

Soziologie der Spiritualität

Knoblauch, Hubert

Postprint / Postprint

Sammelwerksbeitrag / collection article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Knoblauch, H. (2006). Soziologie der Spiritualität. In K. Baier (Hrsg.), *Handbuch Spiritualität : Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse* (S. 91-111). Darmstadt: Wissenschaftl. Buchges. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-6890>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

In: Karl Baier (Hg.), Handbuch Spiritualität. Zugänge, Traditionen, interreligiöse Prozesse. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 91-111.

Hubert Knoblauch

Soziologie der Spiritualität

Einleitung

Spiritualität ist ein weithin gebräuchlicher Begriff geworden. Das Besondere dieses akademisch anmutenden Begriffes ist jedoch, dass seine Verbreitung weniger als eine Art allmähliches Sinken eines Kulturgutes angesehen werden kann. Vielmehr scheint es so zu sein, dass die akademische Erforschung der gelebten Religion erst allmählich bemerkt, wie sehr sich dieser Begriff ausgebreitet hat. Für die sozialwissenschaftliche Erforschung der Religion stellt sich deswegen die Frage, was dieser Begriff bedeutet. Weil jedoch Bedeutungen von Begriffen von ihrem Gebrauch und den Gemeinschaften, in denen sie verwendet werden, abhängen, sollten wir zunächst klären, welche Nutzung wir meinen.

Der Begriff der Spiritualität entstammt durchaus einem akademischen Diskurs. Der im 5. Jahrhundert erstmals auftretende Neologismus wurde im 20. Jahrhundert in der französischen katholischen Ordens-Theologie verwendet und tritt in diesem Kontext um 1940 erstmals in deutscher Sprache auf.¹

Seine Breite gewinnt er jedoch erst ab etwa den 1960er Jahren, als er in der angelsächsischen freireligiösen Szene einen großen Anklang findet. Diese „zweite Welle“ führt zu einer weiten Verbreitung des Begriffes wie der Sache. Spiritualität wird nun häufig als eine Form der Selbstbeschreibung verwendet, der sich auf die Erfahrungen derer bezieht, die den Begriff verwenden. Es handelt sich also um eine Ethnokategorie der Handelnden. (Der Begriff der „Alltagskategorie“ erweist sich in diesem Zusammenhang als unpassend, weil Spiritualität auf Außeralltäglichkeit verweist.²) Spiritualität bezeichnet für sie eine persönliche Bezugnahme auf „Gott“ oder gottähnliches Transzendentes. Im Zuge des religiösen Pluralismus werden jedoch meist andere transzendente Größen genannt.

Wenn wir als wissenschaftliche Beobachter und Beobachterinnen der Religion von Spiritualität reden, dann meinen wir einerseits das, was die Handelnden damit bezeichnen. Wir beziehen uns also auf die Ethnokategorie bzw. die Semantik. Diese stellt zweifellos schon

¹ BOCHINGER: ‚New Age‘ und moderne Religion, S. 377ff.

² Als Ethnokategorie bezeichnen wir Kategorien der Handelnden, die sozialwissenschaftlich untersucht werden; sie werden unterschieden von den wissenschaftlichen Kategorien. Vgl. dazu KNOBLAUCH (1999); für eine Betrachtung der historischen Veränderung der Ethnokategorie der Religion vgl. HÖLSCHER (1999).

selbst eine soziohistorische Deutung dar. In einem weiteren Schritt jedoch bemühen wir uns, das, was die Handelnden meinen, tun und erfahren, mit angrenzenden Phänomenen zu vergleichen und es mit anderen Aspekten der Sozialwelt in Beziehung zu setzen. (Dazu dienen uns im Regelfall die verschiedenen Methoden unserer Wissenschaften.) Zu diesem Zweck schaffen wir also ein „Konstrukt zweiter Ordnung“, das auf den Deutungen der Handelnden aufbaut, sie jedoch in ein wissenschaftliches Bezugssystem überführt.³ Man muss diese Unterscheidung sehr ernst nehmen, weil es gerade im Zusammenhang mit der Religion insgesamt und der Spiritualität im Besonderen sehr häufig vorkommt, dass die Forschenden diese beiden Ebenen häufig vermischen – ohne sich darüber Rechenschaft abzulegen.

Im Rahmen einer soziologischen Betrachtung könnten wir die Spiritualität als eine soziale Form der Religion betrachten, die unter Troeltschs Kategorie der „Mystik“ fällt, also die – neben Kirche und Sekte – schon im Mittelalter individualisierte Form einer mystischen Religiosität.⁴ Troeltsch betrachtet diese Mystik als eine eigenständige Vergemeinschaftungsform des Religiösen. Deswegen darf man sich fragen, ob denn die Spiritualität mehr als nur eine flüchtige Mode der letzten Jahrzehnte ist. Es stellt sich die Frage, ob „*Spiritualität*“ als eine eigenständige soziologische Ausprägung der Religiosität zu betrachten ist.

Um zu dieser Einschätzung zu kommen, kann man sich schon auf die religionswissenschaftliche Bestimmung des in der angelsächsischen und dann popularisierten Tradition der Spiritualität stehenden Begriffes stützen, wie sie von Bochinger vorgenommen wurde. „’Spirituality’ bezeichnet schon am Ende des vorigen Jahrhunderts eine sich auf innere Erfahrung berufende, vollmächtige und freigeistige Haltung gegenüber religiösen Fragen, die sich im *Gegensatz zur ‚dogmatischen Religion’* traditioneller Christlichkeit sieht“.⁵ Diese Distanz zu dem, was Luckmann einst das „offizielle Modell der Religion“ nannte, ist zweifellos ein erstes soziologisches Merkmal. Ein zweites soziologisches Merkmal ist damit ebenfalls angesprochen, das bereits Troeltsch hervorgehoben hatte: Es handelt sich um die *Distanz zu den großen religiösen Organisationsformen*, i.e. Kirche und Sekte, die in ihrem ausgeprägten Individualismus verankert ist. Das zentrale Merkmal der Spiritualität besteht allerdings darin, dass sie auf direkte, unmittelbare persönlicher Erfahrung abstellt (anstelle von ‚Glaube aus zweiter Hand’).

Man könnte nun meinen, dass sich eine solche *Erfahrungsorientierung* der soziologischen Erfassung entzieht. So vertritt etwa die systemtheoretische Soziologie die Auffassung,

³ Vgl. SCHÜTZ, *Wissenschaftliche Interpretationen*, 1971.

⁴ TROELTSCH, *Soziallehren*, S. 848ff.

⁵ BOCHINGER, ‚*New Age*’, S. 386.

Erfahrung sei kein Thema der Soziologie, da sie sich der Kommunikation entziehe – und allein Kommunikation sei Gegenstand soziologischer Betrachtung. Die „Betriebsblindheit“ der Systemtheorie gegen die Erfahrung darf jedoch nicht mit der der Soziologie insgesamt verwechselt werden.⁶ Die Soziologie verfügt seit langem über Ansätze, die den Erfahrungsbegriff zur Grundlage ihrer Analyse nimmt. Diese Grundlage ist zwar selbst nicht soziologisch. Denn die Soziologie kann sich empirisch mit den subjektiven Erfahrungen gar nicht beschäftigen, weil diese immer nur in objektivierter (i.e. kommunizierter) Form vorliegen. Wenn jedoch das, was objektiviert und kommuniziert wird, immer auf Erfahrungen und Handlungen verweist, kommen wir nicht umhin, einen eigenen Begriff von Erfahrung und Handlung zu entwickeln, der den der Handelnden selbst umfasst. Dieser Begriff wird noch bedeutsamer, wenn die Handelnden selbst ihre Erfahrungen betonen, wie dies ja im Falle der Spiritualität geschieht. Deswegen möchte ich zunächst einen Begriff der Erfahrung bzw. der Transzendenz-Erfahrung entwickeln, der als eine solche Grundlage dienen kann. In einem zweiten Schritt sollen dann einige gegenwärtige gesellschaftlich relevante soziale Bewegungen angesprochen werden, die man nach den oben schon genannten Merkmalen als spirituell bezeichnen darf. Es ist sicherlich erwähnenswert, dass es sich um enorm umfangreiche Bewegungen handelt, die das wesentlich mittragen, was man heute als Resakralisierung bezeichnet. Auf der Grundlage dieser Skizze werde ich – über die angeführten hinaus – einige weitere soziologische Aspekte der Spiritualität herausarbeiten, die eine erste Erklärung dieses Phänomens erlauben. Als Teil dieser Erklärung möchte ich zum einen auf die Frage eingehen, warum die Spiritualität in unseren mitteleuropäischen Breiten sowohl semantisch wie auch strukturell eher neben die Religion tritt, während sie in anderen Weltteilen als Teil der Religion aufgefasst wird. Abschließend allem möchte ich zum anderen die Frage angehen, ob die Spiritualität als eine eigenständige Form religiöser Vergemeinschaftung angesehen werden kann.

2. Erfahrung und Transzendenz

Wer sich mit religiösen Erfahrungen beschäftigt, sollte beachten, dass Erfahrungen einen sehr unterschiedlichen Stellenwert für Religionen haben. War etwa der Religionswissenschaftler Mircea Eliade der Auffassung, Religion gründe in besonderen, herausragenden Erfahrungen, so muss man doch zumindest einräumen, dass Erfahrungen eine sehr unterschiedliche Rolle in verschiedenen Religionen (auch und gerade innerhalb des Christentums) spielen. Während wir in vielen Ausprägungen des Islam eine starke Betonung der rituellen Dimension finden,

⁶ Vgl. dazu den eher polemischen Artikel von NASSEHI und SAAKE, Religiosität.

zeichnet sich das Christentum durch eine große Gewichtung der intellektuellen Dimension aus. Religiöse Erfahrungen werden in manchen ihrer Traditionen deutlich hervorgehoben, in anderen weniger deutlich.

Nicht nur die Rolle der Erfahrungen, auch die Rede von *religiösen* Erfahrungen wirft Probleme auf. Vor allem die ethnozentrischen Bedeutungsschattierungen des Religionsbegriffes sind es, die einen solchen Begriff problematisch erscheinen lassen: Religion deckt demnach nur ein besonderes, von der westlichen Kultur geprägtes Phänomen ab, dessen Übertragung schon auf den Islam oder den Buddhismus die kulturellen Unterschiede des Begriffs übergehe.⁷

Um ethnozentrische Einseitigkeiten zu vermeiden, bevorzuge ich den Begriff der Transzendenzerfahrung anstelle der religiösen Erfahrung.⁸ Der Begriff der Transzendenzerfahrung ruht auf der phänomenologischen Analyse menschlichen Erfahrens auf. Sein Vorteil liegt darin, dass er sowohl die im Bereich bestimmter Religionen vorkommenden Erfahrungen erfassen kann wie auch angrenzende und vergleichbare Erfahrungen, sofern sie nicht einer konkreten Religion zugeordnet werden können. Dies wird besonders von Nutzen sein, wenn man christliche und nichtchristliche Spiritualität vergleicht. Er dient damit gleichsam dem anthropologischen Vergleich menschlicher Erfahrungen. Seine nähere Analyse ermöglicht aber nicht nur den Vergleich, sondern auch die Unterscheidung etwa von Alltagserfahrung und damit eine Spezifizierung dessen, was wir als Spiritualität bezeichnen können.

Mit dem Begriff der Transzendenzerfahrung schließe ich, wie schon erwähnt, an die Phänomenologie in der Tradition von Husserl, Schütz und Luckmann an. In diesem phänomenologischen Verstande ist Erfahrung ein elementarer Prozeß des Bewusstseins. Vor allem nach den anthropologischen Ausweitungen Schütz' und Luckmanns⁹ sollte man sich Bewusstsein keineswegs mehr als körperlose Kognitionen vorstellen. Zum Bewusstsein zählt auch der Leib (etwa das leibliche Wahrnehmen und Handeln sowie die Gefühle).

Als Prozess des Bewusstseins weist Erfahrung grundsätzlich eine zeitliche Struktur auf: Erfahrungen haben einen Anfang und ein Ende, jeweils mit protentiven und retentiven Aspekten. Das unterscheidet sie – phänomenologisch gesprochen – von Erlebnissen. Erlebnisse weisen zwar einen intentionalen Bezug auf, aber keinen fest umschriebenen zeitlichen (und noematischen) Kern.

⁷ Vgl. HAUSSIG, Religionsbegriff, 1999, 39-54.

⁸ Vgl. LUCKMANN, Unsichtbare Religion, 1991; KNOBLAUCH, Transzendenzerfahrung 1998.

⁹ Vgl. dazu SCHÜTZ und LUCKMANN, Lebenswelt, 1984.

Intentionalität ist das Merkmal, das die Prozesse des Bewusstseins auszeichnet. Sie bezeichnet den bloßen Umstand, dass Erfahrungen immer Erfahrungen *von etwas* sind. Im Grunde gilt das auch von Erlebnissen, sieht man davon ab, dass bei Erlebnissen das, wovon sie sind, nicht klar abgegrenzt ist. Genau dies aber trifft auf den Fall der Erfahrungen zu. Sie sind bezogen auf etwas, und dieses Bezogen-sein bestimmt ihre Einheit.

Im Unterschied zu substantialistischen Auffassungen darf diese Einheit nicht (jedenfalls nicht ausschließlich) aus dem erklärt werden, was erfahren wird. Die Einheit der Erfahrung ist vielmehr zu guten Stücken ein Produkt des leistenden Bewusstseins selber: Durch Typisierungen, durch die Erzeugung einer Horizontstruktur, durch appräsentative Ergänzungen u.a. ist das Bewusstsein an der Schaffung der Erfahrung aktiv beteiligt.

Dass Erfahrung keineswegs als passives Erleiden der Welt verstanden werden darf und deswegen nicht in eine zweigliedrige Ontologie von Außen und Innen zerfällt, macht vor allem die Rolle des Handelns deutlich. Handeln wird phänomenologisch keineswegs kategorisch vom Erfahren unterschieden. Ganz im Gegenteil stellt es eine besondere Form des Erfahrens dar: Handeln zeichnet sich lediglich durch seine im Vergleich zu anderen Formen des Erfahrens besondere Zeitstruktur aus: es beinhaltet einen Vorentwurf des zukünftig Erfahrenen, es ist ein Erfahren *modo futuri exacti*. Weil Handeln eine besondere Art der Erfahrung ist, beziehen sich die Aussagen über Erfahrungen *ceteris paribus* auch auf Handlungen: Ob wir etwas Transzendentes erfahren oder uns handelnd etwa im Ritual auf etwas Transzendentes beziehen, macht für die zentralen Aspekte dieser Analyse keinen bedeutenden Unterschied.

Im Rahmen der phänomenologisch orientierten Religionssoziologie bezeichnet Transzendenz keinen über das menschliche Erfahren hinausgehenden Bereich. Das gilt also nicht nur für Götter. Auch profanes Erfahrenes ist für die Phänomenologie nur als Erfahrenes gegeben und nicht als das, was die Erfahrung auslösen mag. Transzendenz ist deswegen ein notwendiges Merkmal des menschlichen Erfahrens selbst. Die Erfahrung der Transzendenz beruht auf der Intentionalität des Bewusstseins: eben weil, wie gesagt, Erfahrungen immer Erfahrungen von etwas sind. Erfahrung zeichnet sich dadurch aus, dass das Erfahren auf etwas Erfahrenes bezogen ist, das nicht mit dem zeitlichen Vorgang des Erfahrens identisch ist.¹⁰ In diesem Sinne transzendiert das vom Bewusstsein konstituierte Erfahrene den Vorgang des Erfahrens. Etwas erscheint als unmittelbar gegeben, das tatsächlich erst durch die Eigenleistungen des Bewusstseins konstituiert wird. Zudem verweist jede einzelne Erfahrung auch durch den zeitlichen Horizont vorhergehender und nachfolgender Erfahrungen über sich hinaus auf

¹⁰ Das heißt als Horizontintentionalität und Spontaneität. Zur Transzendenz der Erfahrung vgl. HUSSERL, *Intersubjektivität*, 1973: 145.

andere Erfahrungen und kann dadurch typisiert werden. In diesem Sinne ist jede Erfahrung transzendent. Eine besondere Rolle spielen jedoch die unmittelbaren Erfahrungen im Hier und Jetzt der Gegenwart. Sie vermitteln eine Präsenz, die wir als Immanenz verstehen. Diese Immanenz ist der Kern der Alltagswirklichkeit, in der wir nicht an dem zweifeln, was wir gerade erfahren. Man könnte diesen Glauben an eine in der Aktualität und Unmittelbarkeit der Wahrnehmung verankerte Wirklichkeit durchaus als „Metaphysik der Präsenz“ bezeichnen, wie Derrida das getan hat.¹¹ Allerdings sieht Husserl diese Präsenz nicht als eine Metaphysik der Phänomenologie (so die Kritik Derridas); sie ist vielmehr die grundlegende metaphysische Annahme, mit der wir alltäglich leben müssen. Husserl nannte sie die „Epoché der natürlichen Einstellung“, also die Ausklammerung des Zweifels an der Präsenz dessen, was unmittelbar erfahren wird.¹²

Es ist diese natürliche Einstellung, die den Ausgangspunkt für die Unterscheidung verschiedener *Ebenen von Transzendenz* bildet, die Schütz und Luckmann vorschlagen¹³: Wenn wir im Erfahren und Handeln mit zeitlich und räumlich nicht unmittelbar Erfahrbarem konfrontiert werden – mit Erinnerungen, mit Zukunftsplänen und -ängsten, mit Wirkungen von Ursachen, die nicht unmittelbar zugänglich sind oder mit Zielen, die wir nur durch technologische Mittel erreichen können, haben wir es mit »kleinen Transzendenzen« zu tun. Der Umgang mit anderen Akteuren, denen wir Intentionalität zuschreiben, stellt eine mittlere Transzendenz dar. Der Unterschied zwischen beiden hat eine deutlich pragmatische Dimension. Denn während wir kleine Transzendenzen prinzipiell wenigstens in einigen Fällen selbst überwinden können (wir bewegen uns zum Ursachenherd, wir warten ab und sehen dann, was geschieht), sind die Bewusstseinsvorgänge der anderen uns nie so zugänglich wie unsere eigenen. Sie sind immer nur mittelbar, also lediglich durch Kommunikation, zu erschließen.

Beide Transzendenzen kennzeichnen den Alltag; und der Alltag besteht genau darin, mit diesen Transzendenzen auf eine routinisierte Weise umzugehen. Wie problematisch die Dinge, Räume und Verläufe von Ereignissen auch einzuschätzen sind, wir lernen sie mehr oder weniger gut zu bewältigen. Schütz und Luckmann reden hier auch von der Wirklichkeit des Alltags oder der Lebenswelt des Alltags. Der Alltag bildet den zentralen Gegenstand der Soziologie, den hier findet Handeln und Kommunikation mit anderen statt. Haben wir uns an

¹¹ Zur Metaphysik der Präsenz vgl. DERRIDA, Stimme, 1979.

¹² Diese Vorstellung erhält von der Hirnforschung Unterstützung, die diese Präsenz einem „Arbeitsgedächtnis“ zuschreibt, das „für wenige Sekunden einen bestimmten Teil der Wahrnehmungen und die hiermit verbundenen Gedächtnisinhalte und Vorstellungen“ festhält und dadurch „den ‚typischen Strom des Bewusstseins‘“ konstituiert. ROTH, Fühlen, 2003, 159.

¹³ Vgl. SCHÜTZ und LUCKMANN, Strukturen der Lebenswelt, 1984: Kap. VI.

den Umgang mit ‘gewöhnlichen Dingen’ und ‘normalen Menschen’ gewöhnt, haftet diesen Transzendenzen wenig Ungewöhnliches an, und wo dieser Umgang dennoch ein Problem bleibt, bilden wir Institutionen, die diese Probleme dauerhaft und routinemäßig zu lösen helfen. Die Probleme, die die kleinen Transzendenzen aufwerfen, werden vorwiegend mit magischen oder technischen Mitteln bewältigt; die Probleme, die die Alterität der anderen aufwirft (Glaubwürdigkeit, Verantwortlichkeit, Wechselseitigkeit usw.), werden typischerweise in entsprechenden Institutionen (Schwur, Versprechen, Tausch usw.) gelöst.¹⁴ Aufgrund des transzendenten Charakters jeder Erfahrung ist die normalisierte Routine jedoch grundsätzlich instabil. Die Alltagswelt wird immer von Erfahrungen bedroht, die nicht routinemäßig bewältigt werden können. „Solche Erfahrungen reichen von der Hilflosigkeit im Angesicht unkontrollierbarer natürlicher Ereignisse bis zum Wissen um den Tod. Sie werden regelmäßig von Angst oder Ekstase (...) begleitet. Erfahrungen dieser Art werden in aller Regel als unmittelbare Äußerungen der Wirklichkeit des sakralen Bereichs aufgefasst“.¹⁵ Erfahrungen großer Transzendenzen sind höchst vielfältig; sie können auferlegt sein, d.h. uns ohne unser Zutun ereilen; Erfahrungen großer Transzendenzen können jedoch auch Handlungen sein, die wir etwa in Ritualen oder Körpertechniken vollziehen. Vor allem die Inhalte großer Transzendenzerfahrungen sind außerordentlich vielgestaltig. Sie reichen von Träumen, in denen wir den Alltag ja zweifellos verlassen, bis hin zu religiösen Erfahrungen, die (wie wir schon aus dem Alten Testament wissen) auch in Träumen gemacht werden können.

Man muss an dieser Stelle betonen, dass Religion keineswegs nur eine Funktion der Transzendenz erfüllt, wie dies Luckmann behauptet.¹⁶ Da das Transzendieren in jeder Erfahrung enthalten ist, wäre Religion in diesem Fall mit Sinn bzw. Kultur identisch. Doch auch wenn wir religiöse Erfahrungen auf der Ebene großer Transzendenzen ansiedeln, dürfen wir beides nicht miteinander gleichsetzen. Es sind auch hier verschiedene Unterscheidungen nötig. So kann man kaum bezweifeln, dass es gerade heutzutage Erfahrungen großer Transzendenz gibt, die wenig mit Religion zu tun haben. Man sieht dies sehr deutlich an einem populären Beispiel: dem Bungee-Jumping. Heutzutage wird Bungee-Jumping im Wesentlichen gemacht, um einen „Kick“ zu bekommen: eben eine völlig ungewöhnliche außeralltägliche Erfahrung zu machen, die so dramatisch sein kann, dass sie bei vielen der Todesangst sehr nahe kommt. Einer zusätzlichen Deutung bedarf diese Erfahrung nicht. Ganz

¹⁴ Die verschiedenen Prozesse der Sedimentierung, der Routinisierung und der Institutionalisierung können hier nicht dargestellt werden. Vgl. dazu BERGER und LUCKMANN, Gesellschaftliche Konstruktion, 1969.

¹⁵ Vgl. LUCKMANN, Unsichtbare Religion, 1991: 96.

¹⁶ Vgl. LUCKMANN, Unsichtbare Religion. Diese berühmte These, die er schon 1963 formulierte, hat er selbst in der Ausgabe von 1991 abgeändert – ohne dass dies offenbar bislang richtig bemerkt wurde.

anders dagegen die ursprüngliche Form. Denn beim Bungee-Jumping handelt es sich zuerst um ein auf den südpazischen Pentecost-Inseln betriebenes religiöses Ritual, mit dem der Kontakt zu den Göttern hergestellt und damit ein Ritual vollzogen wird. Dieser göttlichen Deutung bedarf es heute nicht mehr. Zwar muss es sich auch beim hiesigen Bungee-Jumping nicht um ein völlig leeres Transzendieren ins Diesseits handeln: es steht den Handelnden frei, darin eine biographisch relevante Mutprobe, eine Charakterherausforderung oder eine Erfüllung der kulturellen Spaßforderung zu sehen. Doch bleiben diese Deutungen im Diesseits. (Dass solche Phänomene keineswegs neueren Datums sind, wird am St. Veits-Tanz deutlich, der – als Tarantella – in Italien noch diesseitig verstanden wurde (als „Ursache“ galt eine Spinnenart), während er in Deutschland als religiös galt.)

Solche Transzendenzerfahrungen mit diesseitigen Deutungen sind keineswegs selten. Dies gilt zum Beispiel für die Idolisierung von populären Musik- und Filmstars oder für eine Reihe von „Erlebnis“-orientierten Aktivitäten, die in den letzten Jahrzehnten so sehr zugenommen haben: Risikosportarten, Drogenexzesse, Fanatismus, Gewaltkulturen usw. Vermutlich trifft dies sogar für eine Reihe von „paranormalen Spontanerlebnissen“ zu, wie etwa UFO-Sichtungen, die zwar als Visionserfahrungen betrachtet, aber jedenfalls von UFOlogen als sehr diesseitiges Phänomen angesehen werden. Diese sehr bedeutsamen Bereiche diesseitig gedeuteter Transzendenzerfahrungen sind Teil dessen, was ich als ekstatische Kultur bezeichnet habe.¹⁷

Dieses Beispiel macht sehr deutlich, dass es notwendig ist, zwischen großen Transzendenzerfahrungen und ihren Deutungen als große Transendenzen zu unterscheiden. Eine solche Unterscheidung mag sophistisch anmuten, doch sollte man bedenken, dass auch ästhetische Erfahrungen etwa als Transzendenzerfahrung verstanden werden können, die einmal als diesseitig gelten, andererseits aber auch als transzendent und durch Genie, Eingebung, kosmische Strahlungen etc. erklärt werden.¹⁸ Wenn man diese Unterscheidung trifft, sollte man bedenken, dass Erfahrungen natürlich immer schon gedeutet sind: Ein Tisch ist eben erst ein Tisch, wenn man um Begriff und Sache weiß. Die Deutung als „Transzendenz“ bezeichnet also eine übergeordnete Deutung, also das, was man mit Berger und Luckmann als „Legitimation“ bezeichnen könnte: Eine Einordnung in einen übergeordneten symbolischen Zusammenhang.¹⁹ Weil jedoch dieser Begriff etwas missverständlich ist, möchte ich von einer symbolischen Deutung sprechen.²⁰

¹⁷ KNOBLAUCH, Hubert, Ekstatische Kultur, 2001; dort finden sich auch nähere Ausführungen und Beispiele.

¹⁸ Vgl. JAUSS 1990.

¹⁹ BERGER/ LUCKMANN, Konstruktion, 1969.

²⁰ Zur symbolischen Konstruktion vgl. KNOBLAUCH, Transzendenzerfahrungen, 1998.

Es gab zahlreiche Versuche, die Deutung der Transzendenzerfahrung an den Qualitäten der Erfahrung selbst festzumachen: Schauern vor dem Tremendum, die Übermacht der Majestas, das ganz Andere des Mysteriums, die Ungeheuerlichkeit des Fascinans oder die Ehrfurcht Einflößende des Augustum mögen sicherlich nützliche abstrakte Charakterisierungen dessen sein, was in den verschiedenen Ausgestaltungen der unterschiedlichen Religionen und Kulturen in der Transzendenzerfahrung erscheint.²¹ Anstelle einer solchen eindimensionalen substantialistischen Definition, die das Religiöse in der Erfahrung selbst sucht, scheint es mir ratsamer, es in der symbolischen Deutung zu suchen. Es gibt verschiedene Vorschläge, die spezifisch religiösen Deutungen zu bestimmen: So schlägt etwa Weber vor, zwischen dem Innerweltlichen und Außerweltlichen zu unterscheiden, Durkheim präferiert die Unterscheidungen zwischen Sakral und Profan. In beiden Unterscheidungen kommt zum Ausdruck, dass eine Grenze gezogen wird, wie wir sie zwischen Alltagserfahrungen und großen Transzendenzen ziehen, ohne dass sie sich auf diese Unterscheidung beschränkt. Das Spezifische der religiösen Deutung scheint darin zu bestehen, dass sie das Andere in gewissem Sinne ontologisiert: Als Sakrales, als jenseitige Welt, als Gott. Dabei sollten die Unterscheidung von „innerweltlich“ und „außerweltlich“ bzw. „sakral“ und „profan“ nicht als inhaltliche Vorschläge für das Andere verstanden werden. Sie sind Hinweise darauf, dass religiöse Deutungen immer auch eine Vorstellung eines Jenseits der Grenze der Transzendenz enthalten. Während sich also Transzendenzerfahrungen als alltäglich oder außeralltäglich charakterisieren lassen, nehmen religiöse symbolische Deutungen diese Unterscheidung noch einmal vor. Wir wissen, wie vielfältig die religiösen Vorstellungen sind, die mit dieser Unterscheidung verbunden sind, so dass es uns für die Bestimmung religiöser Erfahrungen genügt, dass eine solche Unterscheidung getroffen wird, die ich, in Anlehnung an Weber, mit den Begriffen des Innerweltlichen und Außerweltlichen bezeichnen möchte.²² (Ihre inhaltliche Füllung ist abhängig von den besonderen Religionen, die das Außerweltliche als Nichts oder als personalen Gott bestimmen können.)

Hat man die Differenz zwischen der Außeralltäglichkeit von Transzendenzerfahrungen und ihrer symbolischen Deutung verstanden, dann verschwinden auch einige Probleme, die inflationäre Verwendungen des funktionalistischen Religionsbegriffes mit sich führen: Im Gefolge von Luckmanns Theorie der unsichtbaren Religion hat es sich bei einigen Nachahmern eingeschrieben, im Wesentlichen jede kulturelle Aktivität als „religiös“ zu bezeichnen: Jogging oder Fußball, Werbung oder die Medien, Musik oder der gesamte

²¹ OTTO, Das Heilige, 1987.

²² Dabei ist mir nicht die Vorstellung zweier Welten von Bedeutung, sondern der Begriff der „Welt“, der alles der Erfahrung Mögliche umfasst, das hier eine zweite Form der Möglichkeiten mit einschließt.

Kapitalismus werden zur Religion erklärt.²³ Freilich sind diese Vorstellungen nicht völlig fehl: In der Tat kann der Kapitalismus – wenigstens an seinen Rändern – charismatische Züge entwickeln, die ihn zu einer umfassenden und lebenserfüllenden Lebensform machen.²⁴ Und es ist durchaus auch möglich, dass alltägliche Phänomene eine symbolische Deutung erhalten – wie wir dies am Beispiel des Sozialismus ja im eigenen Land erleben konnten.

Als religiöse Erfahrungen möchte ich nun solche Erfahrungen bezeichnen, in denen große Transzendenzerfahrungen auf eine symbolisch außerweltliche Weise gedeutet werden. Dabei sollte man bedenken, dass religiöse Erfahrungen ihre Bedeutung meistens erst dann entfalten, wenn sie als Wissen vermittelt – und geglaubt – werden. Ob dies in Gestalt mündlicher, ritueller, schriftlicher oder audiovisueller Form geschieht, spielt dabei keine besondere Rolle. Religionen sind weniger Erfahrungs- als Wissenssysteme. Die Mystik bzw. Spiritualität weist dabei eine Besonderheit auf: Sie ist natürlich auch ein Wissenssystem, aber eben ein Wissenssystem, das besonderen Wert auf die große Transzendenzerfahrung legt. Hier wird nicht nur eine *Transzendenzerfahrung* symbolisch gedeutet, sie wird als (eigene) *Erfahrung* gedeutet.

Wenn wir bedenken, dass es sich hier um analytische Unterscheidungen handelt, die empirisch in Vermischungen auftreten können²⁵, dann lässt sich zur Verdeutlichung des Verhältnisses von Erfahrungen und symbolischen Deutungen die folgende Vierfeldertafel skizzieren:

	„innerweltliche“ Deutung	Symbolische Deutung
<i>Alltägliche Erfahrung</i>	Alltag	Marxismus, Ideologie etc.
<i>Außeralltägliche Transzendenzerfahrung</i>	Ekstatische Kultur, Ästhetik und Kunst, Sexualität etc.	Religion „Spiritualität“

3. Spiritualität in den gegenwärtigen religiösen Wachstumsbewegungen

Die bisherigen Ausführungen sollten beitragen, einen Begriff der Erfahrung und der Spiritualität zu bestimmen, der uns dazu dienen kann, die vielfältigen empirischen Erscheinungen zu erfassen. Deswegen will ich mich nun einigen sozialen

²³ Vgl. dazu z.B. POLAK, Megatrend Religion, 2002; HÖHN, Postsäkulare Kultur, 2004.

²⁴ BIGGART/ WOLLSEY, Charismatic Capitalism 1989.

²⁵ So ist der Alltag sicherlich ein Ergebnis des Säkularisierungsprozesses, der die „Welt der Arbeit“ in den Mittelpunkt stellt; vor allen Dingen in einfachen Kulturen dürfte die Grenzen zum Alltag weniger streng gezogen werden. Wie Weber in seiner berühmten Zwischenbetrachtung betonte, lassen sich auch Musik, Sexualität oder Gewalt symbolisch deuten; allerdings lassen sich diese Deutungen nicht auf Dauer institutionalisieren. WEBER, Zwischenbetrachtung, 1988.

Erscheinungsformen dessen zuwenden, was wir mit einiger Sicherheit als spirituell bezeichnen können: Bewegungen, die besonderen Wert auf religiöse Erfahrungen als Erfahrungen legen. Dazu werde ich einige Angaben zur Art der angestrebten Erfahrung, zur Größe der Bewegungen und zu anderen Aspekten ihrer sozialen Form machen. Im Vordergrund stehen zwei verschiedene Arten religiöser Bewegungen: Einmal christliche erfahrungsorientierte Bewegungen, zum anderen alternativ spirituelle Bewegungen – beides wesentliche Träger der gegenwärtigen „Resakralisierung“ bzw. Spiritualisierung. Die Betrachtung dieser unterschiedlichen Bewegungen soll nicht nur den Nutzen des oben entwickelten Begriffes der Spiritualität erweisen; er soll auch gleich mit belegen, dass auch die mitteleuropäischen Gesellschaften durchaus nicht ohne religiöse Dynamik sind.²⁶

Im ersten Teil möchte ich mich vor allen Dingen auf die pfingstlerischen, neopfungstlerischen und die charismatischen Gruppierungen beschränken, da sie, im Unterschied zum Hauptstrom der evangelikalen Bewegung, eine entschiedene Erfahrungsorientierung aufweisen.²⁷ Schon das amerikanische Pfingstertum zu Beginn des 20. Jahrhunderts versuchte das Christentum neu zu beleben, indem es die Erfahrbarkeit des Heiligen Geistes beschwor. Ebenso ist auch für das gegenwärtige Neupfungstertum der Mensch prinzipiell offen für Transzendenzerfahrungen, sei es in der Konversion, in der Zungenrede, bei Wunderheilungen oder durch prophetische Eingebungen (die eine eigene „Prophetenbewegung“ tragen). Die charismatische Bewegung, die sich seit den 1960er Jahren aus den traditionellen Kirchen und Denominationen hinausbewegt, legt ebenfalls einen großen Wert auf besondere religiöse Erfahrungen und andere Bewußtseinszustände. Hier spielt wiederum die Glossolie eine Rolle, aber auch das Ruhen im Geiste, die automatische Sprache, das innere Hören, die Prophetie und die Wunderheilung.

Man sollte gerade für die europäische Diskussion betonen, dass es sich hier um weltweite, riesige Bewegungen handelt. Zwar sind die genauen Zahlen sehr umstritten. Auf der globalen Ebene spricht man von etwa 200 bis 300 Millionen Pfingstlern und von 250 bis 500 Millionen Charismatikern. Dabei ist zu beachten, dass die charismatische Bewegung auch einen starken Flügel im Katholizismus hat: 95 Millionen Menschen werden ihr zugerechnet. So stark diese Bewegungen jetzt schon scheinen, wird ihnen ein solches Wachstum zugetraut, dass sie in einigen Jahren schon die Mehrheit der Christen ausmachen könnten.²⁸ Dieses Wachstum

²⁶ Ich habe diesen Teil ausführlicher behandelt in KNOBLAUCH, Ganzheitliche Bewegungen, 2002.

²⁷ Auch im Islam finden wir diese Erfahrungsorientierung in den Sufi-Bewegungen widergespiegelt.

²⁸ BARRET (Annual Statistical Table, 2000, 1ff, 25) schätzt die Zahl der Pfingstler und Charismatiker auf 523 Millionen für das Jahr 2000. Für das Jahr 2025 sagt er über 800 Millionen Anhänger voraus. Brouwer u.a. schätzen, dass etwa 2/3 der Protestanten in Lateinamerika Pfingstler sind. BROUWER/GIFFORD/ ROSE, Exporting the American Gospel, 1996.

findet jedoch, wie schon betont, vor allem außerhalb Europas statt.²⁹ Um nur ein Beispiel anzusehen: In der Bundesrepublik Deutschland rechnet man mit ungefähr 150 000 bis 250 000 Charismatikern und etwa 150 000 Pfingstlern.³⁰

Die Besonderheit dieser christlich orientierten Bewegungen besteht darin, dass in ihnen die religiösen Erfahrungen keineswegs auf die religiösen Experten oder, um mit Weber zu reden, „Virtuosi“ beschränkt sind. Ganz im Gegenteil wird davon ausgegangen, dass jeder Mensch in den Kontakt mit dem Göttlichen treten kann – und zwar, wie man betonen sollte, nicht nur kraft des religiösen Wortes. Es sind, wie schon erwähnt, besondere religiöse Erfahrungen, die den Kontakt zum Göttlichen herstellen: Konversionen, Zungenrede, Prophetien u.a.m. Weil es sich hier um Gaben handelt, die klassischerweise auf charismatische Zauberer und Propheten beschränkt waren, könnte man also von einer Popularisierung des religiösen Charismas sprechen. Trotz der generellen evangelikalen Tendenzen innerhalb dieser Bewegungen (und der damit verbundenen Orientierung am biblischen Wort) ist diese Erfahrbarkeit des Religiösen keineswegs notwendig an profunde Kenntnisse der Lehre gebunden. Ganz im Gegenteil scheint eine gewisse Opposition zu elaborierten Lehren zu bestehen, wie sie etwa von der akademischen Theologie formuliert werden. Peter Weiler spricht in diesem Zusammenhang von einer „Populärtheologie“, deren Formen sich eher an den Gattungen des Fernsehens und Marketings als an denen der traditionellen Theologie orientieren und somit einen gewissen „anti-intellektuellen“ Gestus aufweisen. Sie verbindet sich auch mit einer Tendenz zum Anti-Institutionalismus, die auf kleine, lokale Gruppen und Gemeinden baut und eine Einverleibung in große kirchliche Organisationen zu vermeiden sucht.³¹

In ihrer Erfahrungsorientiertheit haben wir es sicherlich mit Bewegungen zu tun, die man nach den oben genannten Kriterien als spirituell bezeichnen kann. Mit diesen beiden Merkmalen – der Erfahrungsorientierung und der Distanz zu den traditionellen christlichen Vorstellungen und Organisationsformen – weisen diese genannten christlichen Bewegungen allerdings auch eine große Ähnlichkeit zu Bewegungen auf, die in unserem vermeintlich so säkularisierten Europa auf dem Vormarsch sind, die ich alternativ-religiös nennen möchte. Damit meine ich jene Bewegungen, die man bis in die neunziger Jahre hinein unter dem Titel „New Age“ führte. Der Begriff hat sich jedoch als sehr zeitgebunden erwiesen und ist heute

²⁹ Auch in Europa wird mit einem Wachstum gerechnet, doch bleibt dies vergleichsweise schwach. Vgl. BRIERLY, *World Churches Handbook*, 1997.

³⁰ KERN, *Schwärmer, Träumer und Propheten*, 1998, 10ff.

³¹ Die katholischen Bewegungen bilden hier sicherlich eine Ausnahme. Ihre besondere institutionelle Ausrichtung zeigt sich jedoch in dem Ausbau einer „Parallelstruktur“, die neben dem öffentlich sichtbaren Katholizismus zu existieren scheint. Darin gibt es sehr fließende Übergänge zwischen den charismatischen Aspekten und dem traditionellen, zwischenzeitlich modernisierten Volkskatholizismus mit seinen einerseits marianischen, andererseits magischen Tendenzen.

nicht mehr sehr gebräuchlich. Es handelt sich dabei weniger um eine klar umgrenzte, ausschließlich millenaristisch orientierte Bewegung, sondern um ein Sammelsurium unterschiedlicher Bewegungen, die sich aus „alternativen“ religiösen und allgemein kulturellen Quellen speisen. Von alternativ rede ich, weil die religiösen Quellen dieser Bewegungen allesamt nicht zum „herrschenden“ Kanon der Religion in westlichen Gesellschaften zählen. Dabei kann es sich um Wiederbelebungen keltischer oder germanischer Rituale, um eine Aufnahme indianischer schamanistischer Techniken oder um die Adaption asiatischer Meditationstechniken handeln. (Auch im westlichen Raum etablierte, etwa psychologische Wissenstraditionen, die traditionell nicht als religiös angesehen werden, können in diesen Bewegungen religiös umgedeutet werden, wie etwa in der sogenannten „Human-Potential“-Bewegung.) Eine besondere Rolle spielen religiös-medizinische Techniken, wie etwa Yoga oder Ayurveda. Auch die lange Zeit unterdrückten Formen des hiesigen Aberglaubens werden in einer reflexiv modernisierten Form neu belebt. Dasselbe gilt für den damit sich überschneidenden Okkultismus, die Magie und die Esoterik.

Diese Bewegungen führten erst zu der massiven Konjunktur der angelsächsisch definierten „Spiritualität“, die sich seit dem Beginn der 1980er Jahren im deutschsprachigen Raum bemerkbar macht. Vielleicht würde ein aufmerksamer Historiker hier eine zweite Welle der Spiritualität identifizieren, die auf die vorwiegend französisch geprägte erste Welle folgt und sich mit dieser vermengt. Dass der Titel des New Age allmählich aus der Öffentlichkeit verschwunden ist, hat zu keinem Einbruch der Spiritualität geführt. Vielmehr hat es den Anschein, als sei diese Spiritualität (durch Esoterik, Wellness etc.) sozusagen in einer dritten, unscheinbaren, aber permanenten Welle durch vorwiegend populärkulturell geprägte Mittel über Massen und Markt in die Breite der Gesellschaft diffundiert worden, so dass sie gar nicht mehr als „alternativ“ erkennbar ist.³²

Denn trotz der kleinen Zahl an Aktivisten in diesen Bewegungen hat die alternative Religiosität einen enormen Widerhall in der breiteren Bevölkerung gefunden. Hier wird von „Neureligiösen“, „Fernöstlichem“, „Naturalisten“, „Reinkarnationsgläubigen“ oder „Subjektivisten“ gesprochen, die – je nach Kategorisierung und Zählung – zweistellige Prozentsätze der Bevölkerungen in der Schweiz, in Österreich und in Deutschland stellen.³³

Einer der Gründe für diese Verbreitung kann im populären Grundzug dieser Bewegung gesehen werden: Von Anbeginn an wurden die Vorstellungen dieser Bewegungen höchst effizient mit den verschiedensten Medien (in einem häufig sehr gelungenen Medienmix)

³² Man muss die Diffusion, also die Verbreitung über Markt und Medien, deutlich von der Dispersion unterscheiden, wie sie von HÖHN, Postsäkulare Kultur, 2002, beschrieben wird.

³³ Für die Schweiz: DUBACH/ CAMPICHE, Sonderfall, 1993; für Österreich ZULEHNER/ HAGER/ POLAK, Kehrt die Religion wieder? 2001 Für deutsche Jugendliche vgl. WIPPERMANN, Religion, 1998.

verbreitet: Bücher wurden vom Fernsehen und von Zeitschriften aufgenommen, und die Filmindustrie nahm die Themen (Geister, Spuk, Buddhismus, Nahtoderfahrungen, Divination, magische Behandlungen, Wunderheilungen usw.) gerne und sehr erfolgreich auf. (Dieser Medienmix dürfte auch einer der Gründe dafür sein, dass diese Inhalte gar nicht als „religiös“ gerahmt wahrgenommen wurden und deswegen auch mittlerweile ungehindert Eingang in neue, offenbar stärker Weltanschauungs-neutrale Strömungen haben. Ein Beispiel dafür ist zweifellos die Wellness-Bewegung, die einen guten Teil der einst im New-Age-Bereich betriebenen magischen Praktiken aufgenommen und weiterentwickelt hat.)

Das durchgängige Fehlen eines institutionellen Kernes ist auch bei den alten Religionen verbunden mit dem Fehlen bestimmter, durchgängiger dogmatischer Aussagen: Eine Lehre gab es schon beim New Age kaum, und in der Vielfalt der gegenwärtigen „neureligiösen“ Bewegungen lässt sich ein dogmatischer Kern nur schwer festmachen. Dieses Fehlen eines dogmatischen und institutionellen Kernes wird ausgeglichen durch den Stellenwert der Erfahrungsdimension. Denn die Arten des Handelns und des Wissens, die man esoterisch, okkult u.ä. nennt, zeichnen sich durch ihre Betonung außergewöhnlicher subjektiver Erfahrungen aus – Erfahrungen, deren Inhalt sich der rationalen Mitteilbarkeit und der intersubjektiven Überprüfbarkeit entzieht. So zielt etwa die Transpersonale Psychologie auf Bewusstseinszustände, die das Alltagsbewusstsein überschreiten, auf außersinnliche Wahrnehmungen, auf „Peak“-Erfahrungen oder mystische Visionen. In dieselbe Klasse gehört die Kultivierung von Nahtoderfahrungen, Außerkörperlichkeitserfahrungen („OBE“, d.h. Out-of-body-experiences), Reinkarnationstherapien, Channeling usw. Solche Erfahrungen tragen nicht nur dazu bei, die Moral („das Bewusstsein“) der Menschen zu „verbessern“, sie gelten auch als Beweis für die Existenz außergewöhnlicher Kräfte, Energien oder Agenten. So erklärt sich auch das enge Verhältnis dieser Kultivierung besonderer Erfahrungen zu den „okkulten Disziplinen“, wie etwa der Astrologie, der Radiästhesie, magischen Formen der Therapie und Medizin und den verschiedenen Formen von Divinationen, die ja unter anderem aus dem asiatischen Raum adaptiert werden. Auch die Attraktivität der asiatischen Religionen ist unmittelbar mit deren Vermögen verknüpft, besondere, außergewöhnliche Erfahrungen verschaffen zu können, wie etwa in den verschiedenen Formen der Meditation, im Yoga, beim autogenen Training (als einer westlichen Adaption) usw.

Sowohl die christlichen Bewegungen wie auch die alternativ religiösen Bewegungen können hinsichtlich ihrer Erfahrungsorientiertheit als spirituell bezeichnet werden: Sie betonen nicht nur die besonderen Erfahrungen, die einzelne machen können, sondern legen auch Wert auf deren transzendente Deutung. Die kurze Skizze dieser Bewegungen bildet nun den

Ausgangspunkt für eine vergleichende Analyse der soziologischen Aspekte dieser Bewegungen. Es ist sicherlich hilfreich, an dieser Stelle auf eine klassische soziologische Analyse solcher Bewegungen zurückzugreifen.

4. Soziologische Merkmale der Spiritualität

Die Spiritualität, die wir in den genannten Bewegungen antreffen, ist keineswegs nur die „subjektive Seite der Dogmatik“, wie dies der katholische Theologe von Balthasar 1960 formulierte.³⁴ Denn schon 50 Jahre früher hatte Troeltsch die Spiritualität oder, wie er es nannte, den „Spiritualismus“ als Gegenbewegung zum Dogma definiert. Diesen Spiritualismus rechnete er einer eigenen Form der religiösen Vergemeinschaftung zu, die er, wie gesagt, Mystik nannte. Im Unterschied zu Weber stellte er diese Form gleichberechtigt neben die Kirche und die Sekte: „Die Mystik ist die Verinnerlichung und Unmittelbarmachung der in Kult und Lehre verfestigten Ideenwelt zu einem rein persönlich-innerlichen Gemütsbesitz, wobei nur fließende und ganz persönlich bedingte Gruppenbildungen sich sammeln können, im übrigen Kultur, Dogma und Geschichtsbeziehung zur Verflüssigung neigen“.³⁵ Deswegen muss man hier auch die Frage stellen, ob denn die Spiritualität einen eigenen religiösen Typus darstellt, der, wie manche meinen, die Zukunft der Religion prägen wird.³⁶

Der Umstand, dass Troeltsch einen etwas anderen Begriff verwendet, sollte nicht darüber hinwegtäuschen, dass es bei seinem Spiritualismus um ein Phänomen handelt, das in seinen religionssoziologischen Zügen wenigstens mit der „christlichen Spiritualität“ von Balthasar deckungsgleich ist: Auch er betont die Erfahrungsorientierung, einen ausgeprägten Individualismus, der die Spiritualität von der Organisation der Kirche wie der Sekte distanziert. Die Gemeinschaft der Spiritualität ist bestenfalls „die rein persönliche Gemeinschaft der Mitteilung, der Erbauung der Seelen im vertrauten Kreise“.³⁷ Vor allem aber ist die Spiritualität im Erfahren verankert, das um eine unsichtbare Gemeinschaft, eine unsichtbare Kirche weiß. Soziologisch bedeutsam ist, dass dieses Wissen, wie Troeltsch vermutet, die hauptsächlich Gebildeten anspricht: Man kann diese Vermutung zumindest auch für die alternative Religiosität der zweiten spirituellen Welle aufrechterhalten: Das „New Age“ der 80er Jahre sucht sich ja seine Elemente aus globalen und historisch entlegenen

³⁴ Vgl. von BALTHASAR, Spiritualität, 1960.

³⁵ TROELTSCH, Soziallehren, 967.

³⁶ LUCKMANN, Veränderungen, 2002, spricht zwar von „Privatisierung“, fasst darunter jedoch viele der Merkmale, die wir hier als Spiritualität bezeichnen.

³⁷ TROELTSCH, Soziallehren, S. 866.

Zusammenhängen aus und vertritt ein heterodoxes Wissen, das aus der randständigen Position seiner vergleichsweise gebildeten Aktivisten und Gläubigen resultiert.³⁸ Ob dieses Argument allerdings auch für die dritte Welle gilt, in der dieses Wissen populärkulturell diffundiert wurde, wäre der Überprüfung wert. Wie der obige Überblick zeigt, muss man dabei allerdings beachten, dass sich die Popularisierung der Spiritualität vermutlich aus zwei Quellen speist: Einer modernisierten christlichen Spiritualität und einer alternativ-religiösen Spiritualität. Dass sich beides überschneidet, zeigt nicht nur die Bedeutung des Reinkarnationsglaubens, die sich bis tief in die christlichen Glaubensformen hinein gegraben hat. Es zeigt sich auch an anderen soziologischen Merkmalen, die wir herausstellen müssen:

Wie schon festgestellt, bildet die *Erfahrungsorientierung* das zentrale Merkmal der Spiritualität. Dieses Merkmal hat durchaus soziologische Folgen: Während die organisierte Religion das Charisma in der Regel verknappt und monopolisiert, führt die Orientierung an der Erfahrung zu einer *Generalisierung des Charisma*: Der besondere Zugang zur Transzendenz ist nicht auf die „religiös Musikalischen“ beschränkt, er steht jedem Menschen potentiell offen. (Und diese Offenheit wird auch nicht durch hohe Anforderungen von Organisationen, wie dies beim „Sektentypus“ geschieht, beschränkt.)

Erst diese *Generalisierung erklärt die Distanz der Spiritualität zur Dogmatik*. Denn der eigentliche Prüfstein transzendenter Deutungen scheint nun nicht mehr in der „Glaub“-Würdigkeit des Dogmas und seiner Vertreter und Vertreterinnen zu liegen, sondern in der eigenen Erfahrung. Während der Begriff der Religion (oder auch Religiosität) eine deutliche Orientierung an spezifischen, institutionell festgelegten Vorgaben besonderer religiöser Lehren und Liturgien sowie die Anerkennung der Legitimität eines besonderen religiösen Personals suggeriert, scheint die Spiritualität in all ihrer synkretistischen Beliebigkeit ihre Begründung nicht im Sozialen, sondern im Subjekt selbst zu suchen. Sie bezeichnet die zunehmende Tendenz von Gesellschaftsmitgliedern, die eigenen Transzendenzenerfahrungen als Quelle, Evidenz- und ‘Güte’-kriterium der *eigenen* Religion anzusehen. Spiritualität ist deswegen zutiefst *subjektivistisch*, denn sie verlegt den Grund für den Glauben ins eigene „Ich“. Deswegen steht die Spiritualität auch in einer engen Verwandtschaft mit der Forderung nach Authentizität, die der moderne Individualismus erhebt, wie er insbesondere von Taylor und Giddens skizziert wurde.³⁹

Trotz der (wenn man so will) wahlverwandtschaftlichen *Nähe zum Individualismus*, die ja Troeltsch schon betonte, sollte man die Spiritualität nicht mit ihm gleichsetzen. Denn Spiritualität wird vielfach in Gemeinschaft hergestellt und erfordert die Gemeinschaft. Dabei

³⁸ Diese wissenssoziologische These habe ich schon in KNOBLAUCH, New Age, 1989 formuliert.

³⁹ Vgl. GIDDENS, Identität, 1991.

muss es sich nicht nur um die kleinen „vertrauten Kreise“ handeln, in denen sich lokale charismatische Gruppen treffen. Es kann sich auch um große und richtiggehend kirchliche „Events“ handeln, die als spirituell gelten, weil sie besondere Erfahrungen ermöglichen: Taizé-Treffen, Papstbesuche oder Weltjugendtreffen. (Dabei sollte man die besondere „Instrumentalisierung“ dieser Treffen beachten, wenn sie mit dem Ziel besucht werden, eine besondere Erfahrung zu machen.⁴⁰)

Wie schon erwähnt, wird die daraus resultierende Distanz zum Dogma sozialstrukturell bemerkbar durch die *Distanz zu den großen religiösen Organisationsformen*: So sehr sich die Spiritualität massenhaft ausbreiten mag, lässt sie sich kaum in die Formen bringen, die wir von den religiösen Organisationen bislang gewohnt waren. Sie ähneln Bewegungsorganisationen, Betrieben oder Selbsthilfegruppen, aber nicht Kirchen oder Sekten. Diese Distanz erscheint strukturell nötig, vermeidet es doch die Spiritualität schon begrifflich, auf Religion beschränkt zu werden. Ihr umfassender Anspruch bezieht sich nicht nur, wie Troeltsch vermutete, auf eine unsichtbare Universalkirche. Spiritualität ist vielmehr auch eine Bewegung zur Ganzheitlichkeit, sie soll „jeder Form der Gespaltenheit wehren und dessen Integration fördern“.⁴¹ Ganzheitlich ist sie einerseits, weil sie sich auf alle Lebensbereiche erstreckt, Psyche, Gesundheit, Körper, Beziehungen und Politik miteinander verknüpft. Eine besondere Bedeutung spielen hier „alternativ“-medizinische Praktiken, wie Homöopathie, Ayurveda oder Yoga, die als spirituell gelten, weil sie das Heilen aufs Ganze des Lebens beziehen. *Ganzheitlich* ist die Spiritualität aber auch in einem soziologischen Sinne: Der Spiritualität geht es auch um eine Überwindung der funktionalen Differenzierung, die Religiöses im „Feld“ der Religion, Gesundheit in dem der Medizin und Wissen in dem der Wissenschaft ansiedelt. (Ein Ausdruck dieser „ganzheitlichen“ Differenzierung ist deswegen auch die „alternative Wissenschaft“, also etwa der „Kreationismus“ oder die verschiedenen ganzheitlichen, alternativen oder Grenzwissenschaften.) Ganzheitlichkeit lässt sich also vor dem strukturellen Hintergrund der institutionellen Differenzierung erklären. Die Entscheidungen darüber, was wahr, wirklich, gut, schön, gesund etc. ist, sind hochgradig in verschiedene Subsysteme oder „Felder“ „kompartimentalisiert“.⁴² Sie werden von so vielen spezialisierten Institutionen und ihren Sonderwissensbeständen in ihren jeweiligen Fachsprachen behandelt, dass die Menschen dazu neigen, leichter handhabbare Lösungen zu

⁴⁰ Ich habe diese strategische Nutzung von Events an anderer Stelle ausführlich beschrieben. Vgl. KNOBLAUCH, Events, 2000. Allerdings scheint es mir unangemessen, die Spiritualität als wesentlich instrumentell zu bezeichnen, wie BENKE, Christliche Spiritualität, 30, das tut.

⁴¹ BENKE, Spiritualität, 2004, 29.

⁴² Die Kompartimentalisierung des Denkens beschreiben schon BERGER, BERGER und KELLNER, Homeless Mind, 1973.

suchen, die der „Kompartimentalisierung“ des Denkens, Wissens und Sinnorientierungen entgegenwirken. Spiritualität „beseelt“ den ganzen Menschen in den verschiedensten Lebensbereichen.

Man könnte die Distanz der Spiritualität zu den großen Organisationen, ihren Führungen und ihren Legitimationen auch als eine Form der Opposition oder, um mit Bourdieu zu sprechen, der Heterodoxie verstehen. Was die alternative Religion angeht, galt dies sicherlich in den Zeiten bis zu den 1980er Jahren, als Teile dieser Bewegungen sogar ausdrücklich dem „underground“ zugerechnet wurden.⁴³ Zwischenzeitlich haben sich die Inhalte der alternativen Religiosität jedoch so stark in die Gemeinkultur diffundiert, dass eine Orientierung am „offiziellen Modell der Religion“ kaum mehr sichtbar ist. (Ähnliches kann man auch von den christlichen Formen sagen, deren „populäre Theologie“ sich deutlich gegen die Jurisdiktion der akademischen Theologie abgesetzt hat.) Bourdieu hat dieser Entwicklung selbst Rechenschaft getragen, als er von der „Auflösung“ des Feldes der Religion sprach⁴⁴: Bewegungen wie die der Spiritualität lassen sich nicht mehr auf den Institutionsbereich (oder das „Subsystem“) der Religion reduzieren, sondern sind zu breiteren kulturellen Bewegungen geworden, die sich vor allem über die Medien und Märkte der Populärkultur ausdehnen.⁴⁵ (Diese Verlagerung trifft nicht nur auf die alternative Religion zu; auch die christlichen spirituellen Bewegungen haben sich offensiv auf populärkulturelle Formen eingelassen. Wie Wirtschaftsunternehmen, „they are generally nonprofit, non-denominational religious institutions that operate very much like multinational corporate businesses“.⁴⁶ Mehr noch: sie verwenden auch selten die herkömmlichen Formen religiöser Kommunikation, sondern bedienen sich der Medien und Gattungen, die in anderen Kulturbereichen gängig sind: Events, Video- und Tonbandkassetten, Popmusik-Auftritte und Fernsehshows sind nur einige Beispiele dafür.

Diese strukturelle Verlagerung hat zwei Folgen für die Semantik bzw. die Ethnokategorie von Spiritualität und Religion. Es hat den Anschein als verlöre in unseren Breiten nämlich das semantische Feld des Begriffes „Religion“ an Umfang: Vieles, was wir herkömmlich als „religiös“ bezeichnen, wird von immer mehr Menschen nicht mehr als religiös angesehen. (Ein Problem, das sich auch in der Umfrageforschung herumgesprochen hat.) An die Stelle von „Religion“ tritt dafür das Spirituelle, das geradezu als Alternativbegriff fungiert. Soweit

⁴³ Vgl. Dazu KNOBLAUCH, Das unsichtbare neue Zeitalter, 1989.

⁴⁴ BOURDIEU, Auflösung, 1992.

⁴⁵ Genauere Ausführungen zur populären Religion finden sich in KNOBLAUCH, Populäre Religion, 2000a.

⁴⁶ BROUWER, GIFFORD und ROSE, Exporting, 1996, 183; sie bemerken kritisch dazu (S. 238): „The „free-market“ version of neo-Pentecostalism offers individual Christians an exciting, but narrow range of religious experiences tailored to U.S. specifications“.

ich es einsehen kann, ist diese Entwicklung im Englischen anders geartet: Hier tritt zwar auch das Spirituelle auf, wird aber nicht exklusiv gegenüber der Religion, sondern komplementär dazu verwendet.⁴⁷ Diese semantische Verlagerung kann mit dem strukturellen Kontext der organisierten Religion erklärt werden: Dort wo die Organisationen einen Monopol-artigen Anspruch auf „Religion“ erheben und sich „funktional“ vom Markt abheben, wird die Spiritualität als Alternative zur strukturell so deutlich sichtbaren „Religion“ verstanden. Dies ist vor allem in den europäischen Gesellschaften der Fall. Dort, wo der religiöse Bereich ohnehin schon Marktgesetzen gehorcht und Alternativen als religiös zu etikettieren erlaubt, kann auch die Spiritualität als eine Form der Religion aufgefasst werden. Beide Semantiken sind übrigens nicht exklusiv, da beide Bereiche durch ständige Kommunikation miteinander in Verbindung stehen (und damit auch semantische Überlagerungen erzeugen).⁴⁸

Schluß

Spiritualität erweist sich nicht nur als eine Ethnokategorie, die eine besonders auffällige Verschiebung anzeigt. Sie kann auch als soziologische Kategorie gefasst werden, die eine Reihe besonderer Merkmale aufweist. Neben der Erfahrungsorientierung als kulturellem Muster symbolischer Deutungen können wir die Generalisierung des Charismas nennen, die Distanz zum Dogma sowie die Distanz zu den organisierten Formen der Religion. Das ist verknüpft mit einem ausgeprägten Subjektivismus, dessen Verhältnis zur Gesellschaft durch eine soziologische Form der „Ganzheitlichkeit“ geprägt ist. Mehr als die Individualisierung, die jedoch nicht unbedeutend ist, lässt sich die Ganzheitlichkeit durch die komplexe funktionale Differenzierung der modernen Gesellschaft erklären, die gleichsam individuelle Handlungslösungen erfordert.

Wenn wir damit Spiritualität in einen soziologischen Erklärungszusammenhang gestellt haben, können wir abschließend auf die Frage zurückkommen, ob die Spiritualität, wie man, Troeltsch folgend, vermuten könnte, in der beschriebenen Form einen eigenständigen Typus religiöser Vergemeinschaftung prägt. Damit stellt sich ein besonderes Problem, das wir nur am Rande anschnitten konnten. Zwar lässt sich anhand der genannten Merkmale ein Typus

⁴⁷ Ich muss einräumen, dass es sich hier lediglich um Vermutungen handelt, die empirisch erst noch überprüft werden müssten.

⁴⁸ Man kann dies wenigstens auf der angelsächsischen Seite belegen. In einer Untersuchung von MARLER und HALIDAY (2002) bezeichneten sich zwischen 54,9 und 66,8% eines repräsentativen amerikanischen Samples als „spirituell und religiös“ zugleich („nur religiös“: 8,3-11,0%; „nur spirituell“: 14,5-22,6%). Der Anteil der exklusiv Spirituellen steigt mit dem Alter, ist jedoch noch relativ klein. Anders liegen die Dinge schon in Australien, wo, nach HUGUES et al (2004) die Zahl der „Religiösen und Spirituellen“ nur zwischen 34-40,5% liegt. (Dort ist allerdings der Anteil der Areligiösen sehr viel höher.) Insgesamt zeichnet sich eine Separierung ab, die man auch als eine des semantischen Feldes verstehen kann, das jedoch im Angelsächsischen noch eine sehr große Überschneidungszone aufweist.

der Spiritualität identifizieren. Besonders angesichts der europäischen Situation stellt sich allerdings die Frage, ob es das fest gefügte und – abgesehen von neu eindringenden heterodoxen Bewegungen – halbwegs geschlossene „Feld“ der Religion überhaupt gibt. Ist die Religion überhaupt eigenständig genug, um eine geschlossene Typologie zu erlauben? Oder sind nicht viele Formen der Spiritualität gleichzeitig an mehreren Feldern beteiligt, so dass sie sich nicht recht zurechnen lassen? Hat sich gar über die Felder hinweg ein umfassenderes Feld der „symbolischen Manipulationen“⁴⁹ gebildet, eine populäre Kultur, die neben der Religion auch andere transzendente Deutungen oder Transzendenzerfahrungen kultiviert (vielleicht als „populäre Kultur“)? Diese Fragen sind schwer zu beantworten, weil die Entwicklung der Religion noch sehr offen ist. Es scheint aber sehr wahrscheinlich, dass die Spiritualität eine große Zukunft hat – in oder außerhalb des religiösen Feldes.

Literatur

- BALTHASAR, Hans-Urs von: Spiritualität, in: ders: Skizzen zur Theologie I. Einsiedeln 1960, 226-244.
- BARRET, David B.: Annual Statistical Table on Global Mission, in: International Bulletin of Missionary Research January 2000.
- BENKE, Christoph: Was ist (christliche) Spiritualität? In: ZULEHNER, Paul (Hg.), Spiritualität – mehr als ein Megatrend. Ostfildern 2002, 29-43.
- BERGER, Peter L./ BERGER, Brigitte und KELLNER, Hansfried: The Homeless Mind. Modernization and Consciousness. New York 1973.
- BERGER, Peter L./ LUCKMANN, Thomas, Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Frankfurt am Main 1969.
- BIGGART, Nicole/ WOLLSEY, Charismatic Capitalism. Direct Selling Organizations in America. Chicago, 1989
- BOCHINGER, Christoph: 'New Age' und moderne Religion. Gütersloh, 1994.
- BOUDIEU, Pierre, Die Auflösung des Religiösen. In: Rede und Antwort. Frankfurt am Main 1992, 231-237.
- BRIERLY, Peter (Hg.): World Churches Handbook. London 1997.
- BROUWER, Steve/ GIFFORD, Paul/ ROSE, Susan: Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism. New York 1996.
- DERRIDA, Jacques: Die Stimme und das Phänomen. Frankfurt am Main 1979.
- GIDDENS, Anthony: Modernity and Self-Identity. London 1991.
- HAUSSIG, Hans-Michael: Der Religionsbegriff in den Religionen. Studien zum Selbst- und Religionsverständnis in Hinduismus, Buddhismus, Judentum und Islam. Berlin 1999.
- HÖHN, Hans-Joachim, Auf dem Weg in eine postsäkulare Kultur? In: ZULEHNER, Paul M. (Hg.), Spiritualität – mehr als ein Megatrend. Ostfildern 2004, 15-28.
- HÖLSCHER, Lucian: Von Begriffen des religiösen Wandels zum Wandel religiöser Begriffe, in: Wilhelm Gräb (Hg.), Religion als Thema der Theologie. München 1999, 45-62.
- HUGUES, P., A. BLACK, J. BELLAMY, P. KALDOR, Identity and religion in contemporary Australia, in: Australian Religion Studies Review 17,1 (2004), 53-58.
- HUSSERL, Edmund: Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß. 1. Teil: 1905-1920. Den Haag 1973.

⁴⁹ BOURDIEU, Auflösung, 1992, 235.

- KERN, Thomas: Schwärmer, Träumer und Propheten. Frankfurt am Main 1998.
- KNOBLAUCH, Hubert: Das strategische Ritual der kollektiven Einsamkeit. Zur Begrifflichkeit und Theorie des Events, in: Winfried Gebhardt, Ronal Hitzler und Michaela Pfadenhauer (Hg.), Events. Soziologie des Außergewöhnlichen. Opladen, 2000, 33-50.
- KNOBLAUCH, Hubert: Das unsichtbare neue Zeitalter. "New Age", privatisierte Religion und kultische Milieus. In: Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, Jg. 41 Nr. 3 (1989), 504-525.
- KNOBLAUCH, Hubert: Ekstatische Kultur. Zur Kulturbedeutung der unsichtbaren Religion, in: Achim Brosziewski, Thomas Samuel Eberle und Christoph Maeder (Hg.), Moderne Zeiten. Reflexionen zur Multioptionsgesellschaft. Konstanz, 2001, 153-168.
- KNOBLAUCH, Hubert, Religionssoziologie. Berlin und New York 1999.
- KNOBLAUCH, Hubert: Ganzheitliche Bewegungen, Transzendenzerfahrung und die Entdifferenzierung von Kultur und Religion in Europa, in: Berliner Journal für Soziologie 3 (2002), 295-307.
- KNOBLAUCH, Hubert: Populäre Religion. Markt, Medien und die Popularisierung der Religion, in: Zeitschrift für Religionswissenschaft 8 (2000a), 143-161.
- KNOBLAUCH, Hubert: Transzendenzerfahrung und symbolische Kommunikation. Die phänomenologisch orientierte Soziologie und die kommunikative Konstruktion der Religion, in: Hartmann Tyrell, Volkhard Krech und Hubert Knoblauch (Hg.), Religion als Kommunikation. Würzburg 1998, 147-186.
- KNOBLAUCH, Hubert: Transzendenzerfahrung und symbolische Kommunikation. Die phänomenologisch orientierte Soziologie und die kommunikative Konstruktion der Religion, in: Hartmann Tyrell, Volkhard Krech und Hubert Knoblauch (Hg.), Religion als Kommunikation. Würzburg 1998, 147-186.
- LUCKMANN, Thomas: Die unsichtbare Religion. Frankfurt am Main 1991.
- LUCKMANN, Thomas: Veränderungen von Religion und Gesellschaft in Europa. In: Berliner Journal für Soziologie 3 (2002), 285-294.
- MARLER, P. und C. HADAWAY, Being 'religious' or being 'spiritual' in America: A zero-sum proposition? In: Journal for the Scientific Study of Religion 4,2 (2002), 289-300.
- NASSEHI, Armin/ SAAKE, Irmhild: Die Religiosität religiöser Erfahrung, in: Pastoraltheologie 93 (2004), S. 64-81.
- OTTO, Rudolf: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. München 1987 [1936].
- POLAK, Regina (Hg.), Megatrend Religion? Neue Religiositäten in Europa. Ostfildern 2002.
- SCHÜTZ, Alfred/ LUCKMANN, Thomas: Strukturen der Lebenswelt II. Frankfurt am Main 1984.
- SCHÜTZ, Alfred: Wissenschaftliche Interpretationen und Alltagsverständnis menschlichen Handelns, in: Gesammelte Aufsätze Band 1. Das Problem der sozialen Wirklichkeit. Den Haag 1971, 3-54.
- TROELTSCH, Ernst: Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. 2 Bände. Tübingen, 1994 (EA 1912).
- WEBER, Max: Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung, in: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I. Tübingen 1988 [1920], 536-573.
- WIPPERMANN, Carsten, Religion, Identität und Lebensführung. Typische Konfigurationen in der fortgeschrittenen Moderne. Opladen 1998
- ZULEHNER, Paul/ HAGER, Isa/ Polak, Regina: Kehrt die Religion wieder? Ostfildern 2001.