

Inhalt

Vorwort	9
Einleitung	11
1. Problemlage und Forschungsinteresse	11
2. Stand der Forschung	18
3. Gegenstand und Fragestellung	25
4. Religionsbegriff	30
5. Disziplinäre Verortung der Studie	32
6. Methode und Methodologie	34
7. Art und Gliederung der Forschungsarbeit	47
A. Der Alpha(live)-Kurs – Ein ABC des christlichen Glaubens	49
1. Herkunft und Entstehung	49
2. Verbreitung und Erfolg	51
3. Struktur und Strategie	56
4. Aufbau und Programm	61
4. 1. Die Inhalte des Kurses	61
4. 2. Der Ablauf des Kurses	65
4. 3. Das Wochenende in der Kursmitte	73
B. Das Hauptthema in den Daten – »Die Rede von der Erfahrung«	75
C. »Die Rede von der Erfahrung« im Kontext von Didaktik, Religions- und Wissenschaftsgeschichte	85
1. »Erfahrung« als didaktisches Mittel	85
1. 1. Lehren und Lernen: der konstruktivistische Hintergrund	85
1. 2. Das Prinzip des »Top-Down-Bottom-Up«	92
1. 3. Kurzer Exkurs: andere evangelistische Methoden	98

2.	Die »religiöse Erfahrung« im protestantischen Christentum der Erneuerungsbewegungen	104
2. 1.	Von Pietisten, Evangelikalen und Charismatikern	104
2. 1. 1.	Erneuerungsbewegungen seit dem 17. Jahrhundert	104
2. 1. 2.	Die Erfahrungs-komponente im Glaubensdesign	105
2. 1. 3.	Subkultur in der Moderne	110
2. 1. 4.	Entwicklungen in der Spätmoderne: Evangelikale und Charismatiker in Europa und Amerika	114
2. 2.	Das globale charismatische Unternehmen Alpha(live)	122
3.	Religion(en) als »Erfahrung« und »Ausdruck« im wissenschaftlichen Diskurs in Vergangenheit und Gegenwart	127
3. 1.	»Religiöse Erfahrung« zwischen Unmittelbarkeit und Mittelbarkeit: theologische und religionsphänomenologische Erklärungen	127
3. 2.	»Religiöse Erfahrung« als Bezugsproblem im Modell »Religion als Kommunikation«: religionssoziologische und kultur-anthropologische Ansätze	141
3. 2. 1.	»Religion« zwischen Individualität, Sozialität und Kommunikation	141
3. 2. 2.	»Religiöse Erfahrung(en)« und die kommunikative Konstruktion »transzendenter Wirklichkeit(en)«	149
3. 2. 3.	Kommunikatives Handeln: Sprache und Verstehen	161
D. Das Fallbeispiel Alpha(live): »Religiöse Erfahrung« als Kategorie in der kommunikativen Konstruktion der »transzendenten Wirklichkeit«		169
1.	Theoretischer Rekurs: Mitteilen und Verstehen	169
2.	Die Anbietenden: die kommunikative Konstruktion der »Erfahrbarkeit« und der »Erfahrung« von »transzendenter Wirklichkeit«	174
2. 1.	Die kommunikativen Mittel zur Konstruktion der »Erfahrbarkeit« der »transzendenten Wirklichkeit«	174
2. 1. 1.	Legitimierung und Positionierung	176
2. 1. 2.	Illustrierung und Exemplifizierung	198
2. 1. 3.	Inszenierung und Evokation	217

2. 2.	Die kommunikativ konstruierten Erfahrungsdimensionen transzendenter Wirklichkeit	229
2. 2. 1.	Beziehung und Kommunikation	229
2. 2. 2.	Bekehrung und Transformation	239
2. 3.	Zusammenfassung	253
3.	Die Teilnehmenden: die kommunikative Rekonstruktion der »Erfahrbarkeit« und der »Erfahrung« von »transzendenter Wirklichkeit«	258
3. 1.	Die kommunikative Rekonstruktion der »transzendenten Wirklichkeit« und ihrer »Erfahrbarkeit«	258
3. 1. 1.	Validierung und Positionierung	258
3. 1. 2.	Illustrierung und Exemplifikation	286
3. 1. 3.	Experiment und Authentizität	290
3. 2.	Die kommunikativ konstruierten Erfahrungsdimensionen transzendenter Wirklichkeit	295
3. 2. 1.	Beziehung als Kommunikation	295
3. 2. 2.	Erlebnis, Transformation, Bekehrung	301
3. 3.	Zusammenfassung	311
E.	Zusammenfassung und Ausblick	317
1.	Der multifaktorielle Vermittlungs- und Verstehensprozess in bzw. post-Alphaive: »pluralistic turn« und verschobene »Grenzen«	317
2.	Erfolge und Misserfolge: Sinnsuche versus Vergemeinschaftung	322
	Schlusswort	333
	Anhang	337
	Bibliographie	341

Vorwort

Das wissenschaftliche Interesse an *Religion* in der Gegenwartsgesellschaft und an religiös geprägten Standortbestimmungen spätmoderner Menschen in dieser Gesellschaft ist auch ein Interesse an Prozessen des Wandels der *Religion*, ihrer Bedeutung und ihrer Gestalt. Veränderungen in der religiösen Landschaft der schweizerischen Gesellschaft sind offensichtlich geworden, und die Diagnosen und Prognosen von Wissenschaftlerinnen und Journalisten zur Entwicklung der *Religion* – insbesondere des Christentums – in der Spätmoderne fallen längst nicht mehr so univok aus wie einst. Den Voraussagen der Säkularisierungstheoretiker, dass *Religion* im Prozess zunehmender Versprachlichung und Rationalisierung als normative Kraft und autoritative Regulationsmacht zunehmend obsolet werde¹, bis sie schließlich gar verschwinde², stehen nun Thesen von der Wiederkehr der Religionen³ und der Resakralisierung der Gesellschaft⁴ gegenüber, während zwischen diesen Extremen zahlreiche Autoren die beiden Trends als gleichzeitig gültige und typische Merkmale spätmoderner Gesellschaften verstehen.⁵ Die Diskussionen verlaufen kontrovers, denn je nach Datenbasis und Religionsdefinition, je nach erkenntnistheoretischen Prämissen ergeben sich unterschiedliche Resultate.⁶ Die Aufgabe der Wissenschaft, neue und alte Religionsformen empirisch zu erfassen, zu rekonstruieren und schließlich vor dem Hintergrund einer sich rasch wandelnden Gesellschaft zu deuten bleibt eine Herausforderung. Eine Möglichkeit, *Religion* in ihren historisch-kulturellen Gestalten zu erfassen und Aspekte ihres Wandels in der Gegenwart zu fokussieren, liegt in der Beobachtung ihrer aktuellen Tradierungsformen und -prozesse. Die *Religion* an der Basis, zwischen Vermittlung und subjektivem Verstehen,

-
- 1) Vgl. Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M. 1981.
 - 2) Vgl. Weber, Max: »Wissenschaft als Beruf«, in: Winkelmann, Johannes (Hg.): *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen 1988, S. 612.
 - 3) Riesebrodt, Martin: *Die Rückkehr der Religionen. Fundamentalismus und der »Kampf der Kulturen«*. München 2000; Graf, Friederich Willhelm: *Die Wiederkehr der Götter. Religion in der modernen Kultur*. München 2004.
 - 4) Meyer, Thomas: *Die Ironie Gottes. Religiösaufstimmung, Resakralisierung und die liberale Demokratie*. Wiesbaden 2005.
 - 5) Gebhardt, Werner: *Religion, Kultur und Gesellschaft. Zwischen Säkularisierung und Resakralisierung*. Opladen 1999. Casanova, José: *Public Religion in the Modern World*. Chicago / London 1994.
 - 6) Dieser Sachverhalt kommt im Buch von Roy Wallis and Steve Bruce sehr gut zur Geltung, wo sich die verschiedenen Autoren gegenseitig der unsachgemäßen Verwendung von Datenbasen bzw. des unkorrekten Vergleichens dieser Datenbasen beschuldigen, um dann ihre eigene Version und Interpretation vorzustellen: »Secularization. The Orthodox Model«, in: Bruce, Steve (ed.): *Religion and Modernization*. Oxford 1992, S. 8-30 versus ebd: Brown, Callum G.: *A Revisionist Approach to Religious Change*, S. 31-58.

steht auch im Zentrum der vorliegenden Forschungsarbeit, die sich dem charismatischen Christentum widmet, wie es sich derzeit im Glaubenskurs *AlphaLive* zeigt und beobachten lässt. Auf Erfolgskurs im In- und Ausland fordert das evangelistische Kursmodell charismatischer Prägung derzeit die historisch gewachsenen, kirchlichen Institutionen heraus und wird darum auch vor dem säkularisierungstheoretischen Hintergrund zu einem interessanten Untersuchungsgegenstand.

Die Entscheidung, in der eigenen Gesellschaft ein Segment christlicher Religiosität und Gemeinschaft zu untersuchen, ist nichts Neues, sie bringt aber ihre ganz eigenen Herausforderungen und Chancen mit sich. Gerade das »Springen« der Wissenschaftlerin zwischen den Sinnwelten, ihr Suchen nach einem guten Maß an Nähe und Distanz zu den Menschen im Feld, führte sie in die viel beschriebene Rolle des »marginal man«⁷ bzw. der »marginal woman«, die es fortlaufend zu reflektieren galt. Ein Spannungsfeld öffnete sich zwischen dem wissenschaftlichen Credo der Neutralität und der Forschungspraxis selbst, deren Herausforderung darin bestand, zwischen der empathischen Feldarbeit und der wertneutralen Analyse zu vermitteln. Im vorliegenden Bericht dringen darum Aspekte dieser Auseinandersetzung mit den methodologischen und erkenntnistheoretischen Grundlagen des eigenen religionswissenschaftlichen Tuns punktuell immer wieder an die Oberfläche.

All jenen Personen, die mich während und nach den teilweise intensiven Feldforschungsaufenthalten in meinen Bemühungen um einen adäquaten Umgang mit Daten und Theorien unterstützten und ermutigten, die mit mir diskutierten oder mich bei wichtigen Entscheidungen berieten, spreche ich hier meinen herzlichen Dank aus. Prof. Dr. Christoph Bochinger stand mir in der ersten Hälfte meiner Forschungsarbeit zur Seite. Herr Dr. Thomas Brüsemeister von der Universität Hagen unterstützte mich wiederholt bei methodischen Fragen und Entscheidungen. Frau Prof. Dr. Daria Pezzoli-Olgiati wurde mir vor Ort zu einer guten und verlässlichen Gesprächspartnerin und Beraterin, und Frau Prof. Dr. Dorothea Lüddeckens begleitete mich durch die zweite Phase meines Forschungsprojekts. Ebenfalls gehören mein Dank und meine Wertschätzung den Teilnehmerinnen und Teilnehmern des religionswissenschaftlichen Forschungsseminars für ihr Mitdenken und ihre konstruktive Kritik. Allen voran spreche ich aber jenen Menschen meinen Dank aus, die mich im Feld an ihrem Denken und Handeln Anteil nehmen ließen. Ihre Offenheit und ihr Vertrauen gegenüber meinem Vorhaben, aber auch ihre Bereitschaft, sich beim Gegenlesen des vorliegenden Berichts in die wissenschaftliche Perspektive hineinzudenken, beeindruckten mich. Last but not least gilt mein herzlichster Dank meinem Mann Jürg und meinen drei Kindern, Lenz, Felix und Vera Baumann. Ihr Verständnis, ihre Unterstützung, ihre Ermutigungen und ihr Humor machten es mir erst möglich, dieses Projekt überhaupt anzupacken.

7 Stonequist, Everett V.: *The Marginal Man*. New York 1961.

Einleitung

1. Problemlage und Forschungsinteresse

Die Post- oder Spätmoderne⁸ markiere das Ende aller »großen Erzählungen«⁹, heißt es in zeitdiagnostischer Literatur immer wieder. Während die Moderne die Überzeugung von einer allumfassenden kosmischen und politischen Ordnung des Seins zu entzaubern und bestenfalls noch durch den Sinn für eine moralische Ordnung zu ersetzen vermochte, habe die Post- oder Spätmoderne in den nordatlantischen Gesellschaften den Prozess der Dekonstruktion und der Fragmentierung auch der letzten Gewissheiten und Ideale eröffnet. Als eine dieser »großen Erzählungen«, die im Zuge der modernisierungsbedingten Ausdifferenzierung und funktionalen Diversifikation der westlichen Gesellschaften ihre breite Verankerung in der Bevölkerung, ihren öffentlich-politischen Einfluss, vor allem aber ihre »wirklichkeitsbegründende und weltbildformende Kraft«¹⁰ eingebüsst hat, gilt allgemein das Christentum, welches die »Rationalisierung«¹¹ der Gesellschaft – nach Max Weber ein besonderes und irreversibles Kennzeichen der abendländischen Kultur-entwicklung – seinerseits selbst ausgelöst bzw. ermöglicht habe.¹²

8) Als Epoche ist die Postmoderne – oder auch Spätmoderne – schwer zu definieren. Einerseits wird sie allgemein durch ihre Zurückweisung der Moderne von dieser unterschieden, andererseits als deren Vollendung dargestellt. Die Postmoderne wird als eine Reaktion auf die Moderne verstanden. Die zeitliche Einordnung der Epoche ist unterschiedlich, sie reicht von den 1960er Jahren bis zum Beginn der 1980er Jahre. Die im Anschluss an Lyotards Ausführungen geführte Diskussion um die Diagnose der Postmoderne, die in den 1980er Jahren sehr intensiv und mit großer Aufmerksamkeit in der intellektuellen Öffentlichkeit geführt wurde, ist seit den 1990er Jahren erlahmt. Vgl. Browning, G. K.: *Lyotard and the End of Grand Narratives*. Cardiff 2000; Butler, Christopher: *Postmodernism – A very short Introduction*. Oxford 2002.

9) Lyotard, Jean-François: *La condition postmoderne: Rapport sur le savoir*. Paris 1979.

10) Stolz, Fritz: *Grundzüge der Religionswissenschaft*. Göttingen, 3. Aufl. 2001, S. 143.

11) Nach Weber kam es vor allem mit der Emanzipation des Kapitalismus von dessen religiösen Vorgeschichte zu einer »Rationalisierung« zahlreicher Lebensbereiche, die zunehmend ihren eigenen Gesetzmäßigkeiten zu gehorchen begannen. Weber, Max: *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*. Erfstadt 2007 (1920), S. 160.

12) Marianne Weber beschreibt die Erkenntnis ihres Mannes, der Rationalismus sei eine Besonderheit der abendländischen Kultur, wie folgt: »Der Rationalisierungsprozess löst die magischen Vorstellungen auf, »entzaubert« und entgöttert zunehmend die Welt. Religion wandelt sich aus Magie in Lehre. Und nun zeigen sich nach Zerfall des primitiven Weltbildes zwei Tendenzen: einmal zur rationalen Beherrschung der Welt und andererseits zum mystischen Erlebnis. Aber nicht nur Religionen empfangen ihren Stempel durch das sich zunehmend entfaltende Denken – der Rationalisierungsprozess bewegt sich in mehreren Gleisen, und seine Eigengesetzlichkeit ergreift alle Kulturgebiete: Wirtschaft, Staat, Recht,

Die christliche Religion in der ausdifferenzierten Gesellschaft

Dieser der europäischen (Religions-)Geschichte inhärente Vorgang der »Rationalisierung« beschreibt einerseits die innerchristlichen Prozesse und andererseits die in den arbeitsteiligen Gesellschaften des Abendlandes typischen Entwicklungen: Während das Christentum in Situationen, in denen das religiöse Weltbild nicht mehr zu tragen vermochte, »Propheten« bzw. mit »Charisma«¹³ ausgezeichnete Persönlichkeiten hervorbrachte, die das etablierte Sinnsystem durchbrachen und neue bzw. der Realität besser angepasste Deutungsschemata und Handlungsweisen einsetzten, sonderten sich parallel dazu die gesellschaftlichen Bereiche etwa der Wirtschaft, Politik und »Religion« zunehmend voneinander ab. In der Folge kam es immer häufiger zu Spannungen zwischen den nicht-religiösen Lebensbereichen und der »Religion«, die oft gerade dann auftraten, wenn erstere von den inneren Entwicklungen der (christlichen) »Religion« profitiert hatten.¹⁴ Die gesellschaftlichen Teilbereiche stießen im Verlauf der Zeit ihre Wurzeln ab und wurden zu autonomen Wertsphären, die ihre eigenen Welterklärungen, aber auch ihre eigenen

die Wissenschaft und die Kunst. Vor allem die abendländische Kultur wird in all ihren Formen entscheidend mitbestimmt durch eine zuerst im Griechentum entwickelte methodische Denkart, der sich im Zeitalter der Reformation auch eine an bestimmten Zwecken orientierte methodische Lebensführung zugesellt: Diese Vereinigung von theoretischem und praktischem Rationalismus unterscheidet die moderne Kultur von der antiken, und die Eigenart beider scheidet die moderne abendländische von der asiatischen Kultur. Freilich vollzogen sich auch im Orient Rationalisierungsprozesse, aber weder der wissenschaftliche, noch der staatliche, noch der wirtschaftliche, noch der künstlerische sind in die dem Okzident eigenen Bahnen eingelenkt. – Für Weber bedeutete diese Erkenntnis der Besonderheit des okzidentalen Rationalismus und der ihm zugefallenen Rolle für die abendländische Kultur eine seiner wichtigsten Entdeckungen.« Weber, Marianne: *Max Weber. Ein Lebensbild*. Tübingen 1926, S. 348 f.

- 13) Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der Verstehenden Soziologie*. hrsg. von Johannes Winckelmann, Tübingen, 5. Aufl. 1980.
- 14) Weber betonte, der Kapitalismus sei darum genauso wenig ohne das Christentum – in seiner Form als Protestantismus bzw. Calvinismus und Puritanismus – denkbar wie die Wissenschaft (*Die protestantische Ethik und der ›Geist‹ des Kapitalismus*, 1904/05). Doch als verantwortlich für die »Rationalisierung« der Welt betrachtete er die Religionsgeschichte vor allem deshalb, weil in ihr eine Scheidung der Welt der Tatsachen von der Welt der Sinnggebung vorgenommen wurde. Da der Anspruch, dass der Weltverlauf einen sinnvollen Vorgang darstelle, nicht einlösbar war, habe das Problem des ungerechten Leidens in der Welt die Tendenz gehabt, »stufenweise zu einer immer weiteren Entwertung der Welt fortzuschreiten«. Durch diese religionsgeschichtlich bedingte Entwertung der Welt erwuchs, so Weber, das Bewusstsein, dass die Welt und ihre Ordnungen einer Eigengesetzlichkeit gehorchten, d. h. die Entzauberung, nämlich die Scheidung zwischen einer Tatsachenwelt und ihrer Sinnggebung, hatte das praktische Postulat der Eigengesetzlichkeit der weltlichen Ordnungen geschaffen. Weber, Max, *MWG (Max Weber Gesamtausgabe) I*, 19, Tübingen 1989, S. 515; Kippenberg, Hans G.: *Die Entdeckung der Religionsgeschichte*. München 1997, S. 234-235.

Antworten auf die menschlichen Erfahrungen, etwa von Kontingenz, hervorbrachten. Sie forderten die »Religion« immer deutlicher heraus bzw. emanzipierten und verabschiedeten sich von ihr. Umfassende Sinngebungen erweisen sich seither in den (spät-)modernen Gesellschaften als unmöglich, die Welt ist nur noch ausschnittsweise erklärbar. Mit diesen Entwicklungen aber öffnete sich ein Raum für subjektive Sinnzuschreibungen, die zwar nicht mehr automatisch miteinander zu vermitteln waren, die aber den Nährboden bildeten, auf der die Religionsgeschichte sich in veränderter Form weiterentwickeln konnte.¹⁵

In den 1960er Jahren argumentieren die Soziologen Peter L. Berger und Thomas Luckmann, in Anlehnung an Max Weber, dass unter den veränderten gesellschaftlichen Bedingungen der (Spät-)Moderne vor allem die institutionell spezialisierte Religion des Christentums mit ihrem Allgemeinheitsanspruch, der sich einst auf nahezu alle Lebensbereiche bezog, immer mehr in eine Konkurrenzsituation zu den zahlreich gewordenen und autonomen Deutungsansprüchen anderer institutioneller Bereiche geraten sei. Die gesellschaftliche Bedeutung des institutionalisierten Christentums werde darum zusehends eingeschränkt, es verliere an Einfluss auf die Lebensführung der Menschen, und es habe seine breite Verankerung in der Sozialstruktur der Gesellschaft eingebüsst. Als Folge dieses Prozesses nennen Berger und Luckmann die »Pluralisierung« der Weltauffassungen, deren Struktur sie mit der eines freien Marktes vergleichen. Diese »Pluralisierung« und »Marktorientierung«¹⁶ der Weltanschauungen bzw. der Religionen hat, so stellen sie fest, ihrerseits schließlich eine Entwicklung in Richtung »Privatisierung« in Gang gesetzt, welche, als Bewegung der »Religion« in die »Sphäre des Privaten« verstanden, einhergeht mit dem Prozess der »Entinstitutionalisierung« und damit auch der »Enttraditionalisierung«.¹⁷ Damit waren auch die Voraussetzungen für eine »Individualisierung«¹⁸ im Bereich der »Religion« genannt¹⁹: Die aus traditionellen Bindungen und institutionellen Abhängigkeiten freigesetzten Individuen können in der Moderne, und in gesteigertem Maße in der Spätmoderne, ihre Zugehörigkeiten zu

15) Hock, Klaus: *Einführung in die Religionswissenschaft*. Darmstadt 2002, S. 86 f.; Stolz, Fritz 2001, S. 53-57; Knoblauch, Hubert *Religionssoziologie*. Berlin / New York 1999, S. 51-57.

16) Vgl. Berger, Peter L.: *A Far Glory. The Quest for Faith in an Age of Credulity*. New York 1992; Luckmann, Thomas: *Die unsichtbare Religion*. Frankfurt a. M. 1991. Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas: »Soziale Mobilität und persönliche Identität«, in: Luckmann, Thomas (Hrsg.): *Lebenswelt und Gesellschaft*. Paderborn 1980, S. 142-160.

17) Luckmann, Thomas 1991, S. 62 ff.

18) Gabriel, Karl (Hrsg.): *Religiöse Individualisierung oder Säkularisierung. Biographie und Gruppe als Bezugspunkte moderner Religiosität*, Gütersloh, 1996.

19) Schon Max Weber hatte festgestellt, dass sich mit der »Entzauberung« der äußerlichen Ordnungen Freiräume für subjektive Sinndeutungen aufgetan hatten. In der versachlichten Welt sei der Einzelne gezwungen, der Welt selber Sinn zu verleihen.

nehmend frei wählen und definieren. Die Individualisierungsthese, welche diese Entwicklungen für die gesamte moderne Gesellschaft zusammenfasst, wird heute von zahlreichen Vertretern und Vertreterinnen der Sozialwissenschaften gestützt.²⁰ Sie impliziert die »Subjektivierung« der »Religion«, d. h. eine Verlagerung des Fokus auf den Bereich der subjektiven Sinnzuschreibungen und Erfahrungen sowie der subjektiven Präferenzen und Interessen, die offensichtlich gerade in der heutigen Zeit immer mehr »zum Maßstab, Leitfaden und zur Quelle für Weltauffassungen« werden, wie Soziologen beobachten.²¹

Der säkularisierungstheoretische Diskurs

Die Konsequenzen dieser, in Kürze dargestellten, gesellschaftlichen Verschiebungen in der (spät)modernen Gesellschaft, wie sie in den soziologischen Diagnosen festgehalten werden, scheinen – darin sind sich die Experten einig – gerade die großen Kirchen Europas als einstige offizielle Vertreterinnen christlicher Religion und Religiosität tragen zu müssen. Ihre gesellschaftliche Relevanz und ihre Rolle ist offensichtlich für einen kontinuierlich wachsenden Anteil der Bevölkerung immer weniger evident, unhinterfragbar oder plausibel, denn seit Jahren verlieren die Institutionen in steigendem Maße Mitglieder, ohne dass ihnen die Rekrutierung neuer wirklich gelingt.²² Vor dem Hintergrund dieser Entwicklungen, von denen in

-
- 20) Für Ronald Hitzler bedeutet »Individualisierung« die Freisetzung des Menschen aus vielen überkommenen gemeinschaftlichen Verlässlichkeiten und Zwängen in eine Überfülle von heterogenen und oft antagonistischen, sozial vororganisierten Lebensstilpaketen, Sinnkonglomeraten und Ideologiengehäusen hinein. Die gesellschaftlichen Entwicklungen und Trends – der Gleichheitsgrundsatz, die Bildungsexpansion, die Auflösung der Normalarbeitszeitverhältnisse, die Erhöhung des durchschnittlichen Wohlstands, die Erosion der relativen kulturellen Verbindlichkeit des Kleinfamilien-Modells, und insbesondere die Verrechtlichung immer weiterer Lebensbereiche – setzten den spät- oder post-modernen Menschen auf eine Art »Optionen-Karussell«, ohne dass dieser damit von der Auferlegtheit unbeabsichtigter bzw. unbedachter Konsequenzen und dem Zwangscharakter des Entscheidens befreit sei, meint Hitzler. Nicht nur wird hier die eigene Wahl- und Entscheidungssituation zur permanenten Aufgabe des Individuums, auch stellen die Pläne, Entwürfe und Entscheidungen der anderen, insbesondere wenn sie die eigene Biographie tangieren, immer neue Herausforderungen an einen, die es zu meistern gilt. Hitzler, Ronald: »Verführung statt Verpflichtung. Die neuen Gemeinschaften der Existenzbastler«, in: Honnegger, Claudia / Hradil, Stefan / Traxler, F. (Hrsg.): *Grenzenlose Gesellschaft?* Opladen 1999, S. 223-233.
- 21) Knoblauch, Hubert: »Jeder sich selbst ein Gott in der Welt«, in: Hettlage, Robert / Vogt, Ludgera (Hrsg.): *Identitäten in der modernen Welt*. Wiesbaden 2000, S. 201-216, hier S. 204-206; Knoblauch, Hubert 1999, S. 120-122, 199-201.
- 22) Vgl. Engelhardt, Klaus et al. (Hrsg.): *Fremde Heimat Kirche. Die dritte EKD-Erhebung über Kirchenmitgliedschaft*. Gütersloh 1997; Dubach, Alfred / Campiche, Roland J. (Hrsg.): *Jede(r) ein Sonderfall? Religion in der Schweiz. Ergebnisse einer Repräsentativbefragung*. Zürich / Basel 1993.

zahlreichen kirchensoziologischen Studien berichtet wird, argumentierten in der Vergangenheit denn auch jene Säkularisierungstheoretiker, die von einer fortschreitenden »Auflösung« bzw. vom »Niedergang« des Christentums in der (spät)modernen Gesellschaft ausgingen. Angesichts des verbreiteten weltanschaulichen Pluralismus in den europäischen Gesellschaften und des messbaren Mitgliederschwunds in den Kirchen²³ konnte sich diese Prognose vom allgemeinen Plausibilitätskollaps und vom Verschwinden religiöser Wirklichkeitsdefinitionen im Prozess der fortschreitenden Modernisierung²⁴ denn auch erstaunlich lange – sowohl in wissenschaftlichen als auch nichtwissenschaftlichen Kreisen – unbestritten halten. Seit aber in jüngerer Zeit immer wieder neue religiöse Gemeinschaften und Bewegungen – vor allem außerhalb der kirchlichen Strukturen – auftauchen, denen es, gemessen an ihrer breiten und wachsenden Resonanz, offenbar gelingt, ihren religiösen Konzepten auch angesichts der Konkurrenz säkularer Wirklichkeitskonzepte Plausibilität zu verleihen, wird die Säkularisierungsthese neu diskutiert. In ihrer Form als Niedergangsthese hat sie in der Zwischenzeit an Gültigkeit eingebüßt.²⁵

23) Im Unterschied etwa zu den USA und den afrikanischen und südamerikanischen Gesellschaften.

24) Modernisierung wird einmal als ein Prozess der Rationalisierung, der Industrialisierung, Urbanisierung und Mobilisierung oder der Ablösung traditionaler Bindungen verstanden, in der die Religion in ihrer von Natur aus irrationalen, traditionellen, autoritativen und gemeinschaftlichen Ausrichtung längerfristig keinen Bestand haben kann.

25) Schon Berger und Luckmann waren sich über jene die Säkularisierung betreffenden Prozesse nicht ganz einig. Berger machte eine Marginalisierung der kirchlichen Religion und Religiosität bei einer wachsenden Mehrheit von Menschen aus, die ihre Sinnsuche über die »Ersatzreligionen« zu kanalisieren versuchten. Luckmann dagegen war der Meinung, die Säkularisierung sei selbst ein »moderner Mythos«. Sein Begriff der »unsichtbaren Religion« implizierte, dass der schrumpfende Geltungsbereich des von spezialisierten Institutionen getragenen Modells der »Religion« keineswegs ein religiöses Vakuum hinterlasse. Da die »Religion« nach Luckmann ein anthropologisches Merkmal ist und ihre Funktion auf die Bewältigung von Kontingenz zielt, bleiben die Menschen immer religiös. Doch nimmt die »Religion« soziale Formen an, die sich nicht mehr in Gestalt von erkennbaren traditionell-religiösen Institutionen und Vorstellungen ausdrücken.

Vgl. Knoblauch, Hubert 1999, S. 127; Luckmann, Thomas 1991, S. 77-86; Berger, Peter L.: *The Sacred Canopy*. Garden City / New York 1967. Diese Ansätze werden in Kapitel B. 2. erneut und detaillierter aufgenommen und beleuchtet.

Vgl. auch Pollack, Detlef: *Individualisierung oder Säkularisierung? Zur neueren religionssoziologischen Diskussion des Verhältnisses von Religion und Moderne*. Berliner Dialog, <http://www.religio.de/dialog/497/497s16.html> (Stand 20.02.2007). Zusammenfassend wird die Säkularisierungsfrage heute kontrovers diskutiert. Folgende Positionen sind aber nach wie vor aktuell:

1. Die Vertreter des klassischen Niedergangmodells: Wallis, Roy / Bruce, Steve: »Secularization: The Orthodox Model«, in: Bruce, Steve (ed.), *Religion and Modernization*. Oxford 1991, S. 8-30; Wilson, Bryan R.: *Religion in Secular Society*. London 1966; ders.: *Religion in Sociological Perspective*. Oxford 1982.

Ihre Vertreter haben sich allzu lange auf einen Religionsbegriff und eine Datenbasis bezogen, die vor allem die kirchlich verfasste Gestalt des Christentums in Europa ins Blickfeld gerückt, die Entwicklungen jenseits dieser Institutionen aber weitgehend außer Acht gelassen haben. Die entsprechenden Befunde sind darum besser unter dem Begriff der »Entkirchlichung« zusammenzufassen, denn sie beschreiben die Prozesse innerhalb des begrenzten Bereichs christlich-kirchlicher Religion und Religiosität.²⁶

Den Prophezeiungen vom baldigen Ende der »Religion« wird heute entgegengehalten, dass die (Spät-)Moderne ebenso wenig religionslos sei wie die Vormoderne und dass gegenwärtig ein Aufschwung und eine rasante Verbreitung neuer religiöser Phänomene und Bewegungen²⁷ zu beobachten sei, auch wenn die traditionellen und insbesondere institutionalisierten Religionsformen Positionsverluste hinnehmen müssten. Diese neuen religiösen Bewegungen erweisen sich, so die kritischen Stimmen, gerade unter den Bedingungen der Moderne als vital und überlebensfähig, und der Rückgang des gesellschaftlichen Stellenwertes der Kirchen sei nicht gleichbedeutend mit einem grundsätzlichen Rückgang der Bedeutung der »Religion« in der Gesellschaft überhaupt, denn diese sei vor allem außerhalb konventionell-kirchlicher Religiosität, d. h. in veränderter sozialer Form, nach wie vor präsent.²⁸

2. Die Vertreter der Transformationsthese: Berger, Peter L. 1967; Luckmann, Thomas 1991.

3. Die Vertreter des Marktmodells: Stark, Rodney / Bainbridge, William S.: *The Future of Religion. Secularization, Revival and Cult Formation*, London 1985.

Bezeichnend ist, dass aus jeweils unterschiedlichen erkenntnistheoretischen Perspektiven und auf der Grundlage unterschiedlich beschaffener Datenbasen und Religionsdefinitionen argumentiert wird, was u. a. zu den differenten Resultaten und Prognosen führt.

- 26) Zur kirchensoziologischen Forschung und dem Begriff der »Kirchlichkeit« bzw. »Entkirchlichung« siehe Knoblauch, Hubert 1999, S. 82-95. 4 f. und Luckmann, Thomas 1991.
- 27) Diese Bewegungen, die innerhalb der Religionssoziologie der Rubrik Neue Religiöse Bewegungen (NRB) subsumiert werden, zeichnen sich dadurch aus, dass sie durchaus auch nichtchristliche Elemente in ihr Repertoire aufnehmen bzw. christlich-religiöse Lehren mit säkular-weltanschaulichen Elementen verbinden bzw. Elemente verschiedener religiöser Traditionen miteinander verbinden. Die NRBs sind insofern neu, als sie vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg entstanden sind. Als religiös werden sie bezeichnet, weil sie religiöse oder philosophische Weltanschauungen anbieten bzw. Mittel bereitstellen, durch die sie etwa transzendentes Wissen, Erleuchtung oder Selbstverwirklichung erreichen wollen. Dazu zählen einmal christlich-fundamentalistisch orientierte Gruppen, aber auch Gruppierungen, die östliche Glaubensvorstellungen übernommen haben, wie auch psychologisch-therapeutisch ausgerichtete Strömungen. Eine vertiefende Lektüre mit einer Auflistung von aktuellen Bewegungen liefert Knoblauch, Hubert 1999, S. 163-169.
- 28) Die These, dass die Modernisierung der Gesellschaft nicht zum Niedergang der Religion führe, sondern diese sich verwandele und immer wieder neue Formen annehme, vertreten unter anderen die Soziologen Thomas Luckmann und Karl Gabriel in Deutschland, Michael Krüggeler in der Schweiz und die Soziologin Danièle Hervie-Léger in Frankreich. Andere

Die religiöse Tradierung in der (Spät-)Moderne

Eine der unübersehbar gewordenen religiösen Bewegungen innerhalb des Christentums, welche als eine Art Gegenphänomen zu den Groß- bzw. »mainstream«-Kirchen betrachtet werden kann, ist die »Charismatische Bewegung«.²⁹ Sie hat seit den 1960er und 1970er Jahren in Europa Fuß gefasst und gilt als das prominenteste und am stärksten wachsende Element innerhalb des weltweiten Protestantismus, das zunehmend auch katholische Kreise erfasst. Die variantenreiche und oft schwer fassbare Bewegung, die ihr Wurzelwerk bis weit in die Vergangenheit zurückstreckt, sich global verankert hat und gleichzeitig immer wieder neue Facetten aufweist, animiert zur aufmerksamen Beobachtung. Insbesondere die Prozesse der Tradierung bzw. die Thematik eines »vitalisierten« Transfers³⁰ von »religiösem Wissen« scheinen hier von Interesse und Bedeutung zu sein, denn die Beobachtung dieser Prozesse wirft Fragen nach den konkreten Prozessen der Repetition, Reproduktion bzw. der Konstruktion und Rekonstruktion von Wissensbeständen innerhalb einer bestimmten Religion auf, einer Religion, die heute gerade in Europa nicht mehr, wie einst selbstverständlich, von Generation zu Generation weitergegeben wird und die in ihrer sozialen Form als Kirche für eine wachsende Zahl von Menschen zunehmend unzugänglich zu werden scheint. »Religiöser Sinn« ist den kaum mehr religiös sozialisierten Menschen unter anderem darum fern, weil das religiöse Sinnsystem über ihr Erinnerungsvermögen gar nicht erst erschlossen werden kann, sondern zuerst »mit Hilfe verschiedener, ihn [den »religiösen Sinn«] rechtfertigender Formeln verständlich gemacht werden« muss.³¹ Legitimation als ein Prozess, d. h. als Legitimierung verstanden, muss hier eine neue Sinnhaftigkeit wiederherstellen, denn spezifisch religiöse Bedeutungs- und Sinnzuschreibungen können, um verstanden zu werden, nicht mehr länger bloß artikuliert werden, son-

Autoren vertreten gar die radikalere These von der »Resakralisierung« der Gesellschaft, also des Wiedereindringens religiöser Gehalte in die gesellschaftliche Struktur. Vgl. Bell, Daniel: »The Return of the Sacred. The Argument on the Future of Religion«, in: *The British Journal of Sociology*. 28 (1977), H. 4, S. 419-449; Lübke, Hermann: *Religion nach der Aufklärung*, Graz / Wien / Köln 1988; Oelmüller, W: *Wiederkehr der Religion?* Paderborn / München / Wien / Zürich 1984.

- 29) Knoblauch, Hubert 1999, S. 163, 175; Barker, Eileen: *New Religious Movements. A Practical Introduction*, London 1989, S. 25-51.
- 30) Der Begriff »vitalisiert« zielt auf die Anstrengungen im Bereich evangelistischer und missionarischer Strategien vonseiten zahlreicher christlicher, insbesondere protestantischer – hier evangelikaler und charismatischer – Gemeinschaften in der jüngsten Vergangenheit sowie auf die Resultate dieser Bemühungen in den Gemeinschaften und bei den beteiligten Individuen.
- 31) Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt a. M. 2003, S. 66. Die Autoren beschreiben die Tradierung von Wissen und die damit einhergehenden, u. a. generationsbedingten, Schwierigkeiten.

dem müssen neu und aktiv in einen Zusammenhang mit bereits vorhandenen Zuschreibungen gesetzt werden.³² Der Mensch als *homo tradens* wird hier als Hauptakteur in den Mittelpunkt gerückt, der verantwortlich ist für das (Fort-)Bestehen und die (Fort-)Entwicklung eines konkreten religiösen Sinnsystems im Verlaufe der Geschichte. Dieser Fokus wird auch in der vorliegenden Studie übernommen, die ihr Augenmerk auf die »Religion« als einen Teilbereich sozialen bzw. kommunikativen Handelns legt, von woher sie die konkrete Religionsform im Feld zu erfassen und zu beschreiben versucht. Hiermit ist das Forschungsinteresse in Bezug auf den ausgewählten Gegenstand operationalisiert.

2. Stand der Forschung

Empirische Religionsforschung:

Kirchensoziologie, Religionssoziologie, Ethnographie in der eigenen Gesellschaft

Die empirische Religionsforschung ist nichts Neues, doch in der Vergangenheit operierten jene wissenschaftlichen Untersuchungen, die sich mit der »Religion« – insbesondere mit dem Christentum – in der eigenen Gesellschaft befassten, wie erwähnt, lange Zeit mit einem Religionsbegriff, der vom christlich-konfessionellen Kirchenbegriff her geprägt war. Diese kirchensoziologisch ausgerichteten Studien fokussierten darum meist das Verhalten der Mitglieder kirchlicher Institutionen sowie den Bedeutungsverlust christlich-kirchlicher Religionsformen innerhalb der westlichen Gesellschaften und verfolgten nicht selten kircheninterne Interessen. Ihre Fragestellungen orientierten sich vornehmlich an den Problemen der großen Religionsgemeinschaften, waren pragmatisch ausgerichtet und zu einem guten Teil von kirchlichen Einrichtungen finanziert.³³

In den USA wurden erste Gemeindestudien, d. h. empirisch orientierte Untersuchungen kirchlich verfasster Religiosität bereits anfangs des letzten Jahrhunderts durchgeführt. H. Paul Douglass und Edmund Brunner gaben in den 1920er Jahren mit ihrem ehrgeizigen Versuch, am eigenen »Institute of Social and Religious Research« eine »Sociology of the Congregation« zu schaffen, den Startschuss für eine Flut von Forschungsprojekten über den zeitgenössischen Zustand religiöser Gemeinschaften.³⁴ Diese Art von Untersuchungen, die sich zur Erfassung der Kirchlichkeit bzw. der »Vitalität« religiösen Lebens in den großen Gemeinschaften noch hauptsächlich statistischer Methoden bedienten, setzte sich vor allem im Laufe der

32) Ebd., S. 98 f.

33) Zur Entstehung und Entwicklung der soziologischen Erforschung der Kirchlichkeit siehe Knoblauch, Hubert 1999, S. 81 f.

34) Brunner, Edmund / Douglass, Harlan P.: »Pioneer Researcher in the Sociology of Religion«, in: *Review of Religious Research*. 1 (1959-60), part 1, S. 3-16 und part 2, S. 66.

1930er und 1940er Jahren auch in Europa durch. In den Niederlanden entwickelte Sebald Rudolf Steinmetz die analytische Soziographie³⁵, und in Frankreich begann Gabriel le Bras soziographische Elemente mit historisch-soziologischen und pastoralen Elementen zu kombinieren.³⁶ Nach dem Zweiten Weltkrieg etablierte sich die quantitative Erforschung der Kirchlichkeit auch in Deutschland definitiv.³⁷ Im Amerika der 1950er Jahre, als der Protestantismus durch die zahlreichen Neugründungen von Gemeinden vor allem in den Vororten großer Städte einen Aufschwung erlebte, taten sich den Wissenschaftlern und Wissenschaftlerinnen plötzlich bisher noch ungekannte Forschungsfelder auf. Das wachsende wissenschaftliche Interesse an den jungen, experimentellen und innovativen Organisationen lief hier parallel zu einem Trend in den religiösen Gemeinschaften selbst, die Erkenntnisse aus Psychologie und Managementwissenschaften in die Gemeindeführung einfließen zu lassen. Es war auch die Zeit der neo-orthodoxen Kritik am zeitgenössischen Christentum. Mit seiner in »Radical Monotheism and Western Culture«³⁸ veröffentlichten Bilanz zur Lage der christlichen Gemeinden, die er als von der Zeitkultur durchdrungene und religiös lahme Gebilde skizzierte, stieß H. Richard Niebuhr in den 1970er Jahren eine neue Welle kirchlich-theologisch motivierter Forschungen an.³⁹ Als sich dann aber in den 1970er und 1980er Jahren zur Erfassung des Denkens und Handelns der Menschen in den religiösen Gemeinschaften auch der kulturanthropologische Ansatz durchsetzte, wurde wiederum eine ganz neue Sicht auf die religiösen Gemeinschaften eröffnet. Jenseits von statistischer Analyse und theologischer Begutachtung vertrat beispielsweise James Hopewell⁴⁰ die Ansicht, religiöse Gemeinschaften seien als Subkulturen und aus der emischen Perspektive heraus zu beschreiben.

Das Bewusstsein für die Ethnographie in der Religionsforschung, insbesondere was die Beobachtung der »Religion« in der eigenen Gesellschaft anbelangte, ent-

35) Soziographie ist in der Soziologie mittlerweile ein überholter Begriff für eine flächendeckende Untersuchung und Beschreibung sozialer Tatbestände. Sie gilt allgemein als die Vorläuferdisziplin der empirischen Sozialforschung.

36) Le Bras wies darauf hin, dass es zur Messung der kirchlichen Religiosität einer Reihe verschiedener Kriterien bedarf. Er selber unterschied zwischen »dogme, discipline, ministré« innerhalb der Kirche und zwischen »foi, vertu, pratique« auf der Seite der Gläubigen. Mit seinen Untersuchungen der Kirchlichkeit verfolgte er das Ziel, die »Vitalität« des religiösen Lebens anhand dieser Kriterien zu erforschen. Zu den Ergebnissen der älteren Kirchensoziologie vgl. Matthes, Joachim: *Kirche und Gesellschaft. Einführung in die Religionssoziologie II*. Reinbek bei Hamburg, 1969, S. 34 ff.; Knoblauch, Hubert 1999, S. 83 f.

37) Knoblauch, Hubert 1999, S. 81-83.

38) Niebuhr, Richard: *Christ and Culture*. New York 1951.

39) Vgl. Winter, Gibson: *The Suburban Captivity of the Churches*. Garden City 1961. Webber, George W.: *The Congregation in Mission*. Nashville 1964.

40) Hopewell, James: *Congregation: Stories and Structures*. Philadelphia 1987.

wickelte sich in Europa erst viel später. Weil hier weiterhin vor allem das Christentum in Gottesdienst-Umfragen⁴¹, Kirchenmitgliedschaftsstudien⁴², Analysen zur konfessionellen Kultur⁴³ und marktorientierten Kirchenstudien⁴⁴ mithilfe quantitativer Methoden erforscht wurde, blieben gerade die Entwicklungen außerhalb der Kirchen lange Zeit weitgehend unerfasst.⁴⁵ Bis heute spielt die ethnographische Herangehensweise an religiöse Traditionen in Europa, etwa im Gegensatz zu den USA⁴⁶, eine eher untergeordnete Rolle, und Untersuchungen zum Christentum in der eigenen Gesellschaft sind nach wie vor mehrheitlich kirchensoziologischer Art. Diese Herangehensweise an das Christentum ist aber darum problematisch, so Hubert Knoblauch, weil sie »Religion« durch das erfasst, was »im Zusammenhang mit den Glaubensformen, Organisationsmustern und Ritualen der Kirchen steht. Sie »misst« Religion anhand der Häufigkeit des Kirchgangs oder der Anzahl der Mitglieder«⁴⁷ und sie geht von der Annahme aus, dass »Religion« einen einheitlichen Komplex darstellt. Wenn aber Individuen hinsichtlich ihrer religiösen Gemeinschaft befragt werden, können leicht Merkmale übersehen werden, die unabhängig von ihrer Konfessionszugehörigkeit sind, bzw. wenn der bloße Kirchgang

-
- 41) Schmidtchen, Gerhard: *Gottesdienst in einer rationalen Welt*. Stuttgart 1973.
- 42) Dubach, Alfred / Campiche, Roland J. 1993.
- 43) Daiber, Karl-Fritz (Hrsg.): *Religion und Konfession*. Hannover 1989; Schmidtchen, Gerhard: »Protestanten und Katholiken. Zusammenhänge zwischen Konfession, Sozialverhalten und gesellschaftlicher Entwicklung«, in: Wehling, Hans Georg (Hrsg.): *Konfession – eine Nebensache?* Stuttgart 1984, S. 11-19.
- 44) Bruhn, Manfred / Grözinger, Albrecht (Hrsg.): *Kirche und Marktorientierung*. Freiburg i. d. Schweiz 2000.
- 45) Die EKD-Kirchenmitgliedschaftsstudie »Fremde Heimat Kirche« (Engelhardt, Klaus et al. 1997) versuchte hier zwar neue Wege zu gehen, indem sie neben der quantitativen Datenerhebung auch die lebensweltliche und lebensgeschichtliche Verankerung von Religiosität betonte und mittels Erzählinterviews die emische Sicht von Kirchenmitgliedern auf ihr Verhältnis zu Religion und Kirche aufzuzeichnen versuchte; sie blieb in ihrem Interesse aber symptomatisch auf Prognosen und Strategien in Bezug auf die Kirchen ausgerichtet. Ein Perspektivenwechsel vom ekklesialen zum alltagsreligiösen Interesse erfolgte zwar in der Studie von Jörns, K. P. / Großholz K. (Hrsg.): *Was die Menschen wirklich glauben. Die soziale Gestalt des Glaubens. Analysen einer Umfrage*. Gütersloh 1998. Die Autoren analysierten die Religiosität von Großstadtbewohnern unabhängig von deren Konfessionszugehörigkeit, jedoch wiederum auf der Basis quantitativer Datenerhebung.
- 46) Vgl. Becker, Penny E. / Eiesland, Nancy L. (eds.): *Contemporary American Religion: An Ethnographic Reader*. Walnut Creek / London 1997; Wuthnow, Robert: *Christianity in the 21st Century*. New York / Oxford 1993; Ammermann, Nancy: *Bible Believers. Fundamentalists in the Modern World*. London 1987; Wind, James P. / Lewis, James W. (eds.): *American Congregations vol. 2 – New Perspectives in the Study of Congregations*. Chicago 1994.
- 47) Knoblauch, Hubert 1999, S. 92.

als Indikator für die kirchlich-religiöse Verbundenheit verwendet wird, so bleibt doch die individuelle Motivation, die religiöse Überzeugung und die Ausgestaltung der persönlichen Religiosität dahinter unbeleuchtet. Die kirchensoziologischen Studien zur »Messung« der »Religion« und insbesondere der christlichen Religiosität wurden diesbezüglich schon in den fünfziger Jahren kritisiert. So wiesen etwa Thomas Luckmann und andere darauf hin, dass die kirchensoziologischen Ansätze einen verengten Blick auf die »Religion« einnehmen und dass dadurch die großen Fragen der Religionssoziologie aus den Augen verloren werden.⁴⁸ Mit einem erweiterten Religionsverständnis – Religiosität wird als anthropologische Konstante menschlicher Existenz und »Religion« als Möglichkeit des Menschen zum Transzendieren seiner »Alltagswirklichkeit« verstanden⁴⁹ – löste Luckmann den Religionsbegriff vom Kirchenbegriff ab und begann die »Religion« in ihren je spezifischen historisch-kulturell-sozialen Formen auch zunehmend dort zu suchen, wo sie bis anhin nicht vermutet worden war, bzw. Luckmann konnte sie auch dort entdecken, wo andere nur ihr Verschwinden konstatierten. Die religionssoziologische Forschung stellte sich in der Folge sehr stark auf die »neuen Religionen« und »Ersatzreligionen«⁵⁰ ein, die außerhalb der christlichen Kirchen angesiedelt waren, und konzentrierte sich vermehrt auf die Subjektebene, um eben gerade neben den institutionalisierten Formen von Religiosität auch die privaten und individuellen Formen erfassen zu können.

Die Forderungen nach einer qualitativen Sozialforschung und insbesondere nach einer Ethnographie der »Religion« in der eigenen Gesellschaft⁵¹ nahmen in dieser Zeit zu. Die entsprechende Methodik entwickelte sich zuerst in den USA rasch weiter und etablierte sich dort bald als anerkannte sozialwissenschaftliche Option innerhalb der (religions)soziologischen Forschung. In der deutschsprachigen (Religions-)Soziologie war die Ethnographie bis dahin nur punktuell betrieben worden, doch die zunehmende internationale Akzeptanz qualitativer Methoden

48) Ebd., S. 94-95.

49) Dieses Luckmann'sche Religionsverständnis wird in Kapitel B. 3. 2. 1. eingehend beschrieben. Vgl. Luckmann, Thomas 1991.

50) Mit dem Begriff werden Phänomene bezeichnet, die für ihre Träger die Funktion von Religion übernehmen, denen aber von ihren Kritikern der Charakter einer »echten« Religion abgesprochen wird. Ein oft angeführtes Beispiel für eine Ersatzreligion ist etwa das sonntägliche Fußballspiel, das für die Teilnehmenden eine identitätsstiftende Funktion übernimmt, oder die Bestrebungen nach Selbstverwirklichung und persönlichem Glück, die in der Psychoanalyse oder in therapeutischen Kulturen bis zum New Age gesucht werden. Der Begriff ist unscharf, was auch für die Synonyme »PseudoReligion«, »KunstReligion« oder »QuasiReligion« gilt. Vgl. Barker, Eileen 1989; Auffarth, Christoph / Kippenberg, Hans G. / Michaels, Axel (Hrsg.): *Wörterbuch der Religionen*. Stuttgart 2006, S. 132.

51) Im Unterschied zur ethnologischen Ethnographie zeichnet sich die (religions)soziologische Ethnographie dadurch aus, dass sie eben in der eigenen Gesellschaft durchgeführt wird.

führte bald auch hier zu einer verstärkten Beschäftigung insbesondere mit der fokussierten Ethnographie.⁵² Im Gegensatz zur traditionellen ethnographischen Praxis, bei der eine Feldforscherin sich über eine sehr lange Zeit in einer fremden Kultur aufhält und sich einer gesamten Lebensgemeinschaft zuwendet, legt die fokussierte Ethnographie den Schwerpunkt auf Beobachtungsfelder in der eigenen Kultur und auf besondere Ausschnitte derselben, die sie in eher kurzen und punktuell stattfindenden Feldeinsätzen untersucht. Sinnvoll ist die Anwendung der fokussierten Ethnographie etwa dort, wo beispielsweise eine zu untersuchende religiöse Gemeinschaft nur als Teilzeitgemeinschaft existiert oder wo innerhalb dieser Gemeinschaft ein besonderes Segment beleuchtet werden soll. Derartige Fokussierungen werden gerade in der soziolinguistisch orientierten Ethnographie der Kommunikation immer wieder vorgenommen, seit sie von Gumperz und Hymes zu Beginn der 1960er Jahre initiiert worden waren.⁵³ Auch der Sozialpsychologe Festinger untersuchte, gemeinsam mit anderen und ungefähr zur gleichen Zeit, mithilfe der benannten Methode Versammlungen von Mitgliedern einer religiösen Vereinigung, ohne aber deren Leben außerhalb dieser Versammlungen zu beobachten.⁵⁴ Zusammenfassend kann festgehalten werden, dass mit der ethnographischen Fokussierung immer nur ein Ausschnitt einer Gesellschaft bzw. einer Gemeinschaft beleuchtet und reflektiert wird, d. h. dass es nicht um die Beobachtung großer sozialer Einheiten geht, sondern um bestimmte Handlungs- und Kommunikationszusammenhänge.⁵⁵

52) Vgl. Girtler, Roland: *Methoden der qualitativen Sozialforschung*. Wien / Köln / Graz 1984; Hildenbrand, Bruno: *Alltag und Krankheit. Ethnographie einer Familie*. Stuttgart 1983.

53) Vgl. Gumperz, John / Hymes, Dell: »The Ethnography of Communication«, in: *American Anthropologist* 6 (1966); Erickson, Frederick: »Ethnographic Description«, in: Amman, Ulrich (ed.): *Sociolinguistics. An International Handbook of the Science of Language and Society*. Berlin / New York, 1988.

54) Festinger, Leon, Henry W. Riecken und Stanley Schachter: *When Prophecy Fails. A Social and Psychological Study of a Modern Group that Predicted the Destruction of the World*, New York, 1964.

55) Knoblauch, Hubert, »Fokussierte Ethnographie«, in: *Sozialer Sinn*. 1 (2001), S. 123-141, hier S. 129. Die Grundzüge der fokussierten Ethnographie beschreibt Hubert Knoblauch im Kontrast zur konventionellen Ethnographie wie folgt (S. 129): Konventionelle Ethnographie: langfristige Feldaufenthalte, erfahrungsintensiv, Impressionen, Schreiben, solitäre Erhebung und Auswertung, offen, soziale Felder, Erfahrungen, Teilnehmerrolle, Erfassung des Insiderwissens, subjektiv verarbeiten, Notizen, Kodieren. Fokussierte Ethnographie: kurzfristige Feldaufenthalte, datenintensiv/analyseintensiv, zeitintensiv, technische Aufzeichnungen, Einbezug von Forschergruppen, fokussiert, kommunikative Aktivitäten, Kommunikationen, Feld-/Beobachtungsrolle, Erfassung des Hintergrundwissens, konservieren, Transkriptionen und Notizen, kodieren und Analyse (Sequenz-, Gattungs-, ethno-semantische, linguistische, hermeneutische Analyse).

In erkenntnistheoretischer Hinsicht ist die fokussierte Ethnographie entschieden konstruktivistisch, d. h. sie rekonstruiert einerseits die »Wissens- und Erfahrungsstrukturen« der Beteiligten, die den Sinn ihrer Handlungen konstituieren, und sie versucht andererseits, die situativen »Konstruktionen der Wirklichkeit« in den beobachteten (kommunikativen) Handlungen nachzuzeichnen. Insofern schließt sie sich an die Arbeiten von Peter L. Berger und Thomas Luckmann an, die in den 1960er Jahren in ihrem gemeinsamen Buch eine wissenssoziologische Theorie formulierten, welche als Basis für ihre religionssoziologischen Analysen dienen sollte. In »Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit« widmeten sie sich in besonderem Maße der Sprache, die es dem Menschen erlaubt, auch auf etwas zu verweisen, das sich gar nicht in unmittelbarer Reichweite befindet. »Sprache« habe die Kraft, so die Autoren, »das »Hier und Jetzt« zu transzendieren«, ja sie könne »die Wirklichkeit der Alltagswelt gänzlich transzendieren«⁵⁶ und sei darum auch für die »Religion« von höchster Bedeutung, die den Menschen die Möglichkeit gibt, ihre »Alltagswirklichkeit« zu übersteigen.⁵⁷

In jüngster Zeit wird von (religions)soziologischer Seite und in Rückbindung an die von Berger und Luckmann hervorgehobene Prominenz der Sprache bei der »Konstruktion von Wirklichkeit(en)« immer häufiger darauf hingewiesen, dass die auf der Subjektebene beobachtbaren religiösen Wirklichkeitssetzungen, Erfahrungen und Handlungen vor dem Hintergrund jenes Aspektes der »Religion« zu betrachten seien, der gerade auch in der Systemtheorie⁵⁸, der kritischen Theorie⁵⁹ und der phänomenologisch orientierten Soziologie⁶⁰ zunehmend an Bedeutung gewonnen hat: die »religiöse Kommunikation«. Basierend auf der These, dass Gesellschaften ausschließlich oder wesentlich auf Kommunikation gründen, argumentieren die Wissenschaftler und Wissenschaftlerinnen, dass auch die »Religion« ausschließlich oder weitgehend als »kommunikatives Phänomen« zu betrachten sei. Die »Sprache der Religion« bzw. die »religiöse Kommunikation« wird darum für die Religionssoziologie, aber auch für die kulturwissenschaftlich orientierte Religionswissenschaft in Zukunft zu einer zunehmend wichtigen und richtungsleitenden Kategorie bei ihren Versuchen, religiöse Traditionen bzw. Formen religiö-

56) Berger, Peter L. / Luckmann, Thomas 2003, S. 41-42.

57) Ebd., S. 98-138.

58) Luhmann, Niklas: »Religion als Kommunikation«, in: Tyrell, Hartmann / Krech, Volkhard / Knoblauch, Hubert (Hrsg.): *Religion als Kommunikation*. Würzburg 1998, S. 135-145.

59) Die kritische Theorie der Frankfurter Schule grenzt sich grundsätzlich gegen die auf der – angeblich gescheiterten – Aufklärung gründenden traditionellen Theorie ab. Als Vertreter der Theorie sind zu erwähnen: Theodor Adorno / Horkheimer, Max: *Dialektik der Aufklärung*. Frankfurt a. M. 1969; Habermas, Jürgen 1981.

60) Vertreter dieser Strömung sind etwa Hubert Knoblauch, Jochen Dreher, Michaela Pfadenauer, Jürgen Raab u. a.

ser Vorstellungen und Handlungen in den Gegenwartsgesellschaften zu bestimmen und zu verorten. Die vorliegende Studie lehnt sich methodisch an den Ansatz der fokussierten Ethnographie in der eigenen Gesellschaft und theoretisch an die Tradition des Konstruktivismus an, der daran interessiert ist, »soziale« und damit auch »religiöse Wirklichkeiten« als kommunikativ verfasste Diskurs- und Handlungszusammenhänge zu erfassen.

Die »Charismatische Bewegung«

Der »Charismatischen Bewegung« als einer weltweit wirkenden innerchristlichen Strömung, die sowohl konfessionelle wie institutionelle Grenzen immer wieder überschreitet und gemeinhin zu den Neuen Religiösen Bewegungen (NRB)⁶¹ gezählt wird, widmeten sich in der Vergangenheit und Gegenwart zahlreiche Studien aus theologischer und einige wenige auch aus religionssoziologischer Perspektive. Der Theologe Walter Hollenweger etwa setzte sich in den 1960er Jahren, erstmals im internationalen theologischen Kontext, von der vorwiegend negativen Beurteilung der »Pfingstbewegung« ab⁶², indem er dafür plädierte, die Stärke der Bewegung nicht in ihrer Theologie, sondern in ihrer Praxis zu suchen. Er forderte eine phänomenologisch und nicht ausschließlich systematisch orientierte Zugangsweise zum Phänomen, das er schließlich, soziologischen und psychologischen Fragestellungen folgend, als Prototypen einer nicht-europäisch und nicht-schriftlich geprägten zukünftigen Mehrheits-Christenheit darstellte.⁶³ Neben Hollenweger bemühten sich auch Kurt Hutten⁶⁴, Hans-Dieter Reimer⁶⁵ und jüngst in ausführlicher Weise Peter Zimmerling⁶⁶ aus primär theologischer Motivation heraus um ein solches konstruktiv-kritisches Verständnis der »Charismatischen Bewegung« in den christlichen Kirchen. Die wenigen kulturwissenschaftlich bzw. religionssoziolo-

61) Barker, Eileen: »New Religious Movements: Their Incidence and Significance«, in: Wilson, Brian / Cresswell, Jamie (eds.): *New Religious Movements. Challenge and Response*. London 1999, S. 25-51.

62) Die »Pfingstbewegung« gilt als die Vorgängerbewegung der »Charismatischen Bewegung«, die aber auch heute noch unter diesem Namen existiert. Hollenweger, Walter: *Enthusiastisches Christentum. Die Pfingstbewegung in Geschichte und Gegenwart*. Wuppertal 1969.

63) Ders.: *Charismatisch-pfingstlerisches Christentum. Herkunft, Situation, Ökumenische Chancen*. Göttingen 1997.

64) Hutten, Kurt: *Seher, Grübler, Enthusiasten*. Stuttgart, 12. Aufl. 1982.

65) Reimer, Hans-Dieter: »Die pfingstlerischen Bewegungen«, in: Evangelische Zentralstelle für Weltanschauungsfragen (Hrsg.): *Orientierungen und Berichte*, 20 (1994); ders.: *Wenn der Geist in der Kirche wirken will*. Stuttgart 1987; Großmann, S. et al. (Hrsg.): *Heiliger Geist, Erfahrung und Gefühl – Eine Zwischenbilanz des charismatischen Aufbruchs im 20. Jahrhundert*. Referate und Hintergrundmaterial vom Forum Pneumatologie in Davos 1995.

66) Zimmerling, Peter: *Die Charismatischen Bewegungen*. Göttingen 2001.

gisch ausgerichteten Untersuchungen dagegen konzentrierten sich in der Regel entweder auf lokale »Milieus« oder »Szenen« außerhalb der kirchlichen Institutionen⁶⁷ oder auf die nationalen bzw. globalen Strukturen der Gesamtbewegung⁶⁸ bzw., im Gegensatz dazu, auf die individuelle charismatische Frömmigkeit Einzelner vor dem Hintergrund ihrer Biographien.⁶⁹

Die vorliegende Studie will hier einen etwas anderen Weg gehen, indem sie, einem kulturwissenschaftlichen bzw. religionssoziologischen und -ethnographischen Ansatz folgend, ihren Gegenstand charismatisch-globaler Prägung gerade innerhalb der historisch gewachsenen Kirchenstrukturen einer lokalen reformierten Gemeinde untersucht.

3. Gegenstand und Fragestellung

In ihrer Phänomenalität ist die »Charismatische Bewegung«, die später noch eingehender zur Darstellung kommt, ein heterogenes lokales wie globales religiöses und soziales Gebilde⁷⁰, das von einer erheblichen Innovationsfähigkeit und Flexibilität geprägt ist. Charismatische Religiosität formiert sich in landeskirchlichen und freikirchlichen Gemeinden, aber auch in nicht-kirchlichen Organisationen und temporären Gemeinschaften bzw. »Szenen«.⁷¹ Ihre Vertreter stellen sich inhaltlich

67) Zahlreiche Beiträge, basierend auf lokalen Untersuchungsfällen, liefern: Hunt, Stephen / Hamilton, Malcolm / Walter, Tony (eds.): *Charismatic Christianity. Sociological Perspectives*. London / New York 1997, S. 205-228; Griffith, Marie R.: *God's Daughters: Evangelical Women and the Power of Submission*. Berkeley / Los Angeles 1997.

68) Kern, Thomas: *Schwärmer, Träumer und Propheten. Charismatische Gemeinschaften unter der Lupe*. Frankfurt a. M. 1997; Wallis, Roy / Bruce, Steve: *The Elementary Forms of New Religious Life*. London 1984; Wuthnow, Robert: *The Restructuring of American Religion*. Princeton 1988; ders. 1993; ders.: »The Cultural Turn«, in: Becker, Penny E. / Eiesland, Nancy L. 1997, S. 245-266; Hunt, Stephan et al. (eds.) 1997; Coleman, Simon: *The Globalisation of Charismatic Christianity*. Cambridge 2000.

69) Nestler, Erich: *Pneuma. Außeralltägliche religiöse Erlebnisse und ihre biographischen Kontexte*. Konstanz 1998.

70) Coleman, Simon 2000.

71) »Szene« in der Soziologie meint eine Art von sozialer Gruppe, die auf gemeinsamen Interessen, Überzeugungen, Vorlieben oder einem gemeinsamen Geschmack von Menschen beruht. Es handelt sich bei »Szenen« um Teilzeitgesellungsformen, also um soziale Netzwerke mit thematischen, ästhetischen, materiellen usw. Gemeinsamkeiten, die sich an typischen Orten und zu typischen Zeiten interaktiv stabilisieren und laufend weiterentwickeln. Das Wort »Szene«, das aus der Theaterwelt stammt, legt auch nahe, dass die kulturelle Identität einer »Szene« eine gewisse gewollte, darstellende Außenwirkung haben kann. Im Gegensatz zu Klasse, Schicht oder Stand steht eine »Szene« nicht im hierarchischen Verhältnis zu anderen »Szenen«, sondern die verschiedenen »Szenen« werden nebeneinander