills, C. Wright, *The Sociological Imagination*, Oxford 1959
- Moore, Richard L., *In Search of White Crows. Spiritualism, Parapsychology and American Culture*, New York 1977
- *Selling God. American Religion in the Marketplace of Culture*, New York, Oxford 1994
- Morris, Brian, *Religion and Anthropology*, Cambridge 2006
- Mörth, Ingo, »New Age – neue Religion?«, in: Max Haller, Hans-Joachim Hoffmann-Nowotny & Wolfgang Zapf (Hg.), *Kultur und Gesellschaft*, Frankfurt, New York 1989
- Muchembled, Robert, *Kultur des Volkes – Kultur der Eliten. Die Geschichte einer erfolgreichen Verdrängung*, Stuttgart 1982
- Murken, Sebastian & Namini, Sussan, *Himmlische Dienstleister. Religionspsychologische Überlegungen zur Renaissance der Engel*, Berlin 2007 (EZW-Texte 196)
- Nassehi, Armin & Georg Weber, *Modernität und Gesellschaft. Zu einer Theorie der Todesverdrängung*, Opladen 1989
- Natanson, Maurice, *The Journeying Self: A Study in Philosophy and Social Life*, Reading, Mass. 1970
- Niebuhr, Richard N., *The Social Sources of Denominationalism*, New York 1929
- Norris, Pippa & Ronald Inglehart, *Sacred and Secular. Religion and Politics Worldwide*, Cambridge 2004
- Oberneder, Ludwig, »Entstörungsgeräte (1927–1967)«, in: *Zeitschrift für Radiäthesie* NF 41, 1 (1967), 3–21
- Olson, Daniel H. & Dallen J. Timothy, »Tourism and Religious Journeys«, in: dies. (Hg.), *Tourism, Religion and Spiritual Journeys*, London, New York 2006, 1–23
- Otten, Dirk, »Populäre Esoterik«, in: *Jahrbuch für Volkskunde* 18 (1995), 89–113
- Otto, Rudolf, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*, München 1979 (zuerst 1917)
- Partridge, Christopher, *The Re-Enchantment of the West, Band 1*, London, New York 2004
- Persinger, Michael A., *Neuropsychological Bases of God-Beliefs*, New York 1987
- Petschke, Sabine, *Marienerscheinungen als soziale Veranstaltung. Eine religionssoziologische Untersuchung der Marpinger Marienerscheinungen 1999*, Magisterarbeit, TU Berlin 2007
- Pfadenhauer, Michaela, *Organisieren. Eine Fallstudie zum Erhandeln von Events*, Wiesbaden 2008
- Pielke, Robert, *So Say You Wanna Revolution: Rock Music in American Culture*, Chicago 1988
- Plessner, Helmuth, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin 1975
- Polak, Regine & Paul M. Zulehner, »Theologisch verankerte Respiritualisierung: Zur spirituellen Erneuerung der christlichen Kirchen«, in: Paul M. Zulehner (Hg.), *Spiritualität – mehr als ein Megatrend*, Ostfildern 2004, 204–227

- Pollack, Detlef, *Kirche in der Organisationsgesellschaft. Zum Wandel der gesellschaftlichen Lage der evangelischen Kirche in der DDR*, Stuttgart, Berlin, Köln 1994
- *Säkularisierung – ein moderner Mythos?*, Tübingen 2003
- Possamai, Adam, *Religion and Popular Culture. A Hyper-Real Testament*, Brüssel 2005
- Postman, Neil, *Wir amüsieren uns zu Tode: Urteilsbildung im Zeitalter der Unterhaltungsindustrie*, Frankfurt 1988
- Radde-Antweiler, Kerstin, »Rituals Online. Transferring and designing rituals, in: *Online-Journal of Religions on the Internet 2.1*, (2006), <http://www.ub.uni-heidelberg.de/archiv/6957/>
- Reichertz, Jo, *Die Frohe Botschaft des Fernsehens. Kulturosoziologische Untersuchung medialer Diesseitsreligion*, Konstanz 2000
- Richter, Carola, »Live Fatwas und Online-Counselling. Religion im arabischen Fernsehen und Internet«, in: Malik, Jamal u.a. (Hg.), *Religion und Medien*, Münster 2007, 59–72
- Riesebrodt, Martin, »Fundamentalismus als Kulturmilieu«, in: *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ›Kampf der Kulturen‹*, München 2000
- Riesebrodt, Martin, »Fundamentalismus und ›Modernisierung‹. Zur Soziologie protestantisch-fundamentalistischer Bewegungen im 20. Jahrhundert«, in: Klaus M. Kodalle (Hg.), *Gott und Politik in den USA. Über den Einfluß des Religiösen*, Frankfurt 1988, 112–125
- Riesebrodt, Martin, *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der ›Kampf der Kulturen‹*, München 2000
- Robert N. Bellah, »Religiöse Evolution«, in: Walter Sprondel & Constans Seyfarth, *Seminar Religion und gesellschaftliche Entwicklung*, Frankfurt 1973, 267–302 (EA 1963)
- Roof, Wade Clark, *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton 1999
- Roof, Wade Clark, Jackson W. Carroll & David A. Roozen, »Conclusion: The Post-War Generation – Carriers of a New Spirituality«, in: dies. (Hg.), *The Post-War Generation and Establishment Religion. Cross-Cultural Perspectives*, Boulder, San Francisco, Oxford 1995, 242–255
- Roy, Olivier, *L'Islam mondialisée*, Paris 2002
- Ruland, Jaenne & Judith Schaeffer, *Engel-Kraftsüppchen*, Darmstadt 2006
- Sachau, Rüdiger, *Westliche Reinkarnationsvorstellungen*, Gütersloh 1996
- *Weiterleben nach dem Tod? Warum immer mehr Menschen an Reinkarnation glauben*, Gütersloh 1998
- Sawicki, Rüdiger, *Leben mit den Toten. Geisterglaube und die Entstehung des Spiritismus in Deutschland 1770–1900*, Paderborn 2000
- Scheer, Monique, *Rosenkranz und Kriegsvisionen. Marienerscheinungen im 20. Jahrhundert*, Tübingen 2006
- Scheler, Max, »Liebe und Erkenntnis«, in: *Liebe und Erkenntnis*, Bern 1955, 5–28

- Schetsche, Michael & Ina Schmied-Knittel, »Zwischen Pragmatismus und Transzendenz. Außergewöhnliche Erfahrungen in der Gegenwart«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 2, (2005), 175–192
- Schieder, Rolf, *Civil Religion. Die religiöse Dimension der politischen Kultur*, Gütersloh 1987, 21f
- Schimmel, Annemarie, *Sufismus. Eine Einführung in die islamische Mystik*, München 2000
- Schmidt, Axel & Klaus Neumann-Braun, *Die Welt der Gothics. Spielräume düster konnotiertes Transzendenz*, Wiesbaden 2004
- Schmied-Knittel, Ina & Michael Schetsche, »Psi-Report Deutschland. Eine repräsentative Bevölkerungsumfrage zu außergewöhnlichen Erfahrungen«, in: Eberhard Bauer & Michael Schetsche (Hg.), *Alltägliche Wunder. Erfahrungen mit dem Übersinnlichen – wissenschaftliche Befunde*, Würzburg 2003, 13–38
- Schmolze, Martin, *Das Symbolische mit dem Praktischen verbinden. Die Errichtung von Lourdesandachtsstätten in Oberschwaben 1882–1990*, Magisterarbeit im Fach Empirische Kulturwissenschaft, Tübingen 1991
- Schneider, Michael, *New Age – Glaubensspielräume. Empirische Untersuchungen zur New Krüger*, Oliver, »Gaia, God and the Internet. The History of the Evolution and the Utopia of Community in Media Society«, in: *Numen* 54 (2007), 138–173
- Schnettler, Bernt, *Zukunftsvisionen. Transzendenz erfahrung und Alltagswelt*, Konstanz 2004
- Schulze, Gerhard, *Die Erlebnisgesellschaft*, Frankfurt und New York 1990
- Schütz, Alfred, »Wissenschaftliche Interpretationen und Alltagsverständnis menschlichen Handelns«, in: *Gesammelte Aufsätze Band I: Das Problem der sozialen Wirklichkeit*, Den Haag 1971, 3–54
- »Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl«, in: *Gesammelte Aufsätze, Bd. III: Studien zur phänomenologischen Philosophie*, Den Haag 1971, 86–126
- »Das Problem der Personalität in der Sozialwelt. Bruchstücke«, in: *Theorie der Lebenswelt 1. Die pragmatische Schichtung der Lebenswelt*, Konstanz 2003, 95–163
- »Symbol, Wirklichkeit und Gesellschaft«, in: *Alfred Schütz Werkausgabe, Bd. V.2. Theorie der Lebenswelt 2. Die kommunikative Ordnung der Lebenswelt*, Konstanz 2003, 117–223 (zuerst 1955)
- »Über die mannigfaltigen Wirklichkeiten«, in: *Alfred Schütz Werkausgabe, Bd. V.2. Theorie der Lebenswelt 2. Die pragmatische Schichtung der Lebenswelt*, Konstanz 2003, 177–247 (zuerst 1955)
- Schütz, Alfred & Thomas Luckmann, *Strukturen der Lebenswelt*, Frankfurt 1984
- Sennett, Richard, *Verfall und Ende des öffentlichen Lebens. Die Tyrannei der Intimität*. Frankfurt 1986
- *Der flexible Mensch. Die Kultur des neuen Kapitalismus*, Berlin 1998
- Sharot, Stephen, *A Comparative Sociology of World Religions. Virtuosos, Priests, and Popular Religion*, New York 2001

- Smith, Christian, *Christian America? What Evangelicals Really Want*, Berkeley, 2002
- Soeffner, Hans-Georg, »Der Geist des Überlebens. Darwin und das Programm des 24. Deutschen Evangelischen Kirchentages«, in: Bergmann, Jörg, Alois Hahn & Thomas Luckmann (Hg.), *Religion und Kultur*, Opladen 1993, 191–205
- »Kulturrelikt – Reservat – Grenzzeichen. Kirchen in der offenen Gesellschaft«, in: *Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen*, Weilerswist 2000, 124–143
- »Zur Soziologie des Symbols und des Rituals«, in: *Gesellschaft ohne Baldachin. Über die Labilität von Ordnungskonstruktionen*, Weilerswist 2000, 180–208
- Spencer, Paul, *The Sumburu. A Study of Gerontocracy in a Nomadic Tribe*, London 1965
- Stark, Rodney & James McCann, »Market Forces and Catholic Commitment: Exploring the New Paradigm«, in: *Journal for the Scientific Study of Religion* 32, 2 (1993), 417–430
- Stark, Rodney & Roger Finke, *Acts of Faith*, Berkeley 2000
- Stolz, Fritz, *Weltbilder der Religionen*, Zürich 2001
- Stolz, Jörg, »Evangelikalismus als Milieu«, in: *Schweizerische Zeitschrift für Soziologie* 25, 1 (1999), 89–119
- Stromberg, Peter, »Konversion und das Zentrum der moralischen Verantwortlichkeit«, in: Wohlrab-Sahr, Monika, Volkhard Krech & Hubert Knoblauch (Hg.), *Religiöse Konversion*. Konstanz 1998, 47–64
- Taylor, Charles, *Die Formen des Religiösen in der Gegenwart*, Frankfurt 2002
- Therborn, Göran, *Die Gesellschaften Europas 1945–2000. Ein soziologischer Vergleich*, Frankfurt 2002
- Thiede, Werner, *Die mit dem Tod spielen. Okkultismus, Reinkarnation, Sterbeforschung*, Gütersloh 1994
- Thomas, Keith, *Religion and the decline of magic: Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century England*, London 1971
- Tietze, Nikola, *Islamische Identitäten. Formen muslimischer Religiosität junger Männer in Deutschland und Frankreich*, Hamburg 2001
- Tiryakin, Edward A., »Esoterism et exoterism en sociologie: La sociologie a l'age du Verseau«, in: *Cahiers Internationaux de Sociologie* 52 (1952), 33–51
- Tomasello, Michael, *Origins of Human Communication*, Cambridge und London 2008
- Treiber, Angela, »Volkstümlich ist in der Wurzel das Gegenteil von populär. Kulturelle Deutungsmuster im deutschen Protestantismus des frühen 20. Jahrhunderts«, *Zeitschrift für Volkskunde* 97 (2001), 49–66
- Troeltsch, Ernst, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 2 Bände, Tübingen 1994 (EA 1912)
- Ulmer, Bernd, »Konversionserzählungen als rekonstruktive Gattung. Erzählerische Mittel und Strategien bei der Rekonstruktion eines Bekehrungserlebnisses«, in: *Zeitschrift für Soziologie* 17, (1988), 19–33

- Urban, Hugh B., »The Cult of Ecstasy: Tantrism, the New Age, and the Spiritual Logic of Late Capitalism«, in: *History of Religions* 39, 3 (2000), 268–304
- Usarski, Frank, *Die Stigmatisierung Neuer Spiritueller Bewegungen in der Bundesrepublik Deutschland*, Köln, Wien 1988
- »Das Bekenntnis zum Buddhismus als Bildungsprivileg«, in: Antes, Peter & Donat Pahnke (Hg.), *Die Religion von Oberschichten. Religion – Profession – Intellektualismus*, Marburg 1989, 75–86
- Voegelin, Eric, *Die politischen Religionen*, München 1993
- von Balthasar, Hans-Urs, »Spiritualität«, in: ders., *Skizzen zur Theologie I*, Einsiedeln 1960, 226–244
- Wallis, Roy (Hg.), *On the margins of science. The social construction of marginal knowledge*, Keele 1979
- Warner, Stephen, »Work in progress toward a New Paradigm for the Sociological Study of Religion in the United States«, in: *American Journal of Sociology* 98 (1993), 1044–1093
- Webb, James, *The Occult Underground*, La Salle/Ill. 1974
- Weber, Max, *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, Tübingen 1980 (1922)
- »Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus«, in: *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1988, 1–206 (zuerst 1921)
- *Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen*. Gesammelte Aufsätze I–III, Tübingen 1988
- Weis, Hans-Willi, *Exodus ins Ego. Therapie und Spiritualität im Selbstverwirklichungsmilieu*, Zürich 1998
- Weis, Kurt, »Sport als soziale Institution im Dreieck zwischen Zivilreligion, Ersatzreligion und körperlich erlebter Religion«, in: Joachim Winkler & Kurt Weis (Hg.), *Soziologie des Sports*, Opladen 1995, 127–150
- Wetzell, Franz, »Zur Praxis der Entstrahlungsgeräte«, in: *Die Heilkunst der Gegenwart, Homöopathische Rundschau* 11 (1932), 165–168
- Wetzels, Walter D., *Dr. Johann Wilhelm Ritter, Physik im Wirkungsfeld der deutschen Romantik*, Berlin 1973
- Wiehn, Erhard R. »Juden als Soziologen«, in: ders. (Hg.), *Juden in der Soziologie*, Konstanz 1989, 13–96
- Willems, Herbert & Martin Jurga (Hg.), *Inszenierungsgesellschaft. Ein einflussreiches Handbuch*, Opladen 1998
- Willis, Paul, *Common Culture. Symbolic Work at Play in the Everyday Cultures of the Young*, Milton Keynes 1990
- Winter, Franz, »Vom spirituellen Medium zum wiedergeborenen Buddha und darüber hinaus. Zum Wandel im Selbstverständnis des Gründers der japanischen Religionsgemeinschaft Kōfuku no kagaku«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 1 (2008), 59–81
- Winter, Reiner, *Die Kunst des Eigensinns. Cultural Studies als Kritik der Macht*, Weilerswist 2001
- Wittmann-Englert, Kerstin, *Zelt, Schiff und Wohnung*, Lindenberg 2006

- Wohlrab-Sahr, Monika & Frederike Benthaus-Apel, »Weltsichten«, in: Johannes Friedrich, Wolfgang Huber & Peter Steinacker (Hg.), *Kirche in der Vielfalt der Lebensbezüge*, Gütersloh 2006, 281–329
- Wohlrab-Sahr, Monika & Julia Rosenstock, Religion–soziale Ordnung–Geschlechterordnung, in: Lukatis, Ingrid, Regina Sommer & Christof Wolf (Hg.), *Religion und Geschlechterverhältnis*, Opladen 2000, 279–299
- Wohlrab-Sahr, Monika, Uta Karstein & Christine Schaumburg, »Ich würde mir das offenlassen«. Agnostische Spiritualität als Annäherung an die »große Transzendenz« eines Lebens nach dem Tode«, in: *Zeitschrift für Religionswissenschaft* 5, (2005), 153–174
- Wölber, Hans-Otto, *Religion ohne Entscheidung. Volkskirche am Beispiel der jungen Generation*, Göttingen 1959.
- Wood, Matthew, *Possession, Power and the New Age: Ambiguities of Authority in Neoliberal Societies*, Aldershot 2007
- Woodhead, Linda, Women and Religion, in: Woodhead, Linda u.a. (Hg.), *Religions in the Modern World*, London 2001, 332–356
- Gendering Secularization Theory, in: *Social Compass* 55 (2008), 187–193
- Wunder, Edgar, »Ufo-Sichtungserfahrungen als potenzielle Begegnungen mit maximal Fremden«, in: Schetsche, Michael (Hg.), *Der maximal Fremde*, Würzburg 2004, 57–75
- Wuthnow, Robert, *After Heaven. Spirituality in America since the 1950s*, Berkeley 1998
- York, Michael, *The Emerging Network: A Sociology of the New Age and Neo-Pagan Movements*, Lanham 1995
- Zaleski, Carol, *Nah-Todeserlebnisse und Jenseitsvisionen*, Frankfurt 1995
- Zander, Helmut, *Geschichte der Seelenwanderung in Europa. Alternative religiöse Traditionen von der Antike bis heute*, Darmstadt 1999
- Zingerle, Arnold, »Postmoderner Energieglaube und die Neuerfindung ostasiatischer Tradition. Der Fall Feng shui«, Bayreuth 2007, Ms.

Personenregister

- Agricola, Georgius 52
Ahn, Gregor 217
Alexander, Daniel 85
Altermatt, Urs 19
Alvarez-Caccamo, Celso 207
Anderson, Benedict 22
Assmann, Jan 47, 48
Augustinus 149
Auslander, Philip 225
Ayass, Ruth 201
Ayatollah Chomeini 32
- Baecker, Dirk 35
Baethge, Martin 276
Bainbridge, William S. 229
Balbier, Uta Andrea 83, 215
Balthasar, Hans-Urs 124
Barker, Eileen 122, 123,
181–183, 186
Baron von Reichenbach,
Karl 243
Barret, David B. 91
Barret, William 244
Barrow, Logie 237
Barz, Heiner 118
Bauman, Zygmunt 191,
209, 275
Beck, Ulrich 24, 37, 128,
271
Becker, Ernest 256
Beckford, James 140
Bellah, Robert N. 39, 74,
232, 233
Bellamy, John 123
Benedict, Hans-Jürgen 219
Benke, Christoph 127, 129
Benthaus-Apel, Frederike 65
Benz, Ernst 163
Berger, Brigitte 126
Berger, Peter L. 26, 27, 35,
61, 126, 200, 228
- Bergmann, Jörg 253
Beyer, Peter 267
Bielefeldt, Heiner 204
Biggart, Nicole Wolsey 35
Bischof Levèbvre 85
Black, Alan 123
Blackbourn, David 133, 134
Blackman, Harold S. 184
Blume, Michael 63
Blumenberg, Hans 22
Bochinger, Christoph 108,
121, 162
Böhme, Gernot 188
Bonnke, Reinhard 91
Borst, Arno 75
Bourdieu, Pierre 126, 200,
234, 236, 238, 240
Breasted, James H. 47
Brierly, Peter 91
Brouwer, Steve 91
Bruce, Steve 17, 103, 231
Brüggen, Susanne 261
Brugger, Winfried 233
Brusco, Elizabeth E. 94
Buber, Martin 66, 67, 71
Bubmann, Peter 248
Buddha 147, 188–190
Bultmann, Jürgen 187
Bultmann, Rudolf 144
Bush, George jr. 84
Büssing, Arndt 167
- Campbell, Colin 110, 117,
159, 172, 183, 249
Campiche, Roland 116
Capra, Fritjof 101, 102, 113
Carroll, Jackson W. 39, 203,
280
Carter, Jimmy 32, 83
Casanova, José 29, 30, 39,
201, 204, 280
- Cash, Jonny 214
Chaplin, Charlie 172
Chardin, Teilhard de 112
Cho, Jae Hyung 182
Comte, Auguste 28
Conolly, Kathleen 219
Coubertin, Pierre de 21
Crawford, Richard 277
Crow, Charles L. 237
Cucchiari, Salvatore 128
- Darnton, Robert 77
Dassetto, Felice 36
Davie, Grace 29, 33, 281
Deng Xiaoping 32
Derrida, Jacques 67
Dethlefsen, Thorwald 168
Digance, Justine 178
Dinzelbacher, Peter 259
Diotallevi, Luca 19
Dobbelare, Karel 23
Döring, Alois, 246
Drehse, Volker 25
Drobinski, Matthias 92
Duby, George 77
Duerr, Hans Peter 46, 64
Durkheim, Émile 45, 46,
47, 53, 66, 73, 74, 180,
274
- Eadie, Betty 257
Ebertz, Michael 31, 240
Ehrenberg, Alain 277
Eisenhower, Dwight D. 215
Eisenstadt, Shmuel N. 35,
48, 49
Eisenstein, Elisabeth L. 211
Eliade, Mircea 48
Engelbrecht, Martin 162
- Favre, Antoine, 102

- Ferguson, Marilyn 101, 112
 Finke, Roger 15, 17, 229
 Flory, Richard W. 140
 Forbes, Bruce David 248
 Foucault, Michel 57
 Frank, Robert 169, 170
 Frerik, Carsten 20
 Freston, Paul 91
 Friedrichs, Lutz 219
 Fukuyama, Francis 36
- Gabriel, Karl 19
 Galbreath, Robert 103
 Galilei, Galileo 19, 51
 Gardner, Gerald B. 106
 Gebhardt, Winfried 128, 162
 Geertz, Clifford 72, 97
 Gehlen, Arnold 67
 Gerbner, George 219
 Gerhards, Jürgen 206
 Gernhardt, Robert 177
 Gieryn, Thomas F. 77
 Gifford, Paul 91
 Gilgen, Albert 182
 Glendinning, Tony 103
 Goethe, Johann Wolfgang von 52, 243
 Göksu, Cornelia 135
 Goll, Barbara 168
 Götz von Olenhausen, Irmtraud 282
 Graf, Friedrich Wilhelm 231
 Graham, Billy 83, 214
 Greeley, Andrew 249
 Greverus, Ina-Maria 115
 Greyson, Bruce 143
 Groethuyzen, Bernhard 22
 Grothues, Dirk 133, 137
 Gutenberg, Johannes 211
- Habermas, Jürgen 27
 Hadaway, C Kirk 123
 Hamblen, Stuart 214
 Hamilton, Malcolm 183
 Hanegraaff, Wouter J. 51, 53, 101, 105, 175, 176
 Hanning, Nicolai 205, 206
 Harris, Marvin 73
 Hay, David 153
 Heelas, Paul 115–118, 128, 129, 280
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 49, 52, 243
 Heine, Peter 98
 Heitmeyer, Wilhelm 204
 Helland, Christopher 217
 Helle, Horst-Jürgen 55
 Hepp, Andreas 214
 Hero, Markus 115
 Hervieu-Léger, Danièle 26, 75, 139, 179, 180, 197
 Hesse, Hermann 111
 Hierzenberger, Gottfried 131
 Hilberath, Bernd Jochen 63
 Hildegard von Bingen 190
 Hitzler, Ronald 283
 Hochgeschwender, Michael 84, 87, 90
 Hoggart, Richard 237
 Hollenweger, Walter J. 138
 Hölscher, Lucian 44
 Holzey, Helmut 56
 Honer, Anne 283
 Hoover, Stewart M. 213
 Hörisch, Jochen 70, 71, 211, 221
 Horkheimer, Max 238, 239
 Hosgaard, Morten T. 216
 Howell, Julia D. 99
 Huber, Stefan 153
 Hugues, Philip 123
 Hunt, Stephen J. 106
 Hunter, James Davison 128
 Huntington, Samuel P. 32, 33, 93, 94
 Husserl, Edmund 51, 67
 Huxley, Aldous 172
- Iannaccone, Lawrence R. 229
 Inglehart, Ronald 34, 96
 Introvigne, Massimo 257
 Isherwood, Christopher 172
- James, William 76, 149
 Jaspers, Karl 45, 47
 Jaus, Hans Robert 71
 Rousseau 232
 Jenkins, Jerry B. 251
 Jesus 188
 Joas, Hans 68
 Johannes Paul II 19, 262
 Jorgensen, Danny L. 114
- Jung, Carl Gustav 108
 Junge, Matthias 209
 Jurga, Martin 239
- Kaldor, Peter 123
 Karstein, Uta 196
 Kellner, Hansfried 126
 Kelly, Emily Williams 143
 Kelly, Petra 113
 Kepel, Gilles 15, 16
 Keppler, Angela 208
 Kerkeeling, Hape 175–179, 181
 Kern, Thomas 93, 147
 Kerr, Howard 237
 Khalid, Amr 218
 Kierkegaard, Sören 271
 Kippenberg, Hans G. 48
 Kleemann, Frank 276
 Klinsmann, Jürgen 189
 Koch, Anne 127, 168, 169, 170, 171
 König, Matthias 33
 König, René 194
 Korff, Gottfried 239, 241, 247
 Kracauer, Siegfried 238
 Krauch, Volkhard 65
 Krüger, Oliver 112, 217, 220
 Krüggeler, Michael 117
 Krus, David J. 184
 Kübler-Ross, Elisabeth 256, 258
 Kurth, Stefan 40, 199
- LaHaye, Tim 251
 Lamine, Anne-Sophie 37
 Langstrumpf, Pippi 106
 Leisegang, Hans 109, 110
 Lennon, John 281
 Leroi-Gourhan, André 57, 69
 Lévi, Éliphas 102
 Lévinas, Emmanuel 67, 71
 Locke, John 23
 Löwith, Karl 22, 35
 Luckmann, Thomas 9, 11, 24–26, 35, 51, 55–62, 65, 66, 68, 125, 149, 152, 198–203, 215, 228, 253
 Lüddeckens, Dorothea 141
 Luhmann, Niklas 20, 24,

- 53, 200, 271, 272
 Lynch, Frederick R. 111
- MacLaine, Shirley 101, 117,
 175, 176, 177
 Madonna 249
 Madsen, Richard 39
 Magin, Ulrich 249
 Malik, Jamal 218
 Mannheim, Karl 78
 Manson, Marilyn 250
 Marcel, Gabriel 71
 Margry, Peter Jan 179
 Maria 133
 Marler, Penny Long 123
 Marsden, George L. 89
 Martin, Bernice 92, 94, 277
 Martin, David A. 92
 Marx, Karl 49
 Matthes, Joachim 255
 Matuschek, Ingo 276
 Mayer, Jean-François 114
 McCann, James 28
 McClenon, James 163
 McDannell, Colleen 223
 McGuire, Meredith B. 277
 McIlwain, Charlton D. 261
 McLver, Shirley 117, 249
 McLuhan, Eric 220
 McLuhan, Marshall 112,
 216, 220
 Mesmer, Franz Anton 108
 Messner, Reinhold 276
 Meyer, John W. 279
 Miller, Donald E. 93, 140
 Mills, C. Wright 15
 Mohammed 219
 Moody, Raymond 256–258
 Moore, Richard L. 228, 237
 Morris, Brian 106
 Morrison, Jim 179
 Mörth, Ingo 117, 118
 Moses 233
 Muchembled, Robert 22
 Murken, Sebastian 147,
 148, 173, 174
 Murphy, Joseph 168
 Murray, Margaret A. 106
- Naidoo, Xavier 251
 Namini, Sussan 147, 148, 173
 Nassehi, Armin 262
 Natanson, Maurice 67
- Nedomanski, Otto 131
 Neidhardt, Friedhelm 206
 Neumann-Braun, Klaus 250
 Niebuhr, Richard N. 88
 Nietzsche, Friedrich 15, 50
 Norris, Pippa 34, 96
- Oberneder, Ludwig 244
 Olson, Daniel H. 179
 Ostermann, Thomas 167
 Otten, Dirk 118
 Otto, Rudolf 62
- Papst Benedikt XIII 205
 Papst Benedikt XVI 10, 27,
 31, 253
 Papst Gregor 259
 Papst Johannes Paul II 201,
 214, 252, 253
 Parsons, Talcott 280
 Partridge, Christopher 111,
 117, 182
 Pascal, Blaise 54
 Paulus 23, 149
 Persinger, Michael A. 63
 Petschke, Sabine 132, 145
 Pfadenhauer, Michaela 235,
 283
 Pielke, Robert 250
 Plessner, Helmuth 57
 Polak, Regine 125, 191
 Pollack, Detlef 17, 159,
 203, 205
 Pontius Pilatus 221
 Possamai, Adam 230
 Postman, Neil 248
 Potter, Harry 249, 251
 Presley, Elvis 248, 249
- Radde-Antweiler, Kerstin
 217
 Rahner, Karl 63
 Ramirez, Francisco O. 279
 Ratzinger, Josef Kardinal
 205
 Reagan, Ronald 32, 84
 Redford, James 99
 Reichertz, Jo 220
 Richter, Carola 219
 Riesebrodt, Martin 82, 86, 94
 Ring, Kenneth 256–258
 Ritter, Johann Wilhelm 243
 Ritzer, George 230
- Robertson, Pat 84, 125
 Roof, Wade Clark 39, 183,
 203, 280
 Roozen, David A. 39, 203,
 280
 Rose, Susan D. 91
 Rosenstock, Julia 282
 Roy, Olivier 97, 98, 99
 Ruland, Jaenne 174
- Sachau, Rüdiger 175, 259,
 260
 Saint-Exupéry, Antoine de
 186
 Saulus 149
 Sawicki, Rüdiger 53
 Schaeffer, Judith 174
 Schaumburg, Christine 196
 Scheer, Monique 135
 Scheler, Max 68
 Schetsche, Michael 164, 165
 Schieder, Rolf 233
 Schimmel, Annemarie 86
 Schleiermacher, Friedrich 63
 Schmidt, Axel 250
 Schmied-Knittel, Ina 153,
 164, 165
 Schmolze, Martin 132
 Schneider, Michael 112
 Schnettler, Bernt 145, 153,
 155, 262
 Schultheis, Franz 240
 Schulze, Gerhard 238
 Schütz, Alfred 44, 59–61,
 64, 66, 68, 152
 Schütz, Roger 180
 Scopos, John 83
 Sennett, Richard 208, 277
 Sharot, Stephen 198, 241
 Simmel, Georg 55
 Smith, Christian 89
 Soeffner, Hans-Georg 68,
 79, 252–255, 262
 Spangler, David 101
 Sparn, Walter 25
 Spencer, Paul 152
 Springer, Axel 258
 Springsteen, Bruce 249
 Städter, Benjamin 205, 206
 Stark, Rodney 15, 17, 28, 229
 Stevenson, Ian 143
 Stollberg, Gunnar 170
 Stolz, Fritz 78

- Stolz, Jörg 116
 Streep, Meryl 260
 Stromberg, Peter 149
 Sullivan, William M. 39
 Svelmoe, William L. 89
 Swedenborg, Emanuel 108
 Swindler, Anne 39

 Teilhard de Chardin, Pierre 220
 Therborn, Göran 30
 Thiede, Werner 257
 Thomas, Keith 50, 77
 Tietze, Nikola 99
 Timothy, Dallen J. 179
 Tipton, Steven M. 39
 Tiryakin, Edward A. 102
 Tischler, Rolf 248
 Tomasello, Michael 58, 70
 Treiber, Angela 239
 Troeltsch, Ernst 124, 125, 183

 Ulmer, Bernd 146, 149
 Urban, Hugh B. 275
 Usarski, Frank 38, 110

 Voegelin, Eric 22, 35
 Vogt, Evon Z. 244
 Vogt, Michael 219
 Voß, G. Günter 276

 Waalkes, Otto 177
 Wallis, Roy 163
 Warburg, Margit 216
 Warner, Stephen 28
 Webb, James 111
 Weber, Georg 262
 Weber, Max 28, 49, 50, 53, 100, 103, 124, 130, 131, 152, 212
 Weis, Hans-Willi 128
 Welz, Gisela 115
 Wetzell, Franz 244
 Wetzels, Walter D., 243
 Wiehn, Erhard R. 66

 Willems, Herbert 239
 Willis, Paul 238
 Winter, Franz 147
 Winter, Reiner 197
 Wittmann-Englert, Kerstin 187
 Wohlrab-Sahr, Monika 65, 196, 282
 Wölber, Hans-Otto 98
 Wood, Matthew 113
 Woodhead, Linda 115–118, 129, 282
 Wunder, Edgar 151
 Wuthnow, Robert 246

 York, Michael 112

 Zaleski, Carol 258
 Zander, Helmut 174
 Zingerle, Arnold 172, 256
 Zingrone, Frank 220
 Zulehner, Paul M. 125, 191

Sachregister

- Aberglauben 22, 105, 106,
163, 240, 241, 266
Aborigines 74
Achsenzeit 46–48, 74
Adventisten 51
Aggiornamento 9, 16, 281
Agnostiker 123
Ahnen 46
Akupunktur 107, 166
Al Kaida 36, 96
Alchemie 51, 77, 103
Allgemeinwissen 75
Alltagserfahrung 65
Alltagswelt 61, 68
altered states of
consciousness 107
Alterität 73
Amtscharisma 130, 253
Anthroposophie 78, 108
Anti-Imperialismus 36
Antikatholizismus 83
Antikommunismus 83
Anzeichen 70
Apokalypsen 50
Arbeiterkultur 237
Arbeitsteilung 47, 282
archaische Gesellschaften 45
Aromatherapie 117
asketische Ekstase 131
Astrologie 77, 103, 105,
115, 164
astrologische Lehren 100
Atheismus, Atheisten 117,
123
Atmosphäre 190
Auditionen 133
Auferstehung 142, 184, 260
Augustum 62
Aura 109, Aura-Arbeit 115
außergewöhnliche
Bewusstseinszustände 107
32, 37, 46, 47, 124, 125,
138, 139, 144, 147, 173,
182, 184, 187, 197
Wahrnehmungen 107
automatisches Schreiben 147
Ayurveda 105, 107, 127,
168–171
Baby-Boomer 18, 39, 125,
280, 281
Bachblütenmedizin 166
Beat-Messe 9
Befreiungstheologie 27, 31
Bekehrung 87
believing without belonging
29
Berufsethik 92
Besessenheit 152
Beten 167, 174
Bewusstseinszustände 138
Bibel 81, 84, 85, 181, 211
Bioenergetik 107
Biofeedback 108
boundary work 77, 79
Bricolage 11, 25
Buchdruck 211
Buddhismus 28, 46, 47,
175, 177, Buddhisten
148, buddhistisch 99
Caritas 19, 20
Channeling 139
Charisma 88, 130, 245,
271; Charismatiker 87,
90, 91, 93, 141, 179;
charismatische Bewegung
28, 81, 86, 88, 90, 125;
charismatische Gruppie-
rungen 40
Chi Gong 99
Christentum 19, 23, 27, 30,
32, 37, 46, 47, 124, 125,
138, 139, 144, 147, 173,
182, 184, 187, 197
Cultural Studies 197
Cybergnosis 220
Cyberplatonismus 220
Darwinismus 83
DDR 19
Death-awareness-Bewegung
261
Deindustrialisierung 282
Departmentalisierung 126,
127
Desäkularisierung 28, 40
Deus absconditus 50
Diakonie 19, 20
Dialog 66, 71
Diaspora 97
Die Grünen 114
Distinktion 223, 239
Divination 171
divinatorische Praxis 52
Dogma 85, 93, 124, 159,
181
Doshā 169
Drogen 106, 144, 275;
Drogenerfahrung 144
Effervescenz 73, 180
Ekstase 57, 61, 138, 184,
274, 275; ekstatische
Kultur 275
Electronic Church 83, 89,
195, 214, 251
Empfängnisverhütung 85,
207
Ende der Ideologien 36, 38
Energie 116, 172, 186
Engel 104, 109, 110, 147,
172–174

- Engelerfahrungen 270
 Engelserscheinungen 152
 Entgrenzung 50, 56, 64, 142, 159, 161, 162, 187, 195, 197, 200, 207, 208, 263, 266, 268, 270, 272, 273, 275
 Enthusiasmus 87, 138
 Entkirchlichung 16, 30, 31
 Entkonfessionalisierung 30
 Entsakralisierung 49
 Entsäkularisierung 27, 31, 32, 36, 40
 Entscheidungsreligiosität 98
 Entzauberung 10, 28, 50–53, 223, 245
 Epiphanie 136
 Erdstrahlen 110
 Erleuchtung 182
 Erlösung 183, 184
 Erweckungsbewegungen 18, 51
 Esalen-Institut 101
 Esoterik 9, 10, 41, 51, 78, 81, 100–105, 107, 108, 118, 126, 163, 173, 277; Esoteriker 148; esoterisch 167
 Essen 170, 171, 174
 Euroislam 36
 Evangelikale 87, 93; evangelikale Bewegung 81, 125; Evangelikalismus 86, 87, 116, 128
 Event 90, 235; Eventisierung 266
 Evolutionismus: pädagogischer 175
 Evolutionstheorie 83, 85
 Exorzismus 92
 Fascinans 62
 Fastnacht 246, 247
 Fegefeuer 181
 Feng Shui 168, 171, 190, 191, 193
 Findhorn-Kommune 101
 Fische-Zeitalter 100
 Freimaurertum 108
 Fundamentalismus 25, 32, 45, 79, 81–86, 89, 91, 94, 96, 97, 267; charismatischer 86; islamischer 85
 Gaia 113
 Ganzheitlichkeit 56, 95, 104, 124, 126, 127, 170, 191, 239, 278
 Gedächtnis: kollektives 78; kommunikatives 71
 Gegenkultur 39
 Gegenreformation 22
 Geheimwissen 110
 Geist: des Kapitalismus 77
 Geistesgaben 140
 Geistestaufe 137, 138
 Gemeinschaftserfahrungen 73
 Gesellschaft: als Heiliges 46; postsäkulare 27
 Gipfelerlebnissen 107
 Glauben 75
 globales Dorf 112
 Globalisierung 32, 33, 38, 91, 97, 98
 Glossolie *Siehe* Zungenrede
 Gnosis 54, 108, 109; Gnostiker 108
 Goa 196, 267, 275
 Goddess-Kult 106
 Gothic 250, 267
 Grenzwissenschaften 127
 Guru 172, 183
 Hallal 98
 Halloween 106, 239, 246, 247
 Häresie 26
 Hatha Yoga 99, 107
 Healthism 277
 heidnische Religionen 106
 Heilen 140
 Heiliger Geist 137, 152, 271
 Heiliger Kosmos 25, 41, 75, 76, 197, 263, 267
 Heilmagie 240
 Heilsarmee 51
 Heilung 89, 107, 136, 141, 166, 186
 Hellsehen 105
 Herrschaftsverhältnisse 72
 Heterodoxie 235
 Hexe(n) 106, 217, 246, 247; Hexenrituale 111
 Hieroglyphen 70
 Hinduismus 28, 44–47, 175
 hinduistisch 99
 Hinterwelt 53
 Hippie-Bewegung 88
 Hochkultur 194
 Hölle 168, 181
 Homöopathie 127, 168, 169; homöopathisch 166
 Hudud-Strafen 86
 Human-Potential-Bewegung 105, 107
 Hybrid-Event 225
 I Ging 107
 II. Vatikanische Konzil 85
 Immanenz 12, 53
 Individualisierung 96, 98; Individualismus 124; Individuum 109
 Industrialisierung 237, 282
 Ineffabilität 149
 Ingroup 73
 Integralismus 85
 Integralismus 85
 Interaktion 66, 68
 Internet 24, 173, 200, 207–209, 214–218, 220–222, 261, 270, 273; Internet-Religiosität 24
 Investiturestreit 18, 77
 Irak 35, 36
 Islam 16, 27, 35–38, 44–47, 82, 84, 96–99, 197, 201, 218, 236, 267; Spiritua-lisierung des 98; islamische Revolution 32; Islamismus 33, 36; Islamrat 36
 Jakobsweg 175, 176
 Jesus Freaks 251, 267
 Jesus-Bewegung 88
 Judentum 47, 82, 144
 Jugendbewegung 78
 Jugendkultur 32, 110, 128, 238, 249, 279
 Jugendkultismus 38
 Jugendreligionen 32, 38, 206
 Jüngstes Gericht 254
 Kampf der Kulturen 93
 Kapitalismus 35, 212, 230, 237
 Katholizismus 9, 19, 27, 85,

- 90, 92, 130, 131, 136, 137, 155, 176, 197, 222, 230, 231, 252
- keltische Religion 106
- Kirche 45, 124, 125;
Kirchenmitgliedschaft 18;
Kirchentag 254; Kirchlichkeit 18, 19, 40, 185, 202, 239
- Kochen 170
- Kommunikation 27, 61, 68, 69, 71, 74, 211; Globalisierung 78; Kommunikationstechnologien 268, 273, 281
- Kommunion 141, 221
- Kommunismus 35, 49, 77
- Kompartmentalisierung 126, 127
- Konsumreligion 191
- Konversion 83, 96, 130, 149, 272; Konversionserfahrung 155
- Koran 84
- kosmische Energie 110, 111
- Kosmologie 77
- Kosmopolitismus 37
- Kosmos 103, 109, 117
- Krankenheilung 87
- Kreationismus 54, 79, 85, 127
- Kreuzweg 188
- kultisches Milieu 115, 118
- Kulturindustrie 222, 238
- Kulturkampf 132
- Laienethik 76
- Laizismus 19, 232
- Legitimationen 21, 22, 38
- leibliche Auferstehung 85
- Liturgie 93
- Machismo 94
- Macht 74
- Magie 9, 50–53, 102, 103, 105, 241, 243, 245, 247; magisch 249; magische Praxis 52, 244
- Majestas 62
- manichäisch 108
- Maria 131–134, 136, 137; Marianische Bewegung 18; Marianismus 132
- Marienerscheinung 131, 132, 134, 135, 148, 152, 189, 223
- Massenmedien 37, 205, 206–208, 213, 214, 219, 238, 247, 269, 274
- Medien 71, 210, 214; Medienkultur 222; Medienreligiosität 219, 220
- Meditation 99, 131, 139, 156, 157, 168, 170, 182, 189; Meditationstechniken 105
- Mega-Kirchen 90, 93
- Mesmerismus 51, 77, 163
- Messianismus 49, 67
- Methodisten 83
- Militärseelsorge 234
- millenaristisch 101
- Moderne 9, 48; Modernisierung 15, 96, 132
- Mündlichkeit 211
- Mysterium 62; Mystik 54, 86, 124, 125, 148, 153, 158, 183, 184
- Mythen 81, 237, 241, 249
- Nahtoderfahrung 139, 142, 144, 146, 149, 155, 176, 177, 256–259, 261, 271
- Nationalismus 77
- Neo-Hinduismus 45
- Neoliberalismus 231
- Neopaganismus 106
- Netzwerk 96, 102, 112; Netzwerkgedanke 113
- Neue religiöse Bewegungen 100
- Neupfingstler 87–91, 277
- neurolinguistisches Programmieren 140
- New Age 9–11, 32, 38, 41, 54, 79, 81, 100–118, 121, 125–128, 138, 140, 159, 168, 169, 176, 183, 184, 190, 193, 199, 203, 213, 218, 248, 256, 257, 277, 280; sensu lato 101; sensu strictu 101
- New Thought 107
- Numinosum 62
- okkulte Praktiken 118; Okkultismus 9, 32, 81, 100, 102, 103, 105
- Online Religion 216
- Orientalismus 44
- orthodoxe Religion 28, 88
- Osteopathie 107, 116
- Outgroup 73
- Out-of-body-experiences 139
- Paganismus 106
- Pantheismus 156; pantheistisch 147, 154; pantheistische Erfahrungen 155, 158, 161
- Papstbegräbnis 32
- Parakirchen 125
- paramount reality 68
- Paranormale Erfahrungen 162; Paranormales 110
- Parapsychologie 51, 106, 162, 163, 164
- Passagereligosität 141
- Peak-Erfahrungen 107, 138
- Pfingstbewegung 87, 88
- Pfingstler 18, 40, 83, 86, 88, 89, 91–94
- Pietismus 87
- Pilger 132, 136, 139, 176, 178–180, 186, 188, 189, 272; Pilgern 117, 181; Pilgerreise 175, 178, 179
- Pillenknicke 39
- planetares Bewusstsein 112
- Pluralismus 28, 37, 78
- Pneuma 23
- popular religion 198
- populäre Religion 11, 12, 79, 117, 126
- Popularisierung 98, 107, 117, 121, 124, 201, 239, 254–257, 260–263, 265, 268, 272, 273, 279, 283
- Popularität 160
- Populärkultur 106, 110, 197, 198, 214, 223, 237, 238, 247–251, 254, 255, 267, 271
- Postkolonialismus 44
- power evangelism 89
- Präkognition 164
- Predigt 149, 150
- Priester 40, 74, 75, 230, 234, 266

- Privatheit 207, 208, 213, 215, 270
 Privatisierung 16, 23–25, 83, 201–205, 207, 270
 Privatsphäre 24, 202, 204, 207, 209, 256, 270
 Profanes 45, 46, 51, 62, 73
 Propheten 74; Prophetien 89, 130
 protestantische Ethik 77
 Protestantismus 49, 82, 85, 86, 88, 91, 92
 Psychoanalyse 144, 185
 Psychodrama 115
 Psychokinese 164
 Psychologie 107
 Psychotherapie 107
 public religion 201, 204
 Punk 196, 276
 Pygmäen 74
 Pyramiden 107

 Quietismus 268

 Radiästhesie 139, 241, 244
 Rationalismus 49, 150, 166, 185, 190; Rationalität 16
 Recht auf Leben 204
 Reformation 15, 22, 211
 Reichsdeputationshauptschluss 16
 Reiki 99, 116
 Reinkarnation 81, 168, 172, 174, 175, 178, 184, 259, 260, 267, Reinkarnationsseminar 177, Reinkarnationstherapien 139
 Rekomposition 69, 71, 78, 79, 80, 97, 101, 109, 190, 198
 Religioides 55
 Religion: alternative 106, Definitionsprobleme 43; Differenzierung 22; Feld der 126; Legitimationsfunktion 21; Markt 227, 229, 231, 234; offizielles Modell 125; populäre 193; 195; 200; 236, 266; Privatisierung 16, 23–25; Schrumpfungsthese 16; unsichtbare 9, 24, 26, 202; Rekomposition 26; Transformation 38
 Religionsmonitor 93
 religiöses Feld 234, 236
 Religiosität 17, 28, 29, 30, 33, 34, 55; alternative 104, 140; kirchliche 29, 40
 Resakralisierung 12, 28, 31, 32, 36, 91, 187
 Rezeptionsästhetik 71
 Rituale 73, 141
 Rock'n'Roll 106, 249, 250, 275
 Rosenkranz 137
 Rosenkreuzer 103, 108

 Sakralbau 187
 Sakrales 12, 45, 46, 49, 51, 62, 63, 64, 73, 74; Sakralität 142
 Säkularisate 21
 Säkularisation 16
 Säkularisierung 10, 11, 15–17, 19, 22–24, 27, 28, 30, 40, 50, 52, 53, 77, 132, 151, 157, 159, 202, 231
 Säkularismus 37
 Satanismus 106
 satanistisch 275
 Schamane 74, 268; Schamanismus 106; schamanistische Techniken 105
 Schriftlichkeit 211
 Scientology 20, 38
 Seele 107, 110, 190, 260
 Seelenwanderung 174
 Seherinnen 133–135, 136, 151, 189
 Sekte 45, 51, 124, 125, 170, 232, 236
 Sinnprovinz 63, 76
 Sinnverlust 50
 Sonderwissen 74, 75
 soziale Ordnung 73
 soziale Tatsache 48
 Sozialismus 77
 Spiritismus 52, 106, 108, 111, 146, 163, 165; spiritistisch 249
 Spiritualisierung 98, 127, 136, 169, 171, 263, 273, 278, 281, 282
 Spiritualismus 124
 Spiritualität 11, 12, 41, 55, 79–82, 96, 98, 99, 101, 108, 114, 116, 117, 119, 121–131, 137, 139, 140, 141, 142, 151, 153, 158–162, 166, 167, 169, 172, 174–176, 178–181, 183–186, 188, 189, 191, 193, 272; alternative 118; populäre 179, 166
 Spukerfahrungen 146
 Stellvertreter-Religion 29
 Subjekt 79, 270
 Subjektivierung 52, 57, 99, 188; doppelte 265, 272, 274
 Subjektivismus 124, 127
 Subjektivität 41, 129
 Sufi-Orden 45
 Sünde 140, 182, 184
 superstitio 163
 Symbole 68, 196
 Synkretismus 25, 26, 78

 Tai Chi 107, 115, 116
 Taizé 129, 139, 175, 180
 Tantren 170, Tantrismus 268, 275
 Tao 186
 Tarot 107
 tausendjähriges Reich 49
 Techgnosis 220
 Techno 196, 266, 267, 275
 Terrorismus 35
 Teufel 131
 Theismus 156
 theistische Erfahrungen 155, 161
 Theosophie 52, 78, 108, 111
 Tischgebet 240
 Tod 61, 255, 267; populäre Todeskultur 267
 Tod Gottes 50
 Todesnähe 164, 198; Todesnäheerfahrung 11, 117, 148, 153, 209, 258 siehe auch Nahtoderfahrung
 Todesverdrängung 255
 Totem 46, 73
 Trance 152
 Transformation 82, 99, 109, 111, 112, 118; Gesellschaft 273

- Transpersonale Psychologie 138
 Transzendente Meditation 115
 Transzendenz 12, 44, 46, 48–51, 53, 55–59, 61, 64–71, 90, 96, 110, 142; große 148; Transendenzen: kleine, mittlere, große 60; Schrumpfen 203; Schrumpfung 25
 Transzendenzerfahrung(en) 63, 64, 66, 73, 129, 130, 142, 143, 145, 146, 148–150, 152, 154–157, 159, 161, 162, 178, 196, 269, 271, 276
 Traumdeutung 108
 Träume 144; Traumzeit 64
 Tremendum 62
 UFO 106, 151, 163, 249; UFO-Bewegung 106; UFO-Glaube 266; UFO-Kult 111
 Umma 97
 Unbewusstes 61
 Utopie 49, 59
 Verinnerweltlichung 49
 Vernunft 49, 80
 Veröstlichung 110, 111, 183
 Verwestlichung 85
 Vineyard-Kirche 90
 Virtuose 75, 130
 Vision 125, 133, 134, 136, 143, 144, 145, 177
 Visionärin 145, 148
 Visionen 132, 134, 139, 143, 145, 165
 Visualisierung 141
 Volksfrömmigkeit 224
 Volkskultur 194
 Volkskunst 223
 Volksreligiosität 92
 Wahrsagerei 240
 Wahrträume 165
 Wallfahrt 240; Wallfahrtsort 178, 179
 Wassermann-Zeitalter 100, 112
 Weg als Ziel 181
 Weissagungen 87
 Wellness 169, 190, 191, 195
 Weltjugendtag 90, 129, 235, 253
 Wicca 106
 Wiedergeburt 174, 175, 182
 Wir-Beziehung 66
 Wirklichkeitstheorie 152
 Wissen: gnostisches 81
 Wissensarbeit 279, 282
 Wissenschaft 19, 54, 77, 79
 Wissensgesellschaft 278
 Wissensklasse 279
 Wohlfahrtsstaat 33
 Wunder 131; Wunderglauben 164; Wunderheilung 82, 131
 Wünschelrute 239, 241, 242, 243, 244; Wünschelrutengehen 9, 11, 52, 266
 Yin & Yang 118, 182
 Yoga 99, 105, 115, 127, 139, 166, 168, 170, 172, 190, 275
 Zauberei, Zauberer 50, 52, 130, 245
 Zen 181
 Zeugen Jehovas 20, 51
 Zivilgesellschaft 30
 Zivilreligion 21, 232, 233
 Zölibat 207
 Zorastrismus 47
 Zungenrede 87, 89, 130, 138
 Zwei-Reiche-Lehre 54