

Aus:

NADJA MICZEK

Biographie, Ritual und Medien
Zu den diskursiven Konstruktionen
gegenwärtiger Religiosität

März 2013, 414 Seiten, kart., 33,80 €, ISBN 978-3-8376-1940-9

Engel, Reiki, Jesus und das Vaterunser – wie passt das zusammen? Für viele religiöse Menschen ist es heute selbstverständlich, verschiedenste Vorstellungen und rituelle Praktiken in die eigene Biographie zu integrieren. Sie gestalten ihre Religiosität so, wie es für sie passend erscheint.

Nadja Miczek zeigt: Das Internet und andere Medien spielen hierbei eine zentrale Rolle – sowohl als Wissensvorrat als auch für die öffentliche Präsentation der eigenen Biographie und Anschauungen.

Mit Hilfe diskurs- und subjektorientierter Theorien zeichnet sie die komplexen Konstruktionen von individueller Religiosität nach.

Nadja Miczek ist Oberassistentin am religionswissenschaftlichen Seminar der Universität Luzern.

Weitere Informationen und Bestellung unter:
www.transcript-verlag.de/ts1940/ts1940.php

Inhalt

Vorbemerkung | 9

1. Zu BEGINN | 11

1.1 Problemstellung, Begrifflichkeiten und Ziele | 13

1.2 Forschungsgeschichtlicher Überblick | 22

2. THEORETISCHE PERSPEKTIVEN | 45

2.1 Zwei theoretische Zugänge in der Religionswissenschaft | 47

2.1.1 Diskurskonzepte in der Religionswissenschaft | 47

2.1.2 Hermeneutisch-subjektorientierte Religionsforschung | 50

2.2 Diskurs: Konzepte und Perspektiven | 54

2.2.1 Foucault und die diskursive Praxis | 54

2.2.2 Neuere Diskursansätze | 59

2.2.3 Gegenwärtige Religiosität im Diskurs | 63

2.3 Hermeneutisch-subjektorientierte Forschung | 65

2.3.1 Die soziale Konstruktion der Lebenswelt | 66

2.3.2 Subjekt- und Identitätskonstruktionen | 70

2.3.3 Konstruktion von gegenwärtiger Religiosität | 74

**2.4 Diskurs, Narration und Biographie –
Entwurf einer Synthese** | 76

2.4.1 Wissenssoziologische Diskursanalyse | 76

2.4.2 Narration und Diskurs | 80

2.4.3 Diskurs, Narration und Biographie:

Möglichkeiten für die Erforschung gegenwärtiger Religiosität | 91

3. METHODISCHER ZUGANG | 95

3.1 Forschungsdesign | 95

3.1.1 Zugang zum Untersuchungsfeld und Auswahl der Akteure | 96

3.1.2 Interviewdesign und Auswertung | 103

3.1.3 Internetmaterial | 106

3.2 Darstellung der Analyse und weiteres Vorgehen | 109

4. ZUR NARRATIV-DISKURSIVEN KONSTRUKTION VON GEGENWÄRTIGER RELIGIOSITÄT | 111

4.1 Religiosität im Lebenslauf | 112

4.1.1 Ein besonderes Kind | 113

4.1.2 Religiöse Schlüsselerlebnisse | 122

4.1.3 Lernend und lehrend | 129

4.1.4 »Mein Weg« | 136

4.2 Zur Konstruktion zentraler religiöser Konzepte | 144

4.2.1 »Alles ist eins« | 144

4.2.2 Reinkarnation | 156

4.2.3 Zur Rolle nichtmenschlicher Handlungsmächte | 160

4.3 Positionierungen und Grenzkonstruktionen | 171

4.3.1 Kirche versus »das wahre Christentum« | 171

4.3.2 Religion – Spiritualität – Esoterik | 180

4.4 Konstruktionsprozesse religiöser Identität | 187

**5. RITUELLE PRAXIS –
EXEMPLARISCHE BETRACHTUNGEN | 191**

5.1 Rituale im Diskurs gegenwärtiger Religiosität | 194

5.1.1 Die Vielfalt ritueller Praxis: Ein Überblick | 195

5.1.2 Was sind Rituale? Akteursvorstellungen | 202

5.1.3 Ritualtheoretische Perspektiven | 209

5.2 Gebete (Anrufungen) | 216

5.2.1 Gebetstexte im Internet | 217

5.2.2 Gebete in der Praxis | 233

5.3 Rituale der Energie- und Heilarbeit | 249

5.3.1 Einweihungen vor Ort, Fern- und Depoteinweihungen | 250

5.3.2 Reiki und weitere Heilsysteme | 255

5.3.3 Heil- und Einweihungserzählungen | 266

5.4 Rituelle Kompositionsmuster | 285

6. GEGENWÄRTIGE RELIGIOSITÄT UND MODERNE MEDIEN | 293

6.1 Von Bestsellern und eigenen Büchern | 297

- 6.1.1 Die Vielfalt der Quellen | 298
- 6.1.2 Rezeptionsprozesse in narrativer Gestaltung | 303
- 6.1.3 Bücher und rituelle Praxis | 310
- 6.1.4 Die »richtige« Zeit für Bücher | 312
- 6.1.5 Das eigene Buch | 314

6.2 Von TV-Serien und Filmen | 316

6.3 Mediale Präsentationen im Internet | 320

- 6.3.1 »Mein Weg ins Netz« | 321
- 6.3.2 Die eigene Webpräsenz | 325
- 6.3.3 Soziale Interaktions- und Aushandlungsprozesse online | 347

6.4 Religiöse Akteure und mediale Märkte | 351

7. GEGENWÄRTIGE RELIGIOSITÄT IM DISKURS: EIN FAZIT | 359

7.1 Biographie: Religiöse Identitätskonstruktionen | 359

7.2 Rituale: Kompositionen religiöser Praxis | 366

7.3 Medien und Markt: Rezeption, Kommunikation und Positionierung | 371

7.4 Diskurs und Subjekt: Perspektiven auf gegenwärtige Religiosität | 378

Quellenverzeichnis | 385

Anhang | 407

Danksagung | 411

Vorbemerkung

Wer sich heute in den Medien oder auch im persönlichen Umfeld etwas nach »alternativer« gegenwärtiger Religiosität umsieht, dem wird schnell bewusst, dass sich hier ein vielfältiges, komplexes und interessantes Forschungsfeld eröffnet. Verschiedene Formen gegenwärtiger Religiosität waren auch der Ausgangspunkt für ein umfassendes Forschungsprojekt, das im Rahmen des DFG-Sonderforschungsbereichs 619 »Ritualdynamik« von 2002-2009 an der Universität Heidelberg durchgeführt wurde. Mehrere Religionswissenschaftlerinnen und Religionswissenschaftler arbeiteten unter der Leitung von Prof. Gregor Ahn in einem Teilprojekt dieses SFBs, in dem drei Elemente von zentralem Interesse waren: gegenwärtige Religiosität, Ritualdynamik und die Rolle moderner Medien, hier insbesondere das Internet. Dies bildete auch den Rahmen für mein Dissertationsprojekt, auf dem die vorliegende Publikation beruht. In den Jahren zwischen 2005 und 2009 entstand so eine qualitative Studie, die den ursprünglichen Titel »Identitäten – Rituale – Medien. Eine qualitative Studie zu Aushandlungen gegenwärtiger Religiosität« trug.

Seit dem Abschluss der Dissertation und dieser Veröffentlichung liegt nun bereits eine größere Zeitspanne, ein Umstand, der sich in mehrfacher Hinsicht in der vorliegenden Publikation widerspiegelt. So wurde der ursprüngliche Text der Dissertation an einigen Stellen verändert, ergänzt, gekürzt oder neu geordnet. Dies hat zum einen pragmatische Gründe: Der ehemals ca. 550 Seiten umfassende Text der Dissertation sollte auf ein für den Leser gut zu bewältigendes Maß reduziert werden. Der andere, primär entscheidende Grund ist jedoch ein Umstand, der generell das akademische Arbeiten betrifft. Dies zeigt sich in der Praxis als eine stetige Erweiterung und Entwicklung der eigenen Kenntnisse. Ständig stößt man auf neue theoretische und methodische Ansätze, wird Teil neuer Fachdiskussionen und entdeckt neue Themenfelder, die immer auch neue analytische Fragestellungen mit sich bringen. Seit dem Abschluss des Dissertationsverfahrens bin auch ich mit viel Neuem in Berührung gekommen, was mich zur

kritischen Reflexion von dem Bisherigen veranlasste. Auch wollte ich das Feedback aufnehmen, das ich von den Gutachtern und weiteren Lesern zu meiner Dissertation erhalten hatte. Im Zuge der Veröffentlichung stand daher für mich fest, dass ich einige Stellen überarbeiten und teilweise schärfen wollte. Dies betrifft insbesondere das Theoriekapitel, das nun einen doch beachtlichen Umfang einnimmt, den mir der eher am empirischen Material interessierte Leser verzeihen möge.

Die Zeitspanne zwischen der Abfassung des Dissertations- und des Publikationstextes macht sich zudem in dem Umstand bemerkbar, dass viele der im Rahmen der Studie zitierten Webseiten inzwischen nicht mehr online sind. Es wird daher an den entsprechenden Stellen darauf verwiesen, dass auf Anfrage eine archivierte Version der jeweiligen Webpräsenz eingesehen werden kann, insofern diese nicht über das Internet-Archiv (www.archive.org) zugänglich ist.

Einen letzten Punkt gilt es außerdem zu erwähnen. Ich habe mich bemüht, im Überarbeitungsprozess die seit 2009 neu erschienenen und für die Studie relevanten Publikationen wahrzunehmen. Doch im Zuge des unermüdlichen Ratterns der akademischen Publikationsmaschinen kann ich nicht sicher sein, alles Relevante erfasst zu haben. Die betroffenen Autorinnen und Autoren mögen es mir nachsehen, falls ausgerechnet ihre Studie keinen Eingang in das vorliegende Buch gefunden hat.

Zu Beginn

Lassen Sie uns mit einem kurzen, zwar fiktiven, wie sich jedoch zeigen wird, heute vielfach typischen Beispiel einer religiösen Biographie beginnen. Luise, heute Ende 50, Mutter von zwei erwachsenen Kindern, ist in Deutschlands Südwesten in einem mittelgroßen Dorf aufgewachsen. Hier wurde sie getauft und im evangelisch-lutherischen Glauben erzogen, gleichwohl Religion im Alltag der Familie kaum eine bedeutende Rolle spielte. Sie wurde konfirmiert, heiratete später kirchlich und ließ auch ihre beiden Kinder taufen. Bis heute ist sie Mitglied der Kirche, deren liturgische Angebote sie zumindest ab und zu noch nutzt. Sie besucht nicht nur zu Weihnachten den Gottesdienst, sondern nimmt auch an den in regelmäßigen Abständen angebotenen, meditativen Musikabenden teil. Vor einigen Jahren fing sie an, sich verstärkt auch für andere religiöse Themen zu interessieren. Die großen Weltreligionen faszinierten sie, daher suchte sie nach deren »heiligen« Schriften und anderen Publikationen, die ihr einen ersten Einblick in die jeweilige Tradition gaben. Sie stieß mit ihren Fragen auf eine Vielfalt von Informationen, die wiederum neue Fragen aufwarfen. Antworten auf diese fand sie dann vor allem in Publikationen, die in der Buchhandlung unter der Rubrik »Esoterik/Spiritualität«, »Neues Denken« oder »Psi & Phänomene« sortiert sind. Hier lernte sie etwas über die »Heilkraft der Engel«, »indianische Spiritualität« und versuchte sich an verschiedenen Meditations- und Heiltechniken. Das alles steht für sie jedoch keineswegs im Gegensatz zu ihren »christlichen Wurzeln« – im Gegenteil. Auf der Grundlage dieser neuen Erkenntnisse und Erfahrungen entdeckte sie das Christentum für sich neu, zwar nicht so, wie von Seiten der Kirche gepredigt, doch in ihrer Perspektive lassen sich die unterschiedlichen Konzepte und praktischen Ansätze durchaus miteinander in Einklang bringen. Befragte man sie in einem Gespräch dazu, wie sie ihre Religiosität bezeichnet, würden zur Charakterisierung und Zuordnung vermutlich vier Begriffe hervortreten: religiös, spirituell, esoterisch und christlich. Eine Festle-

gung auf nur einen dieser Begriffe wäre für sie vermutlich eher schwierig, da sie zu jedem dieser Termini wahrscheinlich einige kritische Anmerkungen äußern würde.

In jüngster Zeit hat Luise von einer Heilmethode namens Reiki erfahren und sich nun entschlossen, diese in einem Kurs zu erlernen. Ob sie damit jedoch außerhalb eines privaten Rahmens bald schon selbst als Anbieterin auftritt, steht für sie noch nicht fest. Einen Austausch über ihre Erfahrungen hat sie jedoch neben dem persönlichen Umfeld und den Personen, die sie in Kursen kennen lernt, auch über das Internet gefunden. In verschiedenen Foren und Chats unterhält sie sich mit Gleichgesinnten und vor kurzem entschloss sie sich sogar, ihren »persönlichen Weg« auf einer Homepage mitzuteilen. Hier schreibt sie über ihre Afffinität zu Engeln, spirituellem Heilen, christlicher und islamischer Mystik und ihre Erfahrungen aus der Reinkarnationstherapie, die sie vor kurzem absolviert hat. Luise sieht sich selbst heute auf einem Entwicklungsweg, auf dem es von enormer Bedeutung ist, an sich selbst zu arbeiten und sich spirituell weiterzuentwickeln.

Die hier lediglich schlaglichtartig beleuchtete religiöse »Karriere« von Luise kann derzeit stellvertretend für ähnliche biographische Verläufe gesehen werden, die für religionswissenschaftliches Arbeiten äußerst interessant sind, die Forscher jedoch auch vor eine Vielzahl von Problemen stellen. Interessant sind diese Verläufe insbesondere, da sie einen Einblick geben, wie auf Subjektebene Religiosität konstruiert und biographisch realisiert wird. Akteure wie Luise »jonglieren« gleichsam mit verschiedensten religiösen und rituellen Elementen, wobei deren traditionelle religionsgeschichtliche Verortung eher sekundär erscheint. Sie leben und praktizieren das, was in Forscherkreisen bereits als »Patchworkreligion«¹ bezeichnet wurde. Des Weiteren kann die Beschreibung derartiger religiöser Lebensläufe auch herangezogen werden, wenn es um die Frage nach den Einbindungen der Akteure in übergeordnete gesellschaftliche, soziale und kulturelle Kontexte geht. Ausgehend von der Annahme, dass Religionen stetig dynamisch ausgehandelt werden, können anhand der Schilderungen der Akteure erste Schlüsse gezogen werden, welche Handlungs- und Sprachmächtigkeiten von Akteuren und Akteursgruppen vorliegen, die damit eine (temporäre) Konstituierung und Charakterisierung religiöser Diskurse vornehmen.

Damit einhergehend ergibt sich zugleich jedoch auch folgende Problematik: Wie lassen sich religiöse Akteure fassen und beschreiben, die sich jeglicher eindeutigen Zuordnung zu einer bestimmten, häufig noch als abgrenzbar konzeptio-

1 Vgl. z. B. Engelbrecht 2006, 245; zu Patchwork bei Ritualen siehe Radde-Antweiler 2008a.

nalisierten religiösen Tradition entziehen? Wie lässt sich der religiöse Bereich – falls man von diesem überhaupt im Singular sprechen kann – beschreiben, in dem sie sich bewegen? Und als weitere entscheidende Frage: Wie sehen die Konstruktionsprozesse eines solchen religiösen Lebenslaufs im Detail aus? Wie bauen diese Subjekte eine für sie kohärente religiöse Identität auf bzw. passen diese an aktuelle Gegebenheiten an? Wie sind diese Konstruktionsprozesse verknüpft mit Aushandlungen auf gesellschaftlichen Ebenen? Welchen Einfluss nehmen soziale, kulturelle und insbesondere mediale Faktoren auf die Religiositätsentwürfe von Akteuren?

Diesen und weiteren Fragen möchte diese Arbeit nachgehen. Eine endgültige Beantwortung kann dabei nicht angestrebt werden, da – geht man von einer steten Dynamik des Forschungsfeldes aus – nur Tendenzen, temporäre dominante Zusammenhänge und Verflechtungen verschiedener Diskurse ausschnittweise dargestellt und analysiert werden können. Der Beitrag versteht sich daher als einer unter vielen weiteren wissenschaftlichen »Puzzleteilchen« zur Analyse gegenwärtiger Religiosität.²

1.1 PROBLEMSTELLUNG, BEGRIFFLICHKEITEN UND ZIELE

Ausgangspunkt dieser Studie war die Beobachtung, dass Personen wie Luise keineswegs mehr die Ausnahme in der gegenwärtigen religiösen Landschaft darstellen.³ Im Gegenteil – bereits über eine einfache Suche im Internet lassen sich hunderte ähnliche Darstellungen individual-biographischer Verläufe finden: Auch hier liegt ein überwiegend christlicher Sozialisationshintergrund vor, auf dessen Basis die aktuelle Religiosität und Praxis sehr dynamisch durch die Hinzunahme verschiedenster religiöser und ritueller Elemente geformt wird. Dieser, nur schwer fass- und beschreibbare religionsgeschichtliche Bereich stellt das Untersuchungsfeld dieser Studie dar und wird im Folgenden vereinfachend mit »gegenwärtiger Religiosität« bezeichnet. In diskursiver Perspektive gesprochen könnte von esoterischen bzw. spirituellen Diskursen die Rede sein, die sich mit

-
- 2 Ein erster Überblick zu aktueller Forschung zu gegenwärtiger Religiosität in oben verstandem Sinne findet sich im Kapitel 1.2.
 - 3 Die folgenden Aussagen beziehen sich zunächst auf den deutschsprachigen Raum. In internationaler Perspektive ist auffällig, dass Studien zu diesem Thema oft immer noch sehr deutlich zwischen Kirchenmitgliedschaft und »alternativer« Religiosität differenzieren und somit die Überlappung dieser Bereiche auf der Ebene der Akteure nicht oder nur bedingt wahrnehmen. So z. B. Heelas & Woodhead 2005.

christlichen überlappen, in denen dabei aber auch andere religiöse Elemente wie aus »dem« Buddhismus, Hinduismus oder weiteren religiösen Traditionen verhandelt werden. In diesem Sinne ist das hier betrachtete Untersuchungsfeld lediglich als ein Segment unter weiteren denkbaren Segmenten gegenwärtiger Religiosität anzusehen. Voraussetzung für die verschiedensten Ausformungen gegenwärtiger Religiosität ist generell jedoch ein gesellschaftspolitisches Umfeld, in dem die Vermischung verschiedener religiöser Diskurse in öffentlichen wie privaten Bereichen möglich ist, ohne z. B. rechtliche Sanktionen nach sich zu ziehen. Die Akteure können hier im Allgemeinen einen aktiv wählenden Part in den Ausformungen ihrer Religiosität einnehmen und auch vertreten. Dies ist heute mit Sicherheit für weite Teile Europas und Nordamerikas der Fall, weshalb sich die folgenden Ausführungen zunächst grob auf »den Westen« beschränken. Insgesamt fehlt für die Bezeichnung dieses religionsgeschichtlichen Bereichs jedoch eine griffige Terminologie. Daher wird im Folgenden die übergeordnete Kategorie »gegenwärtige Religiosität« verwendet.

An welchen Punkten können Formungs- und Veränderungsprozesse dieser so verstandenen gegenwärtigen Religiosität nun wissenschaftlich erfasst werden? Mögliche Ansatzpunkte gibt es hier sicherlich viele: Religiöse Expertenfiguren⁴, mediale Diskurse, verschiedene Handlungsebenen sind Beispiele für solche Untersuchungsfoki. Im Folgenden möchte ich mich jedoch zwei Bereichen zuwenden, die für die Analyse gegenwärtiger Religiosität ebenfalls gewinnbringend erscheinen: narrativ-biographische Konstruktionen und Rituale.

Wie das eingangs präsentierte Beispiel von Luise bereits andeutete, wird die Komplexität gegenwärtiger Religiosität gerade auch in biographischen Verläufen beteiligter Akteure deutlich sichtbar. Hier erhalten Forschende sowohl Einblicke in die diachronen Entwicklungsprozesse individueller Religiosität als auch in die Auswahlmechanismen für die verwendeten religiösen und rituellen Elemente. Nach einem ersten Überblick lässt sich vermuten, dass die »Synchronisationsprozesse«, auf deren Basis die Akteure ihre religiöse Identität entwickeln, auch in ritueller Hinsicht vielfältig umgesetzt werden. Dabei erscheint die Konstruktion von Grenzen zwischen verschiedenen religiösen Traditionen ebenfalls situativ bedingt und stetig neu verhandelbar. Diese beiden Ansatzpunkte bilden daher die Basis für die folgende Untersuchung, wohl wissend dass hiermit – wie bei anderen Untersuchungsschwerpunkten auch der Fall – nur eine mögliche Perspektive auf das Feld eröffnet werden kann.

4 In seiner Studie zu »gegenwärtiger Esoterik« stützt z. B. Olav Hammer seine Untersuchung zum größten Teil auf Aussagen bekannter Buchautoren des Diskurses, die hier gleichsam als religiöse Expertenfiguren rezipiert werden. Vgl. Hammer 2001.

Sowohl für die Betrachtung biographischer Verläufe wie auch für die Untersuchung von Ritualen ist ein weiterer Punkt wichtig. Multimediale Vermittlungs- und Rezeptionsprozesse spielen sowohl auf Subjekt- wie auch auf Gesellschaftsebene eine immer bedeutsamere Rolle. Eine stetig wachsende »Medialisierung«⁵ aktueller Lebenswelten und all ihrer Teilbereiche ist heute omnipräsent. Ein Katalysator dieser Entwicklung ist mit Sicherheit das Internet, das mit seiner Popularisierung seit dem Beginn der 1990er Jahre wohl wie kein anderes Medium zuvor die Welt verändert hat. Die rapide Ausbreitung dieses Mediums zeigte in den letzten Jahren wachsende Einflüsse auf eine Vielzahl von sozio-kulturellen Feldern. Kommunikations- und Informationsstrukturen haben sich gravierend verändert, der Online-Handel ist ein nicht mehr wegzudenkender Faktor im weltweiten wirtschaftlichen Geschehen und neue Vergemeinschaftungsprozesse beeinflussen soziale Felder.⁶ Als Massenmedium entwickelte es sich seit seiner Entstehung immer mehr zu einem Medium, das erstmals in der Geschichte potenziell jedem⁷ als Autor bzw. Produzent den Zugang gestattet und äußert niedrige Eintrittsbarrieren für Rezipienten besitzt. Es dient darüber hinaus heute auch als multimediale Vernetzungsplattform, in die ältere massenmediale Formate (z. B. Zeitung, TV) integriert werden. Neue mobile Endgeräte lassen in nächster Zeit spannende Entwicklungen erwarten. Diese gesamte Bandbreite der medialen Angebote – Bücher, TV, Internet etc. – steht auch den Akteuren gegenwärtiger Religiosität zur Verfügung und wird von diesen rege genutzt. Sie tauschen Informationen aus, rezipieren und reflektieren Inhalte bzw. stellen diese selbst online und kommunizieren mit anderen Akteuren. Insgesamt ergibt sich somit ein komplexes mediales Geflecht, in das die Akteure eingebunden sind.

Die religionswissenschaftliche Forschung hat inzwischen mit vielen Studien und Analysen auf diese mediale Einbindung religiöser Akteure reagiert. Erste Arbeiten erkannten rasch, dass es sich bei religiösen Angeboten und Akteuren im Internet nicht nur um einen Spiegel der Offline-Situation handelt, sondern dass die medialen Strukturen selbst die Aushandlungen über religiöse Themen entscheidend mitbestimmen.⁸ Heute geht der Trend dahin, verstärkt die Komple-

5 Vgl. Krotz 2008b, 53; Hepp & Krönert 2009.

6 Vgl. Imhof & Blum & Bonfadelli & Jarren 2004.

7 Voraussetzung dafür ist freilich der Zugang zu den entsprechenden technischen Ressourcen und das nötige Fachwissen. Es besteht klar eine »digitale Kluft« zwischen Industrie- und Entwicklungsländern. Siehe dazu weiterführend Zillien 2009.

8 Siehe exemplarisch die Fallstudie von Gernot Meier zu Ufo-Bewegungen im Internet. Meier 2005.

xität des medialen Geflechts, in das religiöse Akteure eingebunden sind, in wissenschaftlichen Untersuchungen zu fokussieren.

Im Zentrum der Studie stehen somit die Formierungs- und Konstruktionsprozesse gegenwärtiger Religiosität, wobei im Rahmen dieser Prozesse insbesondere narrativ-biographische Entwürfe sowie die rituelle Praxis näher betrachtet werden. Massenmediale Aushandlungen werden soweit wie möglich mit berücksichtigt. Untersuchungsleitende Fragen sind:

Wie gelingt es Akteuren, aus den unterschiedlichen, von ihnen rezipierten religiösen und rituellen Elementen, einen für sich kohärenten Identitätsentwurf zu schaffen? Warum wählen sie bestimmte religiöse Elemente für sich aus und verwerfen gleichzeitig andere? Ist diese Auswahl völlig beliebig oder kann man von übergeordneten Steuerungsmechanismen ausgehen, die hier eingreifen? Welche Rolle spielen bei diesen Prozessen moderne Medien? Kurz gesagt: Warum gestalten Akteure gegenwärtig ihre Religiosität genau so und nicht anders?

Mit diesen Fragen wird deutlich, welche Ebenen die Studie ansprechen möchte und welche explizit nicht. Es handelt sich um eine Detailstudie, die nach Feinstrukturen auf der Ebene einzelner Akteure fragt. Mit der daran anschließenden Frage nach übergeordneten Steuerungsmechanismen versucht die Untersuchung jedoch auch an Meso- und Makroebenen anzuknüpfen, wenn sicherlich auch in einem begrenzten Maße. Religionsgeschichtliche Entwicklungen des gesamten Untersuchungssegments, ein Inventar aller verwendeten religiösen und rituellen Elemente und eine weiterführende gesellschaftspolitische Kontextualisierung sind Ebenen, die hier explizit nicht angesprochen werden können. Wie der forschungsgeschichtliche Überblick jedoch zeigen wird, ist über die genauen Gestaltungsprozesse gegenwärtiger Religiosität bislang nur wenig geforscht worden. Eine Detailstudie, wie sie hier durchgeführt wird, besitzt daher hohe Relevanz.

Nachdem der Untersuchungsrahmen grob abgesteckt wurde, gilt es nun, die untersuchten Akteure näher zu charakterisieren bzw. deren Auswahl zu begründen. Eine Fokussierung auf biographische Verläufe legt eine Hinwendung zu einzelnen religiösen Subjekten nahe und damit einen generell qualitativ orientierten Ansatz. Wie im anschließenden Forschungsüberblick deutlich wird, ist dies eine Perspektive, die in der Erforschung gegenwärtiger Religiosität zwar durchaus vorhanden, aber noch unterrepräsentiert ist. Dies gilt insbesondere für Akteure, die gerade *nicht* zu den bekanntesten medialen Figuren wie beispielsweise populäre Bestsellerautoren zählen. In der Erforschung gegenwärtiger Religiosität zeichnet sich gerade in den frühen grundlegenden Studien wie von Wouter Hanegraaff oder Olav Hammer die Tendenz ab, dass hier das Feld anhand ausgewählter Autoren beschrieben wird, die als populär und erfolgreich gelten.

Da angenommen wird, dass ihnen gleichzeitig ein hohes Rezeptionspotential zu kommt, werden sie stellvertretend für *alle* Akteure gesehen – ein Phänomen, das aus vielen religionsgeschichtlichen Untersuchungen bestens bekannt ist. Dieser selbstverständlichen Annahme möchte die Studie entgegenwirken, indem der Fokus eben auf Akteure gelegt wird, die nicht dieses Alleinstellungsmerkmal aufweisen. Zwar finden sich auch unter den hier ausgewählten Akteuren Buchautoren, wie anhand ihrer Verkaufsänge⁹ jedoch deutlich wird, sind sie lange nicht so erfolgreich wie Bestsellerautoren. Mit dieser ersten Abgrenzung der untersuchten Akteursgruppe beginnen nun aber auch die Schwierigkeiten, will man die Akteure im Kontext des diskursiven Feldes verorten und kategorisieren. Es liegen bislang keine ausführlichen quantitativen Detailstudien dazu vor, wie das Feld auf Ebene der Akteure strukturiert ist. Es ist nicht geklärt, wer genau wie bzw. über welche medialen Kanäle partizipiert oder wie hoch die Zahl der »medial-unsichtbaren« und nur passiven Rezipierenden ist. Damit lässt sich nicht ausmachen, ob die hier ausgewählten Akteure zahlenmäßig zu einem Mittelfeld gehören oder eher eine Randgruppe darstellen. In qualitativer Hinsicht kann im Rückgriff auf bereits vorhandene Studien zu dem diskursiven Feld eine solche Aussage jedoch unter Vorbehalt sehr wohl getroffen werden. Doch zunächst folgt eine kurze Beschreibung der Akteure, der sich die Studie im Folgenden zuwendet.

Alle hier untersuchten Akteure besitzen eine eigene Homepage, über die sie ihre religiösen Ansichten, aber auch ihr Praxisangebot (sofern vorhanden) im öffentlichen Raum kommunizieren. Damit sind sie Teil einer umfassenden Akteursgruppe innerhalb des Diskurses gegenwärtiger Religiosität, die sich aktiv im Internet – sei es über eine eigene Webpräsenz oder über Beiträge in Foren oder Blogs – präsentiert, wie ein erster Überblick über das mediale Feld zeigt.¹⁰ Des Weiteren partizipieren die hier untersuchten Akteure über verschiedene Angebote aktiv am diskursiven Geschehen: Bis auf eine Teilnehmerin bieten alle Akteure eigene Seminare, Kurse oder Workshops an, in denen es vor allem um die Vermittlung bestimmter Heilmethoden oder auch um die »spirituelle Kommunikation« mit meta-empirischen¹¹ Wesenheiten geht. Die Teilnehmerin ohne aktives Seminarangebot hat ein eigenes Buch veröffentlicht, über das sie ihr Wissen vermittelt. Wie das Ranking eines bekannten Online-Buchverandes zeigt, ist das

9 Diese können z. B. bei dem Online-Buchhandel Amazon eingesehen werden.

10 Von den 26.644 registrierende Benutzern des »esoterik-forum.de« haben beispielsweise 1320 eine eigene Webpräsenz. Auch über das andere große Forum »esoterik.at« lässt sich eine Vielzahl von persönlichen Homepages ausmachen.

11 Zum Begriff siehe auch Platvoet 1999, 253.

Buch mit Bestsellerrang 108.259 jedoch weit davon entfernt, zu den populärsten Büchern des Diskurses zu gehören. Mit diesen Angeboten und der öffentlichen Präsenz lassen sich die Akteure als »religiöse Entrepreneure« der »neuen Mittelschichten«¹² beschreiben, die zu den wichtigsten Diskursteilnehmern gegenwärtiger Religiosität zu zählen sind.¹³ Ausgewählte, vorerst so gefasste *Mittelfeldakteure* stehen also im Folgenden im Zentrum der Studie. Für eine differenzierte Erläuterung in Bezug auf die Auswahl der konkreten Studienteilnehmer sei auf das später folgende Methodenkapitel verwiesen.

Vor dem Hintergrund eines entsprechenden theoretischen Rahmens wird jedoch auch der Versuch unternommen, die Subjektaussagen rückzubinden an ein Modell, das von einer diskursiven Konstruktion von Religiosität ausgeht. Dazu ist es notwendig, in einem der folgenden Kapitel näher auf Möglichkeiten, aber auch Schwierigkeiten einzugehen, die sich bei dem Versuch ergeben, eine subjektzentrierte mit einer diskursiv-orientierten Perspektive zu verbinden. Inwiefern können Aussagen einzelner Akteure darüber Aufschluss geben, welche Prozesse und Formationsregeln die diskursiven Dynamiken gegenwärtiger Religiositätsbildungen bestimmen? Und wie groß ist die Aussagenreichweite eines im Rahmen der Studie notwendigerweise beschränkten Materialkorpus, dessen Hauptgewicht auf qualitativen Interviewdaten liegt? Diese Fragen stehen im Zentrum des Theorieparts der Arbeit.

Zunächst gilt es, an dieser Stelle jedoch noch einige, teilweise bereits benutzte Begrifflichkeiten zu thematisieren, die im Laufe der Studie Verwendung finden. Einführend war von »Religionen« bzw. »Religiosität« die Rede. Eine monotheistische Bestimmung¹⁴ der beiden Termini soll an dieser Stelle nicht geleistet werden. Denn im Anschluss an aktuelle Diskussionen um den Gegenstand der Religionswissenschaft¹⁵ schließe ich mich denjenigen Forschungspositionen an,

12 Hero 2010, 134f.

13 Zwar notiert auch Hero in seiner Beschreibung der Soziogenese der neuen Heilanbeiter, dass dieser Bereich bislang nur vereinzelt im Fokus von wissenschaftlichen Untersuchungen stand. Er stützt seine Beschreibung jedoch u. a. auf den Endbericht der Deutschen Enquete-Kommission »Sog. Sekten und Psychogruppen« und auf erste Detailstudien zu deutschen Städten (vgl. Welz 1990). Letztere wurden jedoch Mitte/Ende der 1980er Jahre durchgeführt und spiegeln nicht die aktuelle Situation wider. Vgl. Hero 2010, 134f.

14 Zur Differenzierung von mono- und polythetischen Definitionen am Beispiel des Ritualbegriffs siehe Snoek 2006.

15 Vgl. z. B. Löhr 2000; Krech 2006.

die davon ausgehen, dass der Begriff »Religion«¹⁶ immer nur in Bezug auf die jeweiligen diskursiven geschichtlichen und kulturellen Kontexte und in Abhängigkeit zu den Aussagen der Akteure, die mit dem Begriff operieren, bestimmt werden kann.¹⁷ Allerdings muss auf dieser Basis die Differenzierung zwischen »Religionen« und »Religiosität« erläutert werden. Im wissenschaftlichen Sprachduktus haben sich für beide Begriffe bestimmte Verwendungen eingebürgert, die jeweils unterschiedliche Aspekte betonen. Während unter »Religion« bzw. »Religionen« oft historisch gewachsene Gebilde verstanden werden, die eine gewisse Organisationsstruktur und mehr oder weniger abgrenzbare Mitgliederbereiche aufweisen, wird mit dem Terminus »Religiosität« verstärkt auf Glaubens- und Handlungsaspekte auf Ebene der Subjekte verwiesen. Die Differenzierung verläuft also nicht entlang inhaltlicher Kriterien, sondern sie orientiert sich eher an einer Unterscheidung zwischen kollektiv-gesellschaftlichen und subjektorientierten Positionen. Im Hinblick auf die Fokussierung zunächst auf die Subjektebene mit einer angestrebten Verknüpfung zu weiterreichenden diskursiven Aushandlungsprozessen scheint es durchaus hilfreich, sich dieser sprachlichen Differenzierung zu bedienen. Es muss jedoch betont werden, dass beide Ebenen als *ein* Teil desselben Phänomenbereichs angesehen werden und die hier getroffene Unterscheidung primär heuristischer Natur ist.

Zwei weitere Begriffe, die einleitend ebenfalls bereits prominent verwendet wurden, sind »Subjekt« und »Akteur«. Beide werden derzeit vor allem in den Kultur- und Sozialwissenschaften angewandt und weisen hier – je nach Autor und theoretischer Ausrichtung – ein reiches Bedeutungsspektrum auf.¹⁸ Dem Verwendungszusammenhang beider Termini ist gemeinsam, dass hier auf die Einbettung Einzelner in soziale und kulturelle Kontexte verwiesen wird. So schreibt der Soziologe Andreas Reckwitz:

Wenn die kulturwissenschaftliche – die soziologische, historische, literaturwissenschaftliche, kulturanthropologische – Subjektanalyse nach ›dem Subjekt‹ fragt, dann fragt sie nach der spezifischen kulturellen Form, welche die Einzelnen in einem bestimmten historischen und sozialen Kontext annehmen, um zu einem vollwertigen, kompetenten, vorbildlichen Wesen zu werden, nach dem Prozess der ›Subjektivierung‹ oder ›Subjektivation‹, in

16 Vgl. Ahn 1997c.

17 Vgl. z. B. Kippenberg & Stuckrad 2003, 14; Koch 2007, 44.

18 Eine Übersicht über gegenwärtige Theorien zum Thema »Subjekt« bietet beispielsweise Reckwitz 2006a.

dem das Subjekt unter spezifischen sozial-kulturellen Bedingungen zu einem solchen ›gemacht< wird.¹⁹

Es wird deutlich, dass nach dieser Auffassung Subjekte nicht als etwas Statisches aufgefasst werden können, sondern dass sie sich im Prozess der »permanen kulturellen Produktion«²⁰ befinden und somit als dynamische Konstrukte zu betrachten sind. Derart gestaltete und sich verändernde Subjektformen bilden dabei gleichsam die Vorlagen für das Handeln und Verhalten Einzelner.

Auch der Akteursbegriff betont die soziale Einbindung. Als gängiges Werkzeug soziologischen Handelns weist er die Menschen als sozial Handelnde aus. Insgesamt gehen jedoch die Einzelkonzeptionen, wie genau dieses Handeln von den Akteuren umgesetzt wird, in den verschiedenen Ansätzen stark auseinander, abhängig davon, welche Elemente als handlungsleitend für die Akteure erachtet werden. In soziologischen Diskussionen vorherrschend sind hier vor allem der Idealtypus des *homo sociologicus*, der sich primär an sozialen Normen orientiert und der *homo oeconomicus*, der durch sein Handeln den eigenen erwarteten Nutzen maximieren möchte. Weitere Akteursmodelle heben dagegen den Einfluss von Emotionen oder die Identitätsbildungsprozesse hervor.²¹ Gerade die Bedeutung sozialer Komponenten als determinierend für das Handeln von Akteuren führt jedoch, wie beispielsweise häufig kritisch zu Pierre Bourdieu bemerkt, zu einer stark strukturalistisch-geprägten Überbetonung dieser Einflusskomponenten. Bei Pierre Bourdieu ist die Handlung der Akteure in erster Linie durch den Habitus geprägt. Dieser ist in den Handelnden gleichsam als inkorporiertes Handlungs-, Gedanken- und Wahrnehmungsschema präsent, das Praxisformen und Praktiken hervorbringt.²² Akteure werden in ihrem Handeln weitestgehend als durch den Habitus bestimmt gedacht, lediglich »geregelte Improvisationen«²³ gesteht der Autor ihnen als Eigenanteil zu. Die Soziologin Véronique Mottier merkt dazu kritisch an:

Aus der Sicht Bourdieus erscheint das Subjekt als ein Generierungsprodukt des Habitus und der diesem entsprechenden Wahrnehmungen, Klassifikationen und Dispositionen. Die Überbetonung der einschränkenden Wirkung des Habitus führt dazu, daß Bourdieu kein

19 Reckwitz 2008, 9f.

20 Ebd., 10.

21 Vgl. Schimank 2007, 19-22.

22 Vgl. Bourdieu 1976, 169f.

23 Ebd., 170.

ausgearbeitetes Instrumentarium zur Analyse praktischer Aktivitäten der Selbstmodellierung und des Widerstandes gegenüber Machtstrukturen an die Hand gibt.²⁴

Mottier spricht hier eine Problematik an, die auch für den weiteren Verlauf dieser Arbeit zentral sein wird. Wenn gesellschaftliche, soziale und kulturelle Faktoren – wie in einigen bekannten Theorien angenommen – strukturell die Ausbildung von Akteurs- bzw. Subjektformen bestimmen, gibt es kaum noch Raum für Handlungs- und Entscheidungsmomente des Einzelnen, die sich nicht diesen Faktoren beugen. Gerade im Hinblick auf die Zusammenführung von theoretischen Ansätzen, die von einer gewissen Handlungs- und Entscheidungsmacht der Subjekte ausgehen, mit Ansätzen, die den Fokus auf gesamtgesellschaftliche diskursive Aushandlungsprozesse richten, welche als subjektleitend angesehen werden, kommt es immer wieder zu kritischen Diskussionen. Da dies als zentrales Thema im theoretischen Teil dieser Arbeit aufgegriffen wird, sei für ausführliche Darstellungen dazu auf das entsprechende Kapitel verwiesen. An dieser Stelle und vor dem Hintergrund der gerade gezeigten Begriffskontexte bleibt im Hinblick auf deren Verwendung im Rahmen dieser Studie zunächst festzuhalten, dass »Subjekt« und »Akteur« synonym verwendet werden, da beide die Anwesenheit des Sozialen, Kulturellen und Gesellschaftlichen beim Handeln Einzelner signalisieren. Dies steht im Vorteil gegenüber dem Begriff »Individuum«, dessen Gebrauch im Rahmen der Untersuchung ebenfalls denkbar wäre. Diskussionen um »das Individuum« sind jedoch oftmals fast wie selbstverständlich und ohne ausreichende Reflexion mit Fragen nach Identität, Individualität bzw. Individualisierung verbunden. Insbesondere (sozial-)psychologisch-orientierte Disziplinen schließen sich diesen Diskussionen an.²⁵ Der Terminus wird daher zugunsten der Begriffe »Akteur« und »Subjekt« zurückgestellt.

Den Ausgangspunkt nimmt diese Studie also bei Akteuren wie sie in der Person der fiktiven Luise zu Beginn vorgestellt wurden. Mit dem Begriff der »gegenwärtigen Religiosität« wird der Untersuchungsbereich bezeichnet, wobei der Fokus besonders auf die mögliche Verbindung christlicher Vorstellungskomplexe, in die die ausgewählten Akteure sozialisiert wurden, mit sogenannten »esoterischen« oder »spirituellen« Elementen gelegt wird. Dieser Fokus wurde einerseits aus forschungspragmatischen Gründen gewählt, da im Angesicht der Vielfalt der im Untersuchungsfeld verhandelten religionsgeschichtlichen Elemente die Konzentration auf eine bestimmte Auswahl als hilfreich erschien. Anderer-

24 Mottier 1999, 146.

25 Vgl. Sonntag 1999, Abels 2006. Ein Überblick zu gegenwärtigen Positionen findet sich bei Beck 1994.

seits handelt es sich bei dem ausgewählten Verbindungsschwerpunkt um einen Bereich, der religionswissenschaftlich noch nicht ausreichend erfasst wurde. Der Forschungskontext beschränkt sich dabei auf den deutschsprachigen Raum, in dem anhand verschiedener Materialien zunächst auf Subjektebene der Frage nach verschiedenen Konstruktionsprozessen gegenwärtiger Religiosität nachgegangen wird. Konkret wird gefragt, auf welche Aushandlungs-, Narrations- und Praxismuster die Akteure in den Prozessen zurückgreifen, um eine aus emischer Sicht kohärente und zumindest ‚temporär stabile‘ Religiosität zu entwerfen, die insbesondere auch in einer medial geprägten Umwelt kommuniziert werden kann.

Anhand des Materialkorpus, bestehend aus Interviewdaten und Internetquellen, werden diese Fragen am Beispiel ausgewählter Akteure vertieft. Theoretisch leitend dafür sind Ansätze aus dem sozial- und kulturwissenschaftlichen Bereich. Ihre Übernahme für religionswissenschaftliches Arbeiten in Bezug auf die Erforschung gegenwärtiger Religiosität wird zum Teil kritisch zu reflektieren sein. Im Mittelpunkt stehen hier Bemühungen, diskursiv-orientierte mit subjektorientierten Ansätzen zu verbinden. Ziel der Studie ist es, einen Beitrag zur bereits seit einiger Zeit anhaltenden religionswissenschaftlichen Diskussion um Ausformungen gegenwärtiger Religiosität zu leisten. Dies geschieht sowohl durch die Anwendung ausgewählter kulturwissenschaftlicher Theorieansätze wie auch durch eine Fokussierung auf »Mittelfeldakteure«. Beide Ansatzpunkte sollen neue, bisherige Studien ergänzende Perspektiven eröffnen.

Von religionswissenschaftlicher Seite liegen seit geraumer Zeit Arbeiten vor, die sich mit der Erforschung gegenwärtiger Religiosität in ihren vielfältigen Formen beschäftigen. Viele dieser Studien konstatieren anhand der empirischen Befunde, dass es in neuerer Zeit – die genauen Zeitspannen variieren dabei – zu einem Formenwandel von Religionen bedingt durch sich verändernde historische, soziale und kulturelle Umstände kommt. Vielfach merken die Autoren an, dass sich das Spektrum religiöser Möglichkeiten, die zur Wahl stehen, in der Moderne schlagartig erweitert hat. Zur Kontextualisierung im Hinblick auf die weitere theoretische und empirische Arbeit wird im Folgenden ein kurzer forschungsgeschichtlicher Rahmen dargestellt, der einige Linien wissenschaftlicher Diskussionen zu diesem Thema zumindest in Ansätzen wiedergeben möchte.

1.2 FORSCHUNGSGESCHICHTLICHER ÜBERBLICK

Als zeitdiagnostische Werkzeuge zur Beschreibung gegenwärtiger religiöser Konstellationen wurden im Laufe der letzten Jahrzehnte einige inzwischen be-

kannte und bereits vielfach rezipierte bzw. auch kritisierte Modelle entwickelt.²⁶ Als mit einer zunehmenden Pluralisierung und Vernetzung der Gesellschaften, dem rapiden Wandel der Sozialstrukturen und der raschen Weiterentwicklung der Technik und der Medien eine Abnahme der bis dahin in institutioneller Mitgliedschaft gemessenen Religion konstatiert wurde, kam bald die Rede von einer nicht aufhaltbaren Säkularisierung²⁷ auf, von der die letzten Überbleibsel von Religion nun vollends verdrängt würden. Eine nahezu gänzlich entzauberte Gesellschaft böte nun immer weniger Platz für die oftmals als erstarrt und im Lichte der fortschrittlichen und technisierten Gegenwart überholt wirkenden Strukturen institutioneller Religionen. In den Ausarbeitungen der einzelnen Autoren wird jedoch deutlich, dass dieses etwas plakativ formulierte Verständnis von Säkularisierung zu kurz greift. Als Kernstück der Säkularisierungsthese beschreibt Detlef Pollack, dass »[d]ie Prozesse der Modernisierung ... letztlich negativen Einfluss auf die Stabilität und Vitalität von Religionsgemeinschaften, religiösen Praktiken und Überzeugungen [haben] und deren Akzeptanz [verhindern].«²⁸ Ob nun jedoch eher der religiöse Pluralismus, der in modernen Gesellschaften anzutreffen ist, den Prozess der sozialen Bedeutungsabnahme beschleunigt²⁹ oder eine immer deutlicher hervortretende funktionale Differenzierung dafür verantwortlich ist³⁰, wird immer noch diskutiert. Pollack betont, dass »es sich beim Säkularisierungsbegriff um eine äußerst vieldeutige Interpretationskategorie [handelt], die in unterschiedliche Diskussionszusammenhänge auf multivalente Weise verflochten ist.«³¹ Unabhängig von den konkreten Ausformulierungen der These und ihrer empirischen Überprüfbarkeit kann jedoch festgehalten werden, dass die Autoren mit ihren theoretischen Reflexionen auf eine Situation reagieren, die sich – so scheint es, folgt man der Theorie – in der Moderne gravierend verändert hat. Im Fokus der Diskussion stehen bei den meisten Autoren dabei weniger die Subjektebenen, sondern vielmehr die gesamtgesellschaftlichen Zusammenhänge und insbesondere die Auswirkungen der Säkularisierung auf religiöse Institutionen.

Als eine Reaktion auf die Säkularisierungsthese wurde jedoch bald ein Modell vorgestellt, dass eine Differenzierung von öffentlich-institutionellen und

26 So schlug Hubert Knoblauch jüngst z. B. das Konzept der »Populären Religion« vor. Vgl. Knoblauch 2009.

27 Vgl. Pollack 2009, 21-35.

28 Pollack 2009, 20.

29 Bruce 2002. Vgl. auch Pollack 2009, 23.

30 So z. B. Niklas Luhmann. Vgl. dazu auch Pollack 2009, 24f.

31 Pollack 2009, 21.

privaten religiösen Räumen fordert und den Fokus auf die sogenannte »unsichtbare Religion« legt. Dieses einflussreiche und bis heute vielfach rezipierte Modell³² stammt von Thomas Luckmann, der neben den bahnbrechenden Arbeiten für die Wissenssoziologie (zusammen mit Peter L. Berger) auch im Bereich der Religionssoziologie tätig war. Auf dem Hintergrund der in den späten 1960er Jahren einsetzenden, im Laufe der 1970er und 80er Jahren schließlich zunehmenden öffentlichen Wahrnehmung von sogenannten »Neuen Religiösen Bewegungen« und der Ausdifferenzierung und Popularisierung des »New Age« stellt Luckmann heraus, dass Religion keineswegs verschwinde, sondern vielmehr eine Abwanderung in den privaten Bereich zu beobachten sei. Mit dem Begriff der »Privatisierung« beschreibt Luckmann ein Konzept, das in der jüngeren vorwiegend europäischen Religionssoziologie zu einem der einflussreichsten Diskussionsrahmen wurde.³³ In einem Nachtrag zu seinem erstmals 1967 erschienenen Buch »The invisible religion« hält Luckmann fest:

Die Privatisierung der Religion ist das Kernstück der umfassenden Privatisierung des Lebens in modernen Gesellschaften. Privatisierung des Lebens ist eine der Folgen – man könnte fast sagen: eine »logische« Folge – des hohen Grades der funktionalen Differenzierung der Sozialstruktur.³⁴

In funktional ausdifferenzierten Gesellschaften wie der heutigen gibt es – Luckmann zufolge – kein »allgemeines, selbstverständlich verbindliches, gesellschaftlich konstruiertes Modell einer außertäglichen Wirklichkeit mehr.«³⁵ Auch die Deutungshoheit der christlichen Kirche in Bezug auf den Umgang mit den sogenannten »großen Transzendenzen« bestehe gegenwärtig nicht mehr. Aufgrund institutioneller Spezialisierung, die nach Luckmann in der heutigen Zeit ihren Höhepunkt erreicht hat, ergebe es sich, »daß das ›offizielle‹ Modell [von Religion, gemeint ist vor allem kirchliche Religion, N.M.] und das individuelle System [bei Luckmann auch individuelle Religiosität, N.M.] nicht zur Deckung kommen.«³⁶ Religion werde so zur »Privatsache«³⁷ und bestehe daher

32 Pickel merkt dazu an, dass diese intensive Rezeption sich besonders auf europäische Wissenschaftskreise beschränkt. In den USA beispielsweise werde Luckmanns Ansatz kaum wahrgenommen. Vgl. Pickel 2011, 192-193.

33 Zu unterschiedlichen Rezeptionen siehe Knoblauch 1991, 19-21.

34 Luckmann 1991, 179.

35 Ebd.

36 Luckmann 1991, 127f.

37 Ebd., 127.

im Unsichtbaren weiter. Da Religion eine anthropologische Grundkonstante sei, erscheint ihm ein gänzliches Verschwinden von Religion ohnehin unmöglich. Der Autor hält dazu fest:

Jedenfalls lässt sich Privatisierung als die vorherrschende moderne Sozialform der Religion eher durch etwas charakterisieren, was sie *nicht* ist, als durch das, was sie *ist*: Sie zeichnet sich durch das Fehlen allgemein glaubwürdiger und verbindlicher gesellschaftlicher Modelle für dauerhafte, allgemein menschliche Erfahrungen der Transzendenz aus.³⁸

Luckmann betont, dass religiöse Institutionen nicht mehr »als Gradmesser zur Einschätzung der Religion in der modernen Gesellschaft«³⁹ dienen können. Wolle die Wissenschaft Entwicklungen von Religiosität in der Gegenwart beschreiben, müsse sie sich der sogenannten »unsichtbaren Religion« zuwenden, die bis dahin in Statistiken und anderen empirischen Erhebungen kaum ins Blickfeld gerückt sei. Auf einer Art Markt stehe den Akteuren ein breites Sortiment an religiösen Themen zur Verfügung, mit denen sie unabhängig von institutionellen Vorgaben »offizieller« Religion hantieren können:

Gehen wir aus von dem Warenangebot an religiösen Repräsentationen, die dem potentiellen Konsumenten zur Verfügung stehen, und vom Fehlen eines offiziellen Modells, dann ist es prinzipiell möglich, daß der ›autonome‹ einzelne nicht nur bestimmte Themen auswählt, sondern sich sozusagen ›eigenhändig‹ ein klar umschriebenes privates *System* von ›letzten‹ Bedeutungen zusammenbaut.⁴⁰

Trotz kritischer Bemerkungen zu Luckmanns Individualisierungsfokus⁴¹, zu dem seinem Ansatz zugrunde liegenden Religionsbegriff⁴² und der Dichotomie zwischen individueller Religiosität *außerhalb* religiöser Institutionen und modellhafter Religion, verkörpert *in* religiösen Institutionen, kann festgehalten werden, dass Luckmanns Hinwendung zum Subjekt als ernstzunehmendem Faktor in der Untersuchung von Religiosität sicherlich einen der nachhaltigsten Aspekte seines theoretischen Ansatzes darstellt. Geschuldet ist dies auch seiner und Bergers Arbeit zur neueren Wissenssoziologie, mit der sie nicht nur nachhaltig soziologische Diskussionen beeinflussten, sondern auch den Grundstein für neuere her-

38 Luckmann 1991, 182 [Herv. i.O.].

39 Ebd., 132.

40 Ebd., 148 [Herv.i.O.].

41 Vgl. Pollack 1996.

42 Vgl. Pickel 2011, 188f.

meneutische Konzeptionalisierungen legten, die deutlich subjektzentriert sind. Luckmann kritisiert zwar die bis dahin überwiegend fehlende empirische Erfassung der »subjektiven« Dimension der Religiosität⁴³ vor allem im Hinblick auf den Mangel an geeigneten Untersuchungstechniken, er selbst führt jedoch keine eigenen empirischen Belege an und beruft sich auch nur selten auf bereits vorhandene Studien.

Ebenfalls als Reaktion auf die Säkularisierungsthese lassen sich die Ansätze weiterer Autoren lesen, die die Situation von Religionen ab der Mitte des 20. Jahrhunderts in eine andere Richtung interpretierten. So sahen u. a. Rodney Stark und William S. Bainbridge im Gegensatz zu vielen Vertretern der Säkularisierungsthese Religion keineswegs als eine von stetigem Rückgang betroffene Art. Sie betonten vielmehr, dass der Bereich der Religionen, wie viele andere gesellschaftliche Bereiche auch, den Regeln des Marktes unterworfen sei.⁴⁴ Ganz im Sinne rationaler Handlungsfindung auf dem Markt der Religionen würden religiöse Akteure aus dem immer breiter werdenden Angebot auswählen, ein Vorgang, der wiederum die Anbieter dazu veranlasste, ihre religiösen Angebote möglichst attraktiv zu gestalten und stetig auszubauen. Diese Konkurrenzsituation auf einem, durch die Bedingungen der Moderne pluralen und komplex gewachsenen Markt, löse daher nicht wie von Vertretern der Säkularisierungsthese prophezeit, einen Rückgang von Religion aus, sondern fördere lediglich eine Veränderung: »Where many writers see an unstoppable secularizing trend moving toward the extinction of religion, our deductions from general principles of human needs and exchanges forces us to see a complex struggle in which religion changes but does not die.«⁴⁵ Die Lücken, die die Kirchen auf dem Markt hinterlassen – sie sind nicht mehr in der Lage, die Bedürfnisse der Bürger zu erfüllen – werden laut den Autoren durch neue »Sekten« und »Kulte« gefüllt.⁴⁶ Der Faktor der Konkurrenz sei daher die treibende Kraft der Pluralisierung.⁴⁷ Es komme gleichsam zu einer steten Ausdifferenzierung von Religion in der Gegenwart.

43 Luckmann 1991, 59.

44 Vgl. Stark & Bainbridge 1987.

45 Stark & Bainbridge 1987, 318.

46 Ebd. Es ist anzumerken, dass die Autoren die heute vielfach kritisierten Begriffe »sects« and »cults« als termini technici verwenden, ohne pejorative Konnotation.

47 Vgl. dazu auch Pollack 1996, 61. Pollack nennt als weitere Autoren, die ebenfalls von einem marktorientierten Modell zur Beschreibung moderner Religion ausgehen, Roger Finke, Laurence Iannaccone und Stephen Werner.

Sowohl die Säkularisierungs- und Individualisierungsthese wie auch die Pluralisierungs- und Marktansätze wurden insbesondere ab den 1970er/80er Jahren mit ersten empirischen Untersuchungen unterlegt, deren Ergebnisse mal mehr für die eine, mal mehr für die andere These sprachen. Insgesamt wurde und wird gerade für den europäischen Raum ein massiver Schwund von Mitgliedern traditioneller religiöser Organisationen – namentlich der traditionellen christlichen Kirchen – festgestellt, der sowohl aus Mitgliedsstatistiken als auch aus Faktoren wie Gottesdienstbesuch oder Glaube an christliche Dogmen herausgelesen wird.⁴⁸ Methodische Werkzeuge, die eine differenzierte Erhebung der Akteursperspektive erlauben, waren lange Zeit kaum zu finden, lag der Fokus doch primär auf der Erklärung von Veränderungen im institutionellen Bereich.

Im Gegensatz zu diesen eher abstrakt orientierten Theoretisierungsbemühungen findet sich jedoch in den letzten Jahrzehnten auch eine steigende Zahl an Studien, die eine klare empirische Ausrichtung haben. Im Vordergrund stehen vielfach quantitative Studien, die von theologischer, soziologischer und in jüngster Zeit auch von religionswissenschaftlicher Seite u. a. in Deutschland und der Schweiz durchgeführt wurden.⁴⁹ Nachdem Luckmann kurzfristig eine gewisse Systematisierung in die Ausprägung gegenwärtiger Religiosität gebracht hatte – unsichtbare Religion im privaten und institutionelle Religion im öffentlichen Bereich – stieß man im empirischen Material auf eine zunehmende Uneindeutigkeit religiöser Zuordnungen und Identitätsentwürfe. Dies wurde nicht nur für das bereits als diffus und komplex beschriebene Feld der »unsichtbaren Religion« deutlich, sondern auch bei religiösen Akteuren, die sich innerhalb institutioneller Strukturen befanden.⁵⁰

So beschreibt Klaus-Peter Jörns in seiner Studie »Die neuen Gesichter Gottes« aus dem Jahr 1997, dass sich sogar bei den »Gottgläubigen«⁵¹ keine einheitliche, an christlich-dogmatischen Richtlinien orientierte Religiosität konstatieren lasse, wie sie dieser Akteursgruppe von Seiten der Forschung lange zugeschrieben worden war. Signifikant ist nach Jörns, dass z. B. rund 11 Prozent dieser Gruppe an die Wiedergeburt der Seele glauben, eine religiöse Vorstellung, die mit wachsender Selbstverständlichkeit von ganz unterschiedlichen Akteuren

48 Die amerikanische Religionssoziologin Grace Davie stellte 2002 die These auf, dass es sich bei dem Befund in Europa global gesehen nicht um den Normal-, sondern einen Sonderfall handelt. Vgl. Davie 2002.

49 Eine aktuelle Studie zur Situation in der Schweiz präsentieren Stolz et al. 2011.

50 Vgl. zu folgenden Ausführungen Miczek 2008.

51 Diese Akteursgruppe ist nach Jörns definiert durch einen Glauben an einen persönlichen Gott im Sinne kirchlicher Vorstellungen.

adaptiert oder zumindest nicht explizit verneint werde.⁵² Diese »Entdogmatisierung«⁵³ wirft für den Theologen Jörns die Frage auf, »wie die Kirchen mit der Diskrepanz zwischen dem, was sie lehren, und dem, was selbst die Glaubenslehrer und -lehrerinnen in Kirche und Gemeinde wirklich glauben, künftig umgehen wollen.«⁵⁴ Auch andere empirische Studien bestätigen ein zunehmend komplexes Bild religiöser Vorstellungen.⁵⁵

Unterstützt wird dieser Eindruck der wachsenden Vielschichtigkeit von Religiositätsentwürfen auch durch eine quantitative diachron-angelegte Untersuchung aus der Schweiz aus den Jahren 1989 und 1999, die von Roland Campiche u.a. vorgestellt wurde. Sie konstatieren für die Schweiz einen »Glauben ohne Beteiligung« und sehen insgesamt die Individualisierungsthese gestützt.⁵⁶ Die Autoren fassen den schweizerischen Trend bzgl. der Konstruktion von Religiosität wie folgt zusammen:

Entweder baut man Elemente aus verschiedenen religiösen Traditionen in das individuelle Orientierungssystem ein oder man setzt auf ein Set von Glaubensaussagen, das man als den Grunderfahrungen des Lebens wie Tod, Leiden oder Zukunftsangst angemessen erachtet. Diese Aussagen müssen nicht Teil eines in sich stimmigen Glaubenssystems, etwa eines Glaubensbekenntnisses, sein. Hier erweist sich die religiöse Orientierung als eine Ressource, der man sich bedient, weil sie nützlich und folglich pertinent ist. Nebensätzlich ist dann die Frage, wer sie generiert oder vereinbart. Vorrangig ist, dass sie funktioniert.⁵⁷

Obwohl eine einseitig funktionalistische Interpretation der Daten zu kurz gegriffen wäre und auch hier eine klare Trennung von »unsichtbarer Religion« und in-

52 Jörns 1997, 181.

53 Ebd., 207.

54 Ebd., 206. Gerade in aktuellen theologischen Diskussionen steigt die Wahrnehmung für unterschiedliche Akteursperspektiven und damit auch für die Diskrepanzen, die im Hinblick auf Experten- und Laiendiskurse bestehen.

55 Für einen Überblick über die wichtigsten deutschen Studien bis 2005 siehe Bochinger, Gebhardt & Engelbrecht 2005, 137-143.

56 Campiche 2004, 90.

57 Ebd., 90f.

stitutioneller Religiosität nicht nachweisbar ist⁵⁸ (womit eine Stärkung der Individualisierungsthese nach Luckmann nur bedingt konstatiert werden kann), spiegelt sich auch in diesem Befund eine ausgeprägte Komplexität von aktuellen Religiositätskonstruktionen wider.

Weitere aktuelle quantitative und qualitative Studien belegen die Vielfalt religiöser Identitätsentwürfe und Aushandlungsprozesse gegenwärtiger Religiositätsbildungen.⁵⁹ An dieser Stelle werden exemplarisch für die Situation speziell in Deutschland zwei neuere quantitative Studien angeführt. Neben dem Einblick in die Vielfalt religiöser Konstruktionsleistungen lenken diese Studien implizit den Blick zugleich auf die Grenzen eines monomethodischen Forschungszugangs.

In einer Studie über die »Religiöse Vielfalt in Nordrhein-Westfalen«⁶⁰ wurden verschiedene religiöse Bereiche dieses Bundeslandes genauer untersucht. Ein Augenmerk lag u. a. auf Individualisierungs- bzw. Patchworktendenzen bei z. B. Mitgliedern der evangelischen Landeskirche. Als Ergebnis wird u. a. konstatiert:

Jedenfalls praktizieren 36 Prozent der hochintegrierten und stark christlich-religiösen Kirchenmitglieder in Nordrhein-Westfalen offenbar eine ›Patchwork-Religiosität‹, in der christliche Elemente mit neureligiösen Vorstellungen und Praktiken kombiniert werden.⁶¹

Zwar ist es im Licht der Forschungsgeschichte zur quantitativen Erfassung religiöser Tatbestände ein Fortschritt, dass nun zumindest nach Überlappungen oder Durchdringungen unterschiedlicher religiöser Bereiche gefragt wird, wie genau sich diese »Patchworkprozesse« jedoch gestalten, kann von den Autoren der Studie nur andeutungsweise erfasst werden.

Auch in der zweiten Studie wird die weit reichende Komplexität religiöser Identitätsentwürfe nur aufgezeigt, indem z. B. die Problematisierung verschiedener emischer Begrifflichkeiten in das Untersuchungsdesign miteinbezogen wurde. Im Religionsmonitor 2008, einer weltweiten Studie der Bertelsmann Stif-

58 Dies lässt sich, leider nur andeutungsweise, aus den Ausführungen zu sog. »Parareligiösen Praktiken« entnehmen, bei denen die Zustimmung oder Ablehnung gegenüber solchen Praktiken in Relation zu der Häufigkeit des Kirchganges gesetzt wird bzw. zu einer Skala über Gottesglauben. Vgl. dazu Campiche 2004, 104ff.

59 Die Ergebnisse einer internationalen Studie zum »spiritual turn« stellten Houtman & Aupers 2007 vor.

60 Hero, Krech & Zander 2008.

61 Krech 2008, 81.

tung, wurden u. a. auch Erhebungen für Deutschland, Österreich und die Schweiz durchgeführt. Nachdem in diesen drei Ländern die konfessionell eingeteilten Akteure nach dem Grad der Religiosität untersucht wurden, setzen die Autoren diese Ergebnisse in Verbindung zu der Frage, als wie »spirituell«⁶² sich die befragten Personen selbst bezeichnen würden. Die Ergebnisse lesen sich wie folgt:

Als zumindest ziemlich »spirituell« bezeichnen sich in Österreich 15%, in der Schweiz 22%, in Westdeutschland 12% sowie in Ostdeutschland 4%. In Personen umgerechnet sind das nicht wenige: Sie machen die Hälfte der konsequenten Kirchenmitglieder oder auch der Atheisierenden aus. Solche »Spirituellen« finden sich vornehmlich unter den sehr religiösen Menschen (53%). Aber selbst unter den gar nicht Religiösen sind 8% ziemlich spirituell.⁶³

Die empirische Differenzierung zwischen zwei Bezeichnungskategorien zeigt hier, wie sehr sich dadurch das sich abzeichnende Bild verändert. Wie u. a. diese Arbeit verdeutlichen wird, assoziieren viele Menschen den Begriff »religiös« mit den christlichen Kirchen, die als Institution, aber auch als Ort praktizierter Religiosität von ihnen oftmals vehement abgelehnt werden. Sie wenden sich daher alternativen Begriffen wie »Spiritualität« zu. Durch eine Differenzierung der Bezeichnungskategorien in empirischen Studien können auch die Akteure erfasst werden, die in Studien ohne Differenzierung sonst wahrscheinlich zum Bereich der »Nicht-Religiösen« gezählt worden wären.

Die quantitativen Untersuchungen wurden in jüngerer Zeit verstärkt ergänzt durch eine steigende Anzahl qualitativer Studien, die sich den Konstruktionsmechanismen gegenwärtiger Religiosität in unterschiedlichen Schwerpunktsetzungen zuwenden.⁶⁴ Von religionswissenschaftlicher Seite wird eine Untersuchung von Christoph Bochinger, Martin Engelbrecht und Winfried Gebhardt inzwischen vielfach rezipiert. Im Rahmen einer Befragung von Kirchenmitgliedern in Franken wurde von den Autoren der Idealtypus des »Spirituellen Wanderers« herausarbeitet.⁶⁵ Dieser scheint in vielfacher Hinsicht die gegenwärtige Situa-

62 Leider wird in dem betreffenden Kapitel von Paul Zulehner nicht expliziert, was im Rahmen der Studie genau unter »spirituell« verstanden wurde.

63 Zulehner 2008, 153.

64 Siehe beispielsweise Sommer 1998, Kaupp 2005, Flöter 2006, Mink 2009. Es ist anzumerken, dass es sich hierbei um theologische Autoren handelt. Doch gerade auf dem Gebiet der qualitativen Religionsforschung zeigen sich diese als Vorreiter.

65 Vgl. Bochinger, Gebhardt & Engelbrecht 2005.

tion vieler religiöser Akteure zu verdeutlichen. Der Wanderer ist flexibel in der Auswahl seiner religiösen Elemente, verortet sich zeitgleich in den unterschiedlichsten religiösen Traditionen und geht seinen »Weg« unter Rückgriff auf die vielfältigen religiösen Angebote. Insgesamt halten die Autoren drei Grundmerkmale des Wanderers fest.

Das erste Merkmal ist eine festzustellende Offenheit gegenüber verschiedenen religiösen Traditionen. Laut der Studie geht der Wanderer davon aus, dass diese Traditionen miteinander kompatibel sind, nicht zuletzt auch deshalb, da er seinen individuellen »Weg«, auf dem er auswählt und ausprobiert, »immer in Beziehung setzt zu einer – wenn auch meist diffusen – Vorstellung einer ›höheren Allgemeinheit‹ ...«⁶⁶ Aus emischer Perspektive werde der eigene »Weg« dabei nicht als ein »subjektiver Konstruktionsvorgang« wahrgenommen, sondern vielmehr als »Prozess des ›individuellen Reifens‹«⁶⁷, der jedoch von den Akteuren als ein unabgeschlossener dargestellt wird. Das zweite Grundmerkmal des Wanderers ist sein Anspruch auf die Deutungshoheit über den eigenen religiösen Weg, der meist durch die Angabe persönlicher Erfahrung authentifiziert wird. Als drittes Grundmerkmal stellen die Autoren der Studie heraus, dass der Wanderer sich weitgehend von kirchen-christlichen Gottesbildern gelöst habe und Gott nun vielmehr als »Energie« oder Schwingung denke.⁶⁸

Insgesamt geht aus der Studie deutlich hervor, dass religiöse Akteure, auf Basis bestimmter narrativer und rhetorischer Muster ihre Religiosität sehr dynamisch konstruieren und dabei wenig Rücksicht nehmen auf institutionell vorgegebene Glaubensgrenzen. Es wird klar, dass es vor allem Elemente aus dem Bereich der »Esoterik«, aber auch Elemente aus den Bereichen »Lebenshilfe« und Psychologie sind, auf welche religiöse Akteure in den Konstruktionsprozessen zurückgreifen. Mit dem Fokus auf subjektiven Perspektiven religiöser Akteure kann die Studie bestimmte Konstruktionsmuster gegenwärtiger Religiosität herausarbeiten und weist gleichzeitig auf eine tiefe Durchdringung bzw. Überlappung religiöser Diskurse auf Subjektebene hin. Dies verdeutlicht die bereits angesprochene Beschreibungs- und Abgrenzungsproblematik um Diskurse gegenwärtiger Religiosität, legt doch die Empirie nahe, dass Grenzziehungen weder eindeutig noch dauerhaft vorgenommen werden können. Sowohl begrifflich als auch theoretisch-konzeptionell liegen daher inzwischen Versuche vor, sich dieser Problematik anzunähern.

⁶⁶ Gebhardt 2006, 233 [Herv.i.O.]. Vgl. auch Bochinger, Gebhardt & Engelbrecht 2005.

⁶⁷ Gebhardt 2006, 233.

⁶⁸ Vgl. Bochinger, Engelbrecht & Gebhardt 2005, 145f.

Im Anschluss an Luckmanns Überlegungen zur Individualisierung bzw. Privatisierung von Religionen und auf dem Hintergrund empirisch nachvollziehbarer Entwicklungen befasste sich in den letzten Jahren vor allem der Religionssoziologe Hubert Knoblauch mit einer theoretischen Verortung der gegenwärtigen Situation. In diesem Zusammenhang hat Knoblauch u. a. den Begriff der »populären Religion«⁶⁹ geprägt. Im Anschluss an Luckmann verortet auch er sich vor dem Hintergrund der Individualisierungstheorie, schlägt jedoch vor, den Begriff der »Subjektivierung« in den Vordergrund zu stellen. Darunter fasst er »die zunehmende Verlagerung der religiösen Themen in das Subjekt und damit die zunehmende Relevanz des Selbst und seiner subjektiven Erfahrungen.«⁷⁰ Religiöse Themen werden dabei nach Knoblauch im Rahmen identitätsbildender Prozesse in der »kommunikativen Konstruktion und Vermittlung« zwischen Subjekt und »Wissens- und Kommunikationsexperten«⁷¹ ausgehandelt. Sie verlagern sich in ausdifferenzierten Gesellschaften jedoch insgesamt immer mehr in den privaten Bereich. Gegenwärtige religiöse Bereiche, die verstärkt von Markt- und Medienstrukturen geprägt seien, förderten daher auf Seiten der Akteure die Ausbildung einer sogenannten »Proteischen Religiosität«, bei der verschiedene Sinnssysteme aufeinander treffen können, ohne dass dabei »unbedingt eine stimmige individuelle Weltsicht«⁷² konstruiert werden müsse. Dazu Knoblauch weiter:

Je nach subjektiv relevanten Umständen können etwa katholische Kirchgängerinnen auch an die Reinkarnation oder an kosmische Energien glauben, zur Beichte gehen oder nach östlichem Vorbild meditieren, Yoga betreiben oder ganz pragmatisch und positivistisch alle nichtalltägliche Transzendenz bestreiten.⁷³

Diese entgrenzte Religion wird nach Knoblauch wesentlich durch eine zunehmend entgrenzte Kommunikation getragen und vermittelt und ist damit gleichzeitig verknüpft mit gegenwärtigen Marktstrukturen.⁷⁴ Mit dem Begriff der »Spiritualität« kann der Autor diese Vorgänge subjektbezogen fassen. Er hält fest, dass der Begriff auf Ebene der Akteure »in den verschiedenen Sprachen, Kultu-

69 Knoblauch 2009.

70 Knoblauch 1997, 180.

71 Knoblauch 2000, 202.

72 Ebd., 214. Hierzu ist kritisch anzumerken, dass aus Perspektive der Akteure meist durchaus eine stimmige Weltsicht vorliegt.

73 Knoblauch 2000, 214.

74 Vgl. ebd., 268.

ren und Bewegungen auf unterschiedliche Weise benutzt«⁷⁵ wird und er daher für wissenschaftliches Arbeiten nicht allein anhand dieser Aushandlungen bestimmt werden könne. Die Merkmale zur näheren Bestimmung des Begriffs leitet er aus dem »Vergleich des New Age mit den christlichen erfahrungsorientierten Bewegungen«⁷⁶ ab. Im Rekurs auf diesen Vergleich konstatiert Knoblauch charakteristische Merkmale:

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.⁷⁷

Er beschreibt »Spiritualität« als »Bewegung«, die nicht beschränkt bleibt auf spezifisch religiöse Bereiche, sondern die »zum Teil der Kultur geworden«⁷⁸ ist. Sie dehnt sich über die Medien und Märkte aus und nimmt »deswegen entschieden populäre Züge«⁷⁹ an. Subjektiv-spirituelle Erfahrungen sind nach Knoblauch dabei nicht auf Individualität ausgelegt, sondern im Vordergrund steht die Authentizität der Erfahrung, die durch gesellschaftliche oft mediale Kommunikation aufeinander abgestimmt wird.⁸⁰

Mit seinem Modell der »populären Religion« weist Knoblauch u. a. auf einen Zusammenhang hin, der für diese Studie von entscheidender Bedeutung ist. Die Einbindung religiöser Subjekte in mediale Märkte dürfte eines der wichtigsten Kriterien bei den Ausformungs- und Konstruktionsprozessen gegenwärtiger Religiosität sein. Diese Einbindung deutet auf eine enge Verknüpfung von Subjekt- und Gesellschaftsebenen hin, die nach Knoblauch primär durch Kommunikation über neue Medienformate – im Zentrum sind hier interaktive bzw. digitale Medien – geschaffen wird. Im Anschluss an Knoblauch stehen daher auch in dieser Studie Medien als wichtiger Aushandlungsräum gegenwärtiger Religiosität im Blickpunkt. Der Einführung des Begriffs »populäre Religion« bzw. der Heraus-

75 Knoblauch 2009, 123.

76 Ebd., 124. Zu diesen christlichen Bewegungen zählt Knoblauch Evangelikale, Neupfingstler und Charismatiker. Vgl. ebd. 87ff.

77 Ebd., 124.

78 Ebd., 126.

79 Ebd.

80 Ebd., 271.

stellung des Begriffs der Spiritualität folgt die vorliegende Untersuchung hingegen nicht. Mit der Einführung des ersten Begriffs, der die Anpassung von Religion an eine konstatierte Populärkultur beschreiben möchte⁸¹, ist noch nicht klar, was gegenüber dem Religionsbegriff selbst gewonnen ist, außer einer Betonung gegenwärtiger Entgrenzungen und dem Hinweis auf eine Durchdringung verschiedenster gesellschaftlicher und religiöser Bereiche. Ähnlich verhält es sich mit dem Begriff Spiritualität. Dieser Begriff ist primär als eines unter weiteren diskursiven Elementen um die Aushandlungen gegenwärtiger Religiosität zu sehen. Am Formungs- und Positionierungsprozess dieser Vokabel und ihrer jeweiligen inhaltlichen Zuschreibungen wirken derzeit religiöse ebenso wie wissenschaftliche Akteure mit. Als etische Beschreibungskategorie ist daher momentan noch kein Vorteil gegenüber dem Religionsbegriff gegeben.

Im Hinblick auf die Entgrenzung religiöser Bereiche und das Auswahl- und Kombinationsverhalten religiöser Akteure wird in den Studien von Knoblauch aber auch von Bochinger, Engelbrecht und Gebhardt Folgendes deutlich: Insbesondere Elemente, die religionsgeschichtlich dem sogenannten »New Age« oder für den deutschsprachigen Raum der »Esoterik« zugerechnet werden, stehen hoch im Kurs. Bemerkenswert in den aktuellen Bemühungen zur Beschreibung und Fassung von Konstellationen gegenwärtiger Religiosität scheint mir, dass in der Forschung zwar vielfach konstatiert wird, dass beispielsweise der Glaube an Reinkarnation, an Gott als Energie oder an das Leben als fortschreitenden »spirituellen« Entwicklungsprozess mittlerweile gängige Elemente in Religiositätskonstruktionen sind, forschungs- und religionsgeschichtlich der Bereich der Esoterik bzw. des New Age jedoch weiterhin meist als separates Feld beschrieben wird. In einem Exkurs wird im Folgenden kurz dargestellt, wie mögliche Entwürfe zur Konzeptionalisierung von »Esoterik« bzw. »New Age« aussehen.

Exkurs: Esoterik und New Age

In der Religionswissenschaft gibt es inzwischen eine breite Palette an theoretischen Ansätzen und empirischen Studien zu dem Bereich, der im englischsprachigen Raum als »New Age« bezeichnet wird. Ein wesentlicher Grund für die verstärkte Aufmerksamkeit ist die Tatsache, dass die New Age-Bewegung nicht nur einen spezifischen religiösen oder spirituellen Kontext darstellt, sondern vielmehr ein breites Spektrum von Ideen, Praktiken und Lebensstilen umfasst, die sich über verschiedene Religionen und Kulturen hinweg erstrecken. Eine weitere Ursache liegt darin, dass die New Age-Bewegung eine wichtige Rolle bei der Entwicklung moderner spiritueller und transpersonaler Theorien gespielt hat. Diese Theorien versuchen, die traditionellen spirituellen Erkenntnisse mit den modernen Erkenntnissen der Psychologie, der Biologie und der Physik zu verbinden. Ein Beispiel hierfür ist die Arbeit von Carl Gustav Jung, der die Archetypentheorie entwickelte, um die spirituellen Erfahrungen der New Age-Bewegung zu erklären. Eine weitere Theorie, die die New Age-Bewegung beeinflusst hat, ist die Transpersonal Psychology, die die spirituelle Erfahrung als einen höheren Zustand der Bewusstseinsexistenz ansieht. Diese Theorie hat die New Age-Bewegung dazu inspiriert, neue Wege der spirituellen Erfahrung zu suchen, wie z.B. die Meditation, die Reise nach Indien oder die Teilnahme an spirituellen Zeremonien. Die New Age-Bewegung hat auch die Entwicklung von spirituellen Praktiken wie der Reiki-Massage, der Aromatherapie und der Reiki-Massage beeinflusst. Diese Praktiken werden oft als Heilmethoden angesehen, die die spirituelle Erfahrung unterstützen sollen. Eine weitere Theorie, die die New Age-Bewegung beeinflusst hat, ist die Transpersonal Psychology, die die spirituelle Erfahrung als einen höheren Zustand der Bewusstseinsexistenz ansieht. Diese Theorie hat die New Age-Bewegung dazu inspiriert, neue Wege der spirituellen Erfahrung zu suchen, wie z.B. die Meditation, die Reise nach Indien oder die Teilnahme an spirituellen Zeremonien. Die New Age-Bewegung hat auch die Entwicklung von spirituellen Praktiken wie der Reiki-Massage, der Aromatherapie und der Reiki-Massage beeinflusst. Diese Praktiken werden oft als Heilmethoden angesehen, die die spirituelle Erfahrung unterstützen sollen.

81 Knoblauch 2009, 198.

chigen Raum primär mit »New Age«⁸², im deutschsprachigen Raum eher mit »Esoterik« betitelt wird.⁸³

Mit Sicherheit eine der wichtigsten Arbeiten publizierte 1996 der niederländische Religionswissenschaftler Wouter Hanegraaff. Dieser zeichnet verschiedene Episoden einer Geschichte der »westlichen Esoterik« nach, wobei für ihn die Aufklärung eine deutliche Zäsur darstellt. In seiner Monographie »New Age religion and Western culture«⁸⁴ liegt der Schwerpunkt auf der Beschreibung des sogenannten »New Age Movement«, das er als gegenwärtige Ausformung von westlicher Esoterik betrachtet. Hierunter fasst er bestimmte religiöse Bewegungen vor allem der 1950er bis 1990er Jahre, denen als eine Art Basiskonstante in erster Linie die Verwendung holistischer Konzepte zugrunde liegt. Unter dem Begriff »westliche Esoterik« fasst der Autor Folgendes:

... Western Esotericism refers to a cluster of specific currents (the revival of hermicism and the so-called ›occult philosophy‹ in the early modern period as well as its later developments; alchemy, Paracelsianism and Rosicrucianism; Christian kabbalah and its later developments, theosophical and illuminist currents; and various occultist and related developments during the nineteenth and twentieth centuries, up to and including popular contemporary currents such as the New Age movement).⁸⁵

-
- 82 In englischsprachigen Publikationen findet sich auch des Öfteren der Zusatz »movement«, der zumindest in einigen Kontexten eine gewisse Einheitlichkeit oder Organisation des Phänomenbereichs suggeriert. Vgl. Melton 2007, 78f. Zum Begriff »New Age« ist in jüngerer Zeit auch zu beobachten, dass er zugunsten anderer Begriffe aufgegeben wird. Während z. B. Steven Sutcliffe in seinen älteren Publikationen noch den Begriff »New Age« verwendet (z. B. Sutcliffe 1997), rückt er in jüngerer Zeit mehr und mehr davon ab. In seinem im Jahr 2000 erschienenen Band »Beyond New Age« bemerkt er in der Einleitung, dass »New Age« immer mehr als »particular codeword in a larger field of modern religious experimentation« zu sehen ist und die Herausgeber des Bandes sich daher für den umfassenderen Begriff »alternative spirituality« entschieden hätten. Sutcliffe 2000, 1.
- 83 Vgl. Hammer 2001, 16-22. Ein Überblick über ältere Ansätze aus dem soziologischen, theologischen und religionswissenschaftlichen Bereich ist bereits bei Bochinger 1994 zu finden.
- 84 Hanegraaff 1998.
- 85 Hanegraaff 2007, 43.

Hanegraaff entwirft damit ein eigenständiges religionsgeschichtliches Segment, an dessen aktuellem Ende das »New Age Movement« steht⁸⁶ und dessen Beginn er ab der Mitte des letzten Jahrhunderts verortet. Er teilt dieses »Movement« in verschiedene Perioden⁸⁷ ein: die 1950er bis 60er Jahre bilden das sogenannte »Proto-New Age Movement«, das vor allem geprägt ist durch Ufo-Gruppierungen. Die 1960er Jahre bilden bis Beginn der 1970er Jahre das sogenannte »New Age in a restricted sense«, in dem ein noch relativ enger Kreis von Gruppierungen ein neues spirituelles Zeitalter auf Erden verwirklichen wollte. Ab den 1970er Jahren folgt das sogenannte »New Age in a General sense«, in dem nun Ideen des vergangenen Jahrzehnts transformiert und verstärkt an eine breiter werdende Masse innerhalb westlicher Gesellschaften kommuniziert wurden. Diese Entwicklung hält nach Hanegraaff bis heute an, auch wenn statt »New Age« heute von Seiten der Akteure andere »Labels« (Body-Mind-Spirit, Spirituality) benutzt würden. Hanegraaff scheint hier selbst noch unentschlossen, wie er gegenwärtige Entwicklungen in westlichen Ländern benennen soll. Inhaltlich identifiziert er im »New Age Movement« verschiedene wichtige Elemente wie Channeling, Neopaganismus oder Heilungskonzepte. Diese beziehen sich trotz ihrer Diversität alle auf die Idee einer sogenannten »holistic gnosis«⁸⁸. Damit stünden sie im Gegenkurs zu einer allgemein vorherrschenden kulturkritischen Haltung, die sich insbesondere in Form von rationalistischem und dualistischem Denken zeige.

Überblickend wird deutlich, dass Hanegraaff »New Age« als ethischen Begriff vorschlägt, verstanden als ein religionsgeschichtliches Element von westlicher Esoterik, dessen Reichweite sich durchaus auf gegenwärtige Kontexte erstreckt. Er arbeitet zentrale inhaltliche Elemente von New Age heraus, die für ihn eine Zuordnung ermöglichen. Basis für die Erarbeitung dieser Elemente sind bei ihm jedoch ausschließlich »Bestseller« des New Age. Dies hat zur Folge, dass sein Bild von New Age lediglich ein Segment des Bereichs veranschaulicht, nämlich das diskursiv-wortführender Akteure. Insgesamt stellt Hanegraaff die westliche Esoterik als ein Element europäischer Religionsgeschichte dar, deren dominante Akteure durch vielfache Rezeptionslinien miteinander verknüpft sind. Für den geschichtlich jüngsten Teil dieser Historie entwirft er mit dem Begriff des »New Age Movement« ein selbstständiges neues Segment, das er anhand des untersuchten Materials als empirisch begründet erachtet. Wie Michael Bergunder zu Recht kritisiert, findet sich bei Hanegraaff jedoch auch der Gedanke,

86 Zur Kritik siehe Bergunder 2008.

87 Siehe zu folgendem ausführlich Hanegraaff 2007, 26-31.

88 Hanegraaff 2007, 42.

Esoterik als »Ergebnis eines polemischen Ausschließungs-Diskurses im Westen« zu fassen, »betrieben von der etablierten Religion, Philosophie und Wissenschaft.«⁸⁹ Esoterik werde so »zum Gegenpart dominanter kultureller Selbstverständigungsprozesse der westlichen Kultur- und Religionsgeschichte«⁹⁰ stilisiert. Hierbei ist insbesondere die darin inhärente Dichotomie zu kritisieren, die sich »kaum sinnvoll historisch überprüfen und operationalisieren«⁹¹ lässt.

Ein anderer Versuch, Esoterik religionswissenschaftlich zu fassen, wurde von Kocku von Stuckrad unterbreitet. Im Gegensatz zu Esoterikforschern, die wie beispielsweise Antoine Faivre von einer Traditionsbildung zwischen dem 15. und 17. Jahrhundert und von einer kontinuierlichen Wirkungsgeschichte bis in die Gegenwart ausgehen⁹², möchte von Stuckrad den Untersuchungsbereich zeitlich von der Antike über das Mittelalter bis in die Gegenwart erweitern. Zu Beginnbettet von Stuckrad seinen Ansatz in aktuelle, in der Forschung derzeit verbreitete Perspektiven ein. Er verweist zunächst auf die generelle Pluralität und Dynamik, die für die Europäische Religionsgeschichte konstatiert werden kann⁹³ und in der religiösen Identitäten stetig kommunikativ ausgehandelt werden. So könnten auch einzelne religiöse Traditionen nicht isoliert voneinander betrachtet werden, sondern nur in ihren jeweiligen diskursiven Verschränkungen. Begrifflich möchte er zwischen »Esoterik« und »dem Esoterischen« differenzieren:

Deswegen ist es oft besser, von ›Esoterischem‹ zu sprechen anstatt von ›Esoterik‹, denn das Esoterische ist ein Element kultureller Prozesse, während die Rede von Esoterik suggeriert, es gebe eine zusammenhängende Lehre oder einen klar identifizierbaren Traditionsbestand. ... Wenn ich in diesem Buch von ›Esoterik‹ spreche, so fasse ich das Esoterische vielmehr als ein Diskuselement der Europäischen Religionsgeschichte auf.⁹⁴

Trotz der Bestrebungen von einer Reduktion der Vielfalt esoterischer Diskurse abzusehen, gibt von Stuckrad dennoch Elemente an, die »das Esoterische« auch inhaltlich zumindest grob abgrenzbar machen:

89 Bergunder 2008, 488.

90 Ebd.

91 Ebd., 489.

92 Siehe ausführlich Faivre 1994, 10ff.

93 Vgl. Gladigow 1995.

94 Stuckrad 2004, 20f.

Dreh- und Angelpunkt aller esoterischen Traditionen sind Erkenntnisansprüche, die auf das »eigentliche« oder das absolute Wissen abheben, und die Modi, dieses Wissen verfügbar zu machen⁹⁵

Inwieweit er sich mit der Festlegung eines solchen Grundcharakteristikums des Esoterischen bzgl. seines diskursorientierten Forschungsansatzes selbst widerspricht, bleibt schwer zu entscheiden, da seine Ausführungen zum Thema »Diskurs« im Rahmen des Buches rudimentär bleiben. Im Weiteren charakterisiert er diese Elemente des Esoterischen näher, indem er bestimmte Modi, Topoi und Motive des Esoterischen genauer benennt:

Die Modi, in denen sich ein Diskurs absoluter Erkenntnis entfaltet, haben mit der *Dialektik von Verborgenem und Offenbartem zu tun*, Was einen Diskurs esoterisch macht, ist die Rhetorik einer verborgenen Wahrheit, die auf einem bestimmten Weg enthüllt werden kann und gegen andere Deutungen von Kosmos und Geschichte – nicht selten die der institutionalisierten Mehrheit – in Stellung gebracht wird.⁹⁶

Als ein »wiederkehrendes Element in der Geschichte der Esoterik von der Antike bis zur Gegenwart« nennt der Autor z. B. die »Konstruktion einer Kette von »Eingeweihten« oder auch die »Betonung individueller Erfahrungen« in der Beschreibung der »Suchenden« nach den »höhere(n) Wahrheiten.«⁹⁷

Im Hinblick auf die terminologischen Probleme, die bei der Untersuchung des modernen Esoterischen mit dem Begriff »New Age« auftreten, verweist auch von Stuckrad auf die Diversität der emischen und etischen Perspektiven. Nach einer kurzen Betrachtung vor allem der emischen Begriffsgeschichte – eine Reflexion etischer Begriffsproblematisierungen spart von Stuckrad aus – kommt der Autor zu folgendem Schluss:

Man muss wohl sagen, dass es sich bei ›New Age‹ lediglich um eine Episode der euro-amerikanischen Religionsgeschichte des zwanzigsten Jahrhunderts handelt, eine Episode, die durch Zuschreibung von außen – also vonseiten kritischer Außenstehender und durch wissenschaftliche Darstellungen – künstlich am Leben gehalten wurde. Aus diesem negativen Befund zu folgern, dass auch die Untersuchung der zugrunde liegenden Gegenstände

95 Stuckrad 2004, 21.

96 Ebd. [Herv.i.O.].

97 Ebd., 22.

obsolet geworden ist, wäre jedoch falsch. Große Teile der fälschlich als »New Age« beschriebenen Szene lassen sich nämlich zutreffend als moderne Esoterik verstehen.⁹⁸

Mit der pauschalen negativen Qualifizierung der »New Age«-Terminologie weist von Stuckrad gleichzeitig auch wissenschaftliche Bemühungen zurück, die den Begriff als eine etische Arbeitskategorie zu etablieren suchten. An diesem Entwurf zur Esoterik kritisiert Bergunder zu Recht, dass der Autor seine herausgearbeiteten Merkmale des Esoterischen »transhistorisch und transkulturell« verorte und Esoterik »damit als ein zeitlich und räumlich entgrenzter Gegenstand bestimmt«⁹⁹ werde. Er sieht von Stuckrads Konzept daher »im Widerspruch zu einem kulturwissenschaftlichen Ansatz« stehend, gerade weil von Stuckrad auch die Interdependenzen zwischen emischen und etischen Gegenstandsbestimmungen nicht weiter betrachtet.¹⁰⁰

Bergunder selbst stellt diesen beiden bekannten und von ihm kritisierten Entwürfen seinen eigenen Ansatz entgegen, den er als dezidiert kulturwissenschaftlich orientiert versteht. Er greift dabei auf aktuelle diskurstheoretische Ansätze zurück und versucht so, die Diskussion um Esoterik weg von einer inhaltlich-essentiell orientierten Bestimmung hin zu einer Betrachtung des Aushandlungsgeschehens aus einer wissenschaftlichen Metaperspektive zu bringen. Zunächst klärt er: »»Esoterik« wird formal als Name angesehen ..., den die ›Menschen‹ (Esoteriker wie Esoterikforscher) einem bestimmten Diskurs über Religion und Wissenschaft geben.«¹⁰¹ Zentral ist hierbei, dass sich dieser Diskurs erst durch die stetigen Aushandlungs- und Positionierungsleistungen der beteiligten Akteure (Wissenschaftler, Esoteriker aber auch weiterer Akteursgruppen) formt, die eingebunden sind in die jeweiligen historischen und kulturellen Kontexte. Unter Verwendung des im Sinne von Ernesto Laclau gebrauchten Begriffs des »leeren Signifikanten«¹⁰² fasst Bergunder Esoterik »als diskursive(n) Knotenpunkt«¹⁰³, der netzwerkartig »durch eine Diskursgemeinschaft und in verschiedenen Diskursfeldern artikuliert und reproduziert wird.«¹⁰⁴ Zu dieser Diskursgemeinschaft gehören nach Bergunder eben nicht nur »Esoteriker«, sondern auch Journalisten (in verschiedenen Medien) oder Wissenschaftler, die in ihren jewei-

98 Stuckrad 2004, 229.

99 Bergunder 2008, 487.

100 Ebd.

101 Ebd., 481.

102 Ebd., 495.

103 Ebd., 498.

104 Ebd., 500.

ligen historischen Kontexten und im Rahmen »strittiger Machtdiskurse« den Knotenpunkt Esoterik aushandeln. Die diskursiven Netzwerke, die im Zusammenwirken von Diskursgemeinschaft und Diskursfeldern entstehen, können dabei in synchronen wie auch diachronen Beziehungen zueinander stehen.¹⁰⁵ In Bezug auf die Gegenstandsbestimmung hält der Autor für die synchrone Dimension fest, dass hier »das zur Esoterik gerechnet [wird], das zu demselben Zeitpunkt Anteil an ein und demselben diskursiven Netzwerk hat.«¹⁰⁶ Die Anteile an diesem Aushandlungsgeschehen sind nach Bergunder dabei keinesfalls gleich, sondern die »Repräsentationsmacht« und »die Intensität der Beziehungen« innerhalb des Netzwerks seien höchst unterschiedlich verteilt. Soll Esoterik hingegen auch als historischer Gegenstand gefasst werden und eine diachrone Perspektive angelegt werden, so kann davon nur dann gesprochen werden, wenn sich zwischen verschiedenen synchronen Netzwerken ein »historisch nachweisbare[r] Rezeptions- und Traditionszusammenhang«¹⁰⁷ zeigen lasse.

Diese theoretischen Überlegungen muss der Autor nun für eine forschungs-pragmatische Umsetzung konkretisieren. Da der Untersuchungsgegenstand nach Bergunders Vorschlag erst »mit und bei der Rekonstruktion des esoterischen Netzwerkes«¹⁰⁸ inhaltlich näher bestimmt werden kann, stellt sich konkret die Frage nach dem Einstiegspunkt in die Forschung. Diese wichtige, gleichzeitig aber auch schwierige Frage des Ansatzes beantwortet Bergunder wie folgt:

Das [der Einstiegspunkt, N.M.] kann in unserem Falle nur der Bereich sein, in dem, mit Eagleton gesprochen, ›die Menschen‹ einer diskursiven Praktik den Namen ›Esoterik‹ geben, und es sollte dort eingesetzt werden, wo dies zum letzten Mal in der Geschichte der Fall war, also in der Gegenwart. Dabei geht es nicht um das nominale Auftreten des Begriffs Esoterik, sondern um Esoterik als leeren Signifikanten und insbesondere um die damit verbundenen Äquivalenzketten.¹⁰⁹

Eine diachron-orientierte Forschung könne daher immer nur über eine historische Rekonstruktion geschehen, nicht aber – wie in vielen anderen Ansätzen – aus einer fortschreitenden Traditionskonstruktion bis in die Gegenwart. Für nachweisbare oder fehlende Rezeptionszusammenhänge synchroner Netzwerke bringt Bergunder einige schlüssige Beispiele, dennoch klärt er die Problematik

105 Bergunder 2008, 498f.

106 Ebd., 500.

107 Ebd., 501.

108 Ebd.

109 Ebd., 502.

um den Einstiegspunkt in das Forschungsfeld nicht in vollem Umfang. Im Hinblick auf die divergierenden Ansätze von Hanegraaff und Bochinger¹¹⁰ konstatiert Bergunder, dass die Entscheidung über den Einstiegspunkt »nur im Rückgriff auf die konkrete Interpretation der jeweiligen historischen Quellen gefällt«¹¹¹ werden könne. Doch wie kann ein Forscher unter der Annahme, dass der Untersuchungsgegenstand der Esoterik nur im Rahmen der Rekonstruktion diskursiver Netzwerke zu fassen sei, die Quellen als für das Forschungsfeld relevant identifizieren? Eine Identifikation rein über die Verwendung des Begriffs »Esoterik« ist in vielen Fällen nicht gegeben, da in den diskursiven Aushandlungen – wie bereits angeführt – auch andere Begriffe eingesetzt werden. Versteht man Esoterik als leeren Signifikanten, erhöht das die Schwierigkeit der Identifikation in der Empirie noch stärker, obwohl die Anwendung des theoretischen Konzepts im Bereich Esoterik sehr gewinnbringend ist.

Abgesehen von den Schwierigkeiten einer konkreten Anwendung im Untersuchungsfeld bleibt im Hinblick auf Bergunder festzuhalten, dass er einen diskursiv-orientierten Ansatz entwirft, der prinzipiell nicht von festgeschriebenen Grenzen des esoterischen Diskurses ausgeht und der somit offen wäre für Reflexionen zur Rolle von Esoterik in Konstellationen gegenwärtiger Religiosität.

Gerade im englischsprachigen Bereich liegen noch zahlreiche Arbeiten zu New Age vor, die an dieser Stelle nicht mehr ausführlich beleuchtet werden können.¹¹² Zum Abschluss dieses Exkurses bleibt jedoch festzuhalten, dass sich, gleichgültig ob Ansätze eher einer inhaltlichen oder einer diskursiven Bestimmung des Untersuchungsfeldes folgen, die Tendenz abzeichnet, New Age bzw. Esoterik als eigenständigen religionsgeschichtlichen Bereich herauszuarbeiten, der – je nach Ansatz – über eine eigene historische Tradition verfügt. Unter dem Schlagwort »Spiritualität«, welches allerdings meist nur unzureichend in Beziehung gesetzt wird zu »New Age«, gibt es neuere, vor allem marktorientierte Studien, die verstärkt deren Verflechtung zu kulturellen und wirtschaftlichen Bereichen in den Fokus nehmen.¹¹³ Die sonst konstruierte Eigenständigkeit des Untersuchungsfeldes dürfte mitunter auch darauf zurückzuführen sein, dass die New-

110 Im Gegensatz zu Hanegraaff beschreibt Bochinger Esoterik bzw. New Age nicht als religionsgeschichtlich gewachsenes Segment, sondern versteht darunter einen »Sammelbegriff« für die komplexen und dynamischen Entwicklungen gegenwärtiger Religiosität. Vgl. Bochinger 1994, 103.

111 Bergunder 2008, 502.

112 Vgl. z. B. Lewis & Gordon 1992; Sutcliff 1997, 2000; Heelas 1999; Kemp & Lewis 2007.

113 Vgl. Carrette & King 2005; Hero 2009.

Age bzw. Esoterikforschung erst im Laufe der letzten Jahre an Ansehen innerhalb wissenschaftlicher Kreise gewonnen hat und es daher auch deziert ein Anliegen der Forschenden ist, einen möglichst klar umgrenzten Untersuchungsbe- reich zu schaffen.

Ende des Exkurses

Nach diesem Exkurs lassen sich einige Punkte festhalten, die zunächst den Ausgangsrahmen für die vorliegende Arbeit bilden.

Viele neuere Ansätze, die sich Formen gegenwärtiger Religiosität zuwenden, nehmen explizit oder implizit an, dass es in der Moderne zu grundlegenden Veränderungen gekommen ist. Ging man vorher fast wie selbstverständlich von durch und durch religiös geprägten Gesellschaften aus, in denen bezogen auf westliche Kontexte meist eine oder nur wenige religiöse Traditionen eine leitende Position innehatten, wurden nun Wandlungen hinsichtlich der Zugehörigkeit aber auch der Differenzierung festgestellt. Als Einfluss nehmende Faktoren gelten u. a. gesellschaftliche Wandlungsprozesse wie Industrialisierung und Technisierung, Migrationsbewegungen, eine zunehmende Globalisierung und eine steigende Mediatisierung. Insbesondere religiöse Institutionen und ihre Mitglieder traten hier zunächst in den Fokus der Untersuchungen, bevor auch deren Verhältnis zu »privater« Religiosität thematisiert wurde. Die Subjektebene rückte vor allem in einigen rezenten qualitativen Untersuchungen verstärkt ins Zentrum. Hier wurden erste Anhaltspunkte herausgearbeitet, wie religiöse Akteure in ihren, oft narrativen Konstruktionen Religiosität gestalten und kommunizieren.

Für die meisten dieser Diskussionen ist kennzeichnend, dass eine detaillierte Bestimmung gegenwärtiger Religiosität zugunsten von Diskussionen um das Verhältnis von Religion und Gesellschaft zurücktritt. Außer in Migrationsstudien – hier stehen z. B. Islam oder Buddhismus im Vordergrund – gehen viele Ansätze von einer durchgängigen »Christlichkeit« verbunden mit einer Kirchenmitgliedschaft der Akteure aus, die je nach Ansatz abnimmt, sich ins Private zurückzieht oder transformiert wird. Im Hinblick auf die Transformation von Religiosität sind es dann jedoch primär Elemente, die dem Bereich der Esoterik zugeschrieben werden, die als Einfluss nehmend gelten: Ayurveda, Feng Shui, Yoga, Engel, Reinkarnation betrachtet beispielsweise Knoblauch in seinen Studien zu »populärer Religion« näher. Sowohl das inhaltliche Angebot an religiösen und rituellen Elementen, die zur Auswahl stehen für die Konstruktionsprozesse gegenwärtiger Religiosität, als auch deren Quantität und Qualität sind jedoch nahezu unüberschaubar. So wird zwar festgestellt, *dass* religiöse Akteure sich hier bedienen, *warum* jedoch bestimmte Elemente ausgewählt werden, andere nicht

und *wie* diese Elemente zusammengebaut werden, wird vielfach nicht näher beschrieben.¹¹⁴ Konstellationen gegenwärtiger Religiosität bleiben daher inhaltlich oft unterbestimmt, während sie strukturell – vor allem im Hinblick auf ihre gesellschaftliche, mediale, ökonomische oder politische Vernetzung – wesentlich detaillierter analysiert werden.

Dieser Befund ist die Ausgangslage für die vorliegende Studie. Die Desiderate aus der bisherigen Forschung – eine unzureichende Verknüpfung subjektiver mit gesellschaftlichen Ebenen und eine Unterbestimmung inhaltlicher Komponenten und deren Konstruktionen – können nicht umfassend im Rahmen dieser einen Studie aufgearbeitet werden. Es soll jedoch versucht werden, anhand des zu untersuchenden Materials beide Punkte weiterführend zu reflektieren.

114 Eine Ausnahme bilden hier neuere, vor allem qualitativ orientierte Studien wie z. B. die bereits genannte von Bochinger, Engelbrecht & Gebhardt (2005, 2009).